

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

PROGRAMA ESTUDIOS DE GÉNERO

Convocatoria 2005 – 2007

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN
CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO**

**“Educación católica de mujeres quiteñas de clase media en las
décadas del 50 y 60”.**

Lucía Re Almeida

Quito, noviembre de 2009

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES

SEDE ECUADOR

PROGRAMA ESTUDIOS DE GÉNERO

Convocatoria 2005 – 2007

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN
CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO**

**“Educación católica de mujeres quiteñas de clase media en las
décadas del 50 y 60”.**

Lucía Re Almeida

Asesor de Tesis: Ana María Goetschel

Lectoras: Gioconda Herrera y Martha Moscoso

Quito, noviembre de 2009

Dedicatoria

Dedico este esfuerzo, en forma muy especial, a mi esposo por su apoyo permanente e incondicional, a mi familia, a mis hijos y mis nietas que son la motivación constante para mejorar en lo personal y buscar el mejoramiento de temas colectivos, tratando de incidir en ellos, por cierto con equidad.

Lucía Re

Agradecimiento

Agradezco a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, por construir un espacio idóneo para la deliberación y crecimiento de las personas, por facilitar el acompañamiento ilustrado y respetuoso de profesores cuidadosamente elegidos y por transformar el pensamiento de quienes transitamos por sus aulas, ampliando la comprensión de las distintas dimensiones de la realidad.

Debo agradecer también a todas las personas entrevistadas en este trabajo por su generosa participación, sin la cual no habría podido recabar la información tan subjetiva y particular aportada por cada una para construir un conocimiento sobre las relaciones sociales y de género ocurridas décadas atrás y de esta manera incentivar a las mujeres a reflexionar sobre sus actuales y futuros espacios de convivencia.

Lucía Re

Índice

Contenido

Resumen	1
Capítulo I.....	2
Introducción a la problemática	2
Discusión sobre el tema y planteamiento teórico	6
Capítulo II.....	15
La educación de las mujeres en las décadas 50 y 60	15
Educación de mujeres en América Latina	16
Educación católica en el Área Andina	17
La educación en el Ecuador.....	19
Capítulo III.....	30
El discurso de la Iglesia Católica.....	30
El Boletín Eclesiástico	31
Los educadores católicos como instrumento de continuidad	33
La familia católica regulada desde la Iglesia.....	35
El discurso de la Iglesia Católica y la mujer	40
La Iglesia y la educación laica.....	44
La educación cristiana.....	46
La moralidad pública.....	50
Intervención de la mujer en política.....	53
Nuestra cultura cristiana.....	56
Religión y patria, bases de la ecuatorianidad	60
La mujer y la función social	61
Capítulo IV	64
Continuidades y rupturas.....	64
El hogar católico	64
El colegio católico.....	66
Identidad y modelo tradicional de mujer.....	70
Ingreso al trabajo.....	74
Espiritualidad, maternalismo y trabajo social.....	79
Capítulo V	82
Conclusiones.....	82

Mujer tradicional– Continuidades.....	83
Rupturas?.....	86
Labor social, una forma de ruptura?	91
BIBLIOGRAFÍA	94
Anexo 1	98
Códigos asignados a las entrevistas realizadas como parte de la investigación.....	98
Anexo 2	99
Datos sobre educación de mujeres en la ciudad de Quito	99

Resumen

El presente trabajo analiza la educación religiosa de mujeres de clase media, impartida en la ciudad de Quito en las décadas 1950 y 1960 como elemento modelador de la cultura y un instrumento de la Iglesia católica para incidir en el ámbito familiar y social. Me he preguntado si la educación religiosa a través de la construcción de un imaginario femenino pudo haber contribuido a la inequidad de género y/o puede haber favorecido una agencialidad de las mujeres a través de su preocupación por lo social

La problemática radica en que el discurso de la Iglesia, unido a otros elementos como la familia católica y la escuela católica, dieron forma al tipo tradicional de mujer, cuya subjetividad estuvo orientada hacia una permanencia en el hogar asumiéndolo como un deber moral y espiritual, a pesar de profundos cambios en lo social y económico que tuvieron lugar durante el período en cuestión, colocándola frente a una compleja disyuntiva: por un lado, estaban los supuestos de un virtuosismo que tenía que ver no sólo con espiritualidad sino con “clase”; y por otro, la emergencia de una modernidad que ofrecía trabajo remunerado fuera de casa.

El trabajo se ha realizado a través de la combinación de elementos teóricos, bibliografía sobre el tema con varios escenarios de análisis: la educación religiosa católica se ha revisado a través de sus regulaciones, las mismas que se encuentran en el Boletín Eclesiástico de la época; también se enfoca en las historias de vida de siete mujeres que recibieron educación católica, cuyas familias respondieron también a las dinámicas promovidas por la Iglesia. En este sentido, si bien se trata de estudios de caso específicos, creemos que puede darnos luces sobre ciertas tendencias de la realidad. Su identidad tradicional y la relación con la inserción laboral se investiga para determinar si ellas accedieron al trabajo, forzadas por las circunstancias, pero sin que exista una ruptura en cuanto al rol que debían cumplir; o si accedieron al trabajo como parte de una ruptura, es decir con una percepción cómoda de sí mismas en el espacio público; y finalmente si prefirieron mantenerse en el espacio privado, en ocasiones, dedicadas a realizar labor social. La intervención de la mujer en obras de caridad se enfoca como producto de su agencialidad para salir del espacio privado o una maternidad social fruto de sus convicciones religiosas o habitus católico. En suma, el estudio permite conocer cómo la formación tradicional recibida por las mujeres, se relaciona con sus proyectos de vida.

Capítulo I

El tema que se aborda en esta investigación, la educación religiosa de las mujeres quiteñas de clase media en el contexto de los años cincuenta y sesenta y su influencia en su comportamiento familiar y social, no ha merecido en nuestro país el interés de los estudios sobre educación y de género, mucho menos históricos. En este sentido, explorar esta temática puede contribuir a dilucidar si la educación religiosa a través de la construcción de un imaginario femenino pudo haber contribuido a la inequidad de género y/o pueden haber favorecido una agencialidad de las mujeres a través de su preocupación por lo social

Introducción a la problemática

El análisis de la educación religiosa de mujeres de clase media, impartida en la ciudad de Quito en las décadas 1950 y 1960, nos permite mirar la intervención de la Iglesia católica en el espacio social y cultural, con características particulares en cuanto a la representación de las mujeres y las relaciones de poder.

La problemática descrita se enmarca en la atmósfera quiteña de mediados del siglo XX dentro de una cultura social y religiosa cuyo contexto fue una fuerte militancia católica que dio forma a las relaciones de género basadas, por un lado en la participación de las mujeres católicas en actividades de servicio social pero también con la presencia de estereotipos, símbolos y signos impuestos de manera especial a las mujeres.

La aceptación de estos estereotipos y de ciertas actitudes y comportamientos de las mujeres del grupo de estudio, se puede relacionar con el fenómeno social llamado Marianismo y su posible influencia en las decisiones tomadas alrededor del acceso a la educación en un grado superior y el ingreso o no al mercado laboral, con consecuencias políticas y sociales de importancia. Este fenómeno conceptualizado por Stevens (1974) se inspira en la veneración a la Virgen María, es un culto a la superioridad espiritual femenina y se enfoca en la posición de las mujeres en una sociedad cuyas prácticas y postulados están contruidos en torno a estas creencias. Si bien se ha discutido esta noción, nos preguntamos si puede ser útil para determinar si existieron procesos de inequidad en las relaciones hombre/mujer.

De acuerdo a algunos estudios históricos, aún en los inicios del siglo XX existía un fuerte constreñimiento social que provino de la religión, e influyó en la noción del “deber ser” y la representación de los valores a seguir (Goetschel 1999). El tipo de educación considerado adecuado para la mujer en esta época tenía un fuerte componente casero y de cuidado del hogar. La cultura, en el caso de las mujeres, no era lo más importante, sino el cumplimiento de sus deberes religiosos y tareas domésticas. Al parecer, muchos de estos planteamientos en relación a los deberes morales y la ideología religiosa siguieron teniendo vigencia en la sociedad quiteña de los años 50 y 60. En estos años no era raro ver a las mujeres mayores vestidas de negro (beatas) ocupando las primeras filas de las iglesias, luciendo grandes escapularios, cintas y medallas, distintivos de cofradías y asociaciones como las “Hijas de María” por ejemplo, o asistiendo masivamente a procesiones donde se podía apreciar la construcción de una subjetividad que determinó a la mujer católica como caritativa, sumisa, resignada, actitudes que pueden considerarse como resultado de determinadas relaciones de género.



*Mujeres conversando en la esquina, barrio La Loma
Quito, Los sesenta, fotografías de Luis Mejía
Consejo Nacional de Cultura, 2008*

La educación católica, combinada con las prácticas religiosas de los hogares, operaron como una fórmula, que añadida al argumento de “clase”, desembocó en la domesticidad de muchas mujeres. Se trató de un rol sutilmente impuesto a la mujer católica de clase media, a través de la fijación de un objetivo o proyecto de vida, que se evidencia en las declaraciones de casi todas las entrevistadas realizadas para esta investigación en el

sentido de que su meta fue casarse y formar una familia. En esta época no era raro escuchar, en son de halago y reconocimiento, frases como “mujer de su casa”. De este modo, se restó importancia a la educación de las mujeres y se limitó su capacidad de deliberar acerca de ciertos espacios que les estaban siendo vedados.



*Procesión de Jesús del Gran Poder,
Quito, Los sesenta, fotografías de Luis Mejía
Consejo Nacional de Cultura, 2008*

Si bien en las décadas del 50 y 60 la misma Iglesia Católica aceptó el ingreso de la mujer al espacio público, no le restó obligaciones en lo moral y en el apego a las costumbres piadosas promovidas por la religión, ni modificó el modelo de representación de la mujer. Al contrario, calificó de peligroso para la mujer al espacio público e intensificó sus disposiciones sobre una indispensable castidad y virtuosismo femenino, como se verá más adelante en el análisis del discurso de la Iglesia Católica correspondiente a esa época.

Uno de los aspectos normativos de la Iglesia que al parecer permaneció prácticamente inalterado y que fue asumido por la sociedad católica quiteña desde inicios de siglo hasta las décadas 50 y 60, es el control sobre la sexualidad de las mujeres, que se ejerció primero desde la educación, a través de regulaciones específicas sobre el cuerpo, y que fue reforzada desde el hogar católico, con el mantenimiento de costumbres relacionadas con el control sobre las mujeres. Las prohibiciones estuvieron dirigidas a cuidar la castidad de las hijas, ya que se decía “el hombre es de la calle”. Con frecuencia la tutela de los padres se ejercía incluso sobre las mujeres mayores de edad.

No se descarta que este comportamiento de sujeción pudiera haber sido una estrategia adoptada por las mujeres de clase media educadas en las décadas 50 y 60, para ejercer resistencia frente a un mundo que parecía estar hecho para los hombres, pues de acuerdo al planteamiento de Stevens (1974) las mujeres utilizaron su estado de subordinación en su propio beneficio, canjeándolo por “seguridad” para conseguir su continuidad histórica. Al parecer, en ocasiones se trató de lucir un estatus de bienestar y de clase a través del cual se presentó la imagen de que las mujeres no “necesitaban” trabajar porque tenían esposos capaces de proveer sus necesidades y garantizar su permanencia en el hogar.

Por otro lado, estudios históricos también recogen que las mujeres católicas en muchas ocasiones se pronunciaron frente a asuntos públicos. Por ejemplo en 1908, con motivo del Centenario de la Independencia, organizaron con el apoyo de la Iglesia Católica, el primer Congreso de Señoras Católicas de Quito, que les abrió la puerta a una agencia (Herrera, 2005). Esta situación se corrobora con las vivencias y memorias de las mujeres quiteñas ya que se puede apreciar que la educación religiosa supo transmitirles un sentido de obligación social hacia los pobres y necesitados, que debía ponerse en práctica por caridad cristiana. Estas actividades permitieron a las mujeres cierto grado de participación social, desarrollada en ocasiones desde una posición de contra público, que puso en juego sus iniciativas y sus capacidades.

Adicionalmente, la situación de mujeres de clase media en la década de los sesenta en el Perú, en medio de una marcada crisis económica, bien podía retratar la realidad de nuestro país en ese momento. Resulta interesante ver cómo a pesar de la incorporación de algunas mujeres a los espacios públicos, con la posibilidad de desarrollar una nueva conciencia crítica, no lograron eliminar el conflicto entre proyecto profesional y proyecto familiar (Fuller (1993:41). Aunque las mujeres se identificaron idealmente con el modelo de la profesional y algunas se desarrollaron plenamente en ese sentido, por lo menos la mitad de ellas siguieron siendo, básicamente, esposas y madres. Esto nos lleva a reflexionar sobre la permanencia de características subjetivas del rol mujer/esposa/madre, tan fuertemente instauradas en la conciencia femenina en los años 50 y 60, que permanecen y son parte de las vidas de muchas mujeres incluso en la actualidad. Se debe analizar lo sucedido en el Perú y el resultado de la observación realizada al grupo de mujeres quiteñas, para establecer si existen similitudes, aunque es

posible que para el grupo de mujeres del tipo tradicional que permanecieron en el ámbito doméstico, el prestigio asociado a la imagen de mujer “guardiana del hogar”, con tintes de superioridad espiritual y cumplimiento de deberes naturalizados, haya pesado más al momento de decidir sus vidas, llevándolas a postergar o desechar proyectos profesionales, a pesar de que éstos ocurrieron en un momento en que Quito tenía mayor dinamismo y accedía a cierta modernidad.

Discusión sobre el tema y planteamiento teórico

En el Ecuador y América Latina se han realizado varios trabajos que de un modo u otro se relacionan con el tema.

Gioconda Herrera (2005) en su trabajo sobre los años 1895 – 1920 evidencia la importancia otorgada a la moral y cultura cívica en escuelas y colegios confesionales, particular que se prolongó hasta las décadas 50 y 60 y que se confirma con las regulaciones para planteles religiosos, especialmente en lo que respecta al control del cuerpo, como podrá apreciarse más adelante en el análisis de la normativa emitida por la Iglesia. Ella se refiere a cartas pastorales en las que se plantea determinadas relaciones de género desde la educación católica, que se convertirían en prácticas en la vida adulta. En estos documentos se hace referencia a la educación católica en términos de género; oponiendo virilidad y masculinidad a espiritualidad, fragilidad y debilidad, dando lugar a la construcción de un tipo de representación hombre/mujer, difundido entre niños y niñas durante su educación. Goetschel (1999) por su parte, investiga la cultura y las mujeres en la sociedad quiteña en la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX a partir de los cambios que produjo el liberalismo. Marta Moscoso y su trabajo sobre la imagen de la mujer y la familia a inicios del siglo XX, retrata igualmente una sociedad impulsada por el liberalismo hacia una época de cambios e innovaciones, con un sector conservador que se resistía a ellos. Si bien estos trabajos son de corte histórico, se han tomado como referencia puesto que tanto lo descrito por Herrera, como las costumbres en el comportamiento social-religioso abordadas en el trabajo de Goetschel y el aporte de Moscoso sobre el imaginario de mujer ideal y transmisión de deberes morales sociales y familiares, son comparables con aquellas vividas por las mujeres quiteñas provenientes de familias religiosas en los años 50 y 60, como parte de una tradición. El comportamiento de la sociedad analizada por estas autoras, a la que pertenecieron dos

generaciones anteriores de mujeres, puede ser visto como referente de formas de actuar femeninas para las mujeres objeto de este estudio, considerando que las costumbres y el campo familiar y educativo estuvieron en muchos casos modelados por la religión bajo preceptos aceptados universalmente.

Por otro lado, al estudiar este período que fue escenario de profundas transformaciones sociales y económicas en el Ecuador y en otros países de América Latina, encontramos que una parte de la población permaneció adscrita a un pensamiento de corte tradicionalista, dentro del cual algunas mujeres que recibieron educación católica, desarrollaron un modo de ser que se relaciona con el fenómeno del Marianismo. Como ya hemos indicado esta noción fue acuñada por Evelyn Stevens (1973) como expresión de la creencia de que las mujeres latinoamericanas, debido a su asociación con la Virgen María, son víctimas y a la vez superiores moral y espiritualmente frente a los hombres. Además, Stevens describe la sumisión de la mujer latinoamericana, atribuyéndole una convicción compartida con toda la sociedad, que le lleva a tolerar y perdonar al hombre todos los desafueros propios de su “naturaleza” masculina. Esto nos lleva a reflexionar sobre la magnitud de la subordinación femenina y su posible incidencia en los proyectos de vida.

La posibilidad de que la mujer sea parte consciente del sistema masculino/femenino, dominador/subordinado, se ha descrito en el trabajo de Stevens, indicando que las mujeres utilizan su estado de subordinación en su propio beneficio, ya que existiría un poder femenino que surge del ámbito privado, donde ellas escogen permanecer porque han logrado imponer su dominio, ejerciendo una liberación selectiva ante eventos o circunstancias pero manteniendo distancia del mundo de lo público perteneciente a los hombres. “El mito del Marianismo es perpetuado con el objeto de asegurar una manta que cubra y dé seguridad a todas las mujeres, ayudándoles a tener identidad y continuidad histórica” (Stevens 1973b: 98).

Aunque han existido cuestionamientos al Marianismo en las mujeres latinoamericanas por autoras como Fuller (1995) y Navarro (2002) creemos que se trata de una noción válida para analizar algunos aspectos de la situación de la mujer quiteña. Los cuestionamientos de Fuller y Navarro van en el sentido de que no es apropiada la generalización descontextualizada que realiza Stevens. Fuller (1995:241) cuestiona la polaridad marianismo/machismo, la validez de la visión dualista que asimila de manera

lineal lo masculino a la esfera pública, la autoridad sobre la familia y el bien común; y lo femenino a lo doméstico y los intereses privados, articulando estas oposiciones alrededor de la identificación de la honra del grupo familiar con la pureza sexual. Su propuesta es que la organización jerárquica característica de las sociedades coloniales iberoamericanas debe ser entendida contextualmente y no en base de universalismos y oposiciones constantes (Fuller, 1993:157). Si bien esta perspectiva nos coloca frente a un gran número de mujeres reflexionando sobre la construcción de sus identidades y yendo hacia una percepción de sí mismas en cuanto individuos autónomos, capaces de crearse un juicio propio sobre el medio en el que se desenvuelven; está claro que reconoce también la existencia de otro tipo de mujer que respondió a la creación de estereotipos de “virtuosismo” en base de expectativas y patrones de atributos reales o imaginarios, cuya aceptación, como ya se ha dicho, tuvo consecuencias trascendentes en lo político y en lo social. En el caso de la investigación realizada se puede ver que junto a características propias del marianismo muchas mujeres se vieron obligadas a entrar en el mercado laboral, empujadas por razones de una deficiente economía nacional que repercutía en la economía familiar, sobre todo en los casos en que se veían avocadas a un divorcio, a la viudez, o simplemente porque había visualizado la posibilidad de acceder a un salario, como fuente de mayor igualdad en sus relaciones conyugales

Para dar forma al contexto social, se debe mirar con especial atención el ámbito educativo, pero hacer un análisis global de la evolución de la educación ecuatoriana en el período histórico correspondiente a las décadas 50 y 60, no es tarea fácil, según Ossenbach (1997: www.tau.ac.il/eial/X_1/ossenbach.html, consultada en noviembre 7 de 2007), no solamente por la acusada inestabilidad política y vaivenes económicos que sin duda condicionaron las medidas de política educativa, sino también por la carencia que existe de estudios sobre la evolución de la educación y sus problemas después de la Segunda Guerra Mundial.

A partir de Sinardet (1999:216) se revisa el alcance ideológico de la educación católica que le permitió a la Iglesia ejercer su poder sobre la escuela, o sea en el aspecto público de la vida de los niños y, al mismo tiempo, reafirmar su influencia dentro del hogar, es decir en el ámbito privado del universo del niño, facilitando la concienciación de los postulados religiosos, proceso que incorporó también a los padres de familia de los hogares católicos. Aunque el trabajo de Sinardet se refiere a una estrategia de la

Iglesia que data de 1906, cuando el clero, a través del Arzobispo de Quito González Suárez, ejerció influencia sobre la educación, tratando de estigmatizar y limitar la educación laica por medio de exhortaciones a los padres, es necesario indagar esta y otras estrategias que se mantuvieron durante los años 50 y 60 para determinar sus alcances y efectos.

El trabajo de Guzmán, Mauro y Araujo (2001), sobre trayectorias laborales de mujeres en Chile, que enfoca los cambios generacionales en el mercado de trabajo, será también de utilidad para entender las formas de articulación entre lo privado y lo público y el peso que el ámbito religioso tuvo en la vida de las mujeres con educación católica, cuyas trayectorias de vida, laborales y no laborales, se investigan en este estudio. Los complejos sistemas de significación que operan a partir de las representaciones sociales y de las formas en que éstas son resignificadas en el proceso de recepción e incorporación por un sujeto en particular, se pueden observar en las trayectorias laborales construidas por estas autoras y servirán para contrastar los procesos en investigación. En este sentido, me pregunto si la educación católica constituyó un obstáculo para que las mujeres accedan al trabajo como parte de una ruptura, que accedan al trabajo sin que exista una ruptura, o que permanezcan en sus hogares desempeñándose en los “quehaceres domésticos”.

En cuanto a aspectos más teóricos, partiendo de utilizar el “género” como una categoría de análisis para comprender las relaciones entre hombres y mujeres, utilizaremos la visión de Scott (1990) que permite analizar dentro de esas relaciones las inequidades, el alcance de los roles sexuales y del simbolismo sexual, para encontrar cuál fue su funcionamiento dentro del orden social de la población quiteña de las décadas 50 y 60.

Scott establece una vinculación del concepto “género” con el poder, que puede ser vista a través de la normativa de la educación y la disparidad de nivel educativo de hombres y mujeres. Esta vinculación se da en la cotidianidad, campo de relaciones de género explícitas y tácitas, que puede ser enfocada a través de los cuatro elementos del género que menciona Scott:

Los símbolos y mitos culturales que tienen representaciones múltiples; los conceptos normativos expresados en doctrinas religiosas, científicas, educativas, políticas y legales que asignan categoría al significado de varón/mujer o masculino/femenino; las instituciones y relaciones de género como la familia, el mercado de trabajo, las instituciones educativas y la política; la identidad, donde se

destacan los análisis individuales, pero existen también tratamientos colectivos para tratar la construcción de identidad genérica en grupos (Scott, 1990:21).

La conveniencia de utilizar el trabajo de Scott tiene que ver con los elementos que manifiesta y que coinciden con algunos presentes en la problemática planteada, tales como símbolos y mitos culturales, normativa religiosa y educativa, valoraciones y representaciones de lo femenino y masculino, la familia, el trabajo, etc.

Otro instrumento para sustentar el argumento que pueda dar respuesta a las inquietudes planteadas sobre la existencia de una dominación en el grupo de mujeres estudiado, será la revisión de teorías sobre el origen y la naturaleza de la dominación desde la perspectiva sociológica de Bourdieu (1998) y su hipótesis sobre la construcción del habitus y su relación con la dominación de las mujeres, así como la existencia de una violencia simbólica, que podrá ser recreada en la medida en que comprobemos que efectivamente las mujeres quiteñas de clase media, educadas en los años 50 y 60, jugaron un papel activo en su proceso de subordinación “con conocimiento de causa” puesto que, según Bourdieu, la violencia simbólica es aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste. Esto quiere decir que los agentes sociales son agentes conscientes que contribuyen a producir la eficacia de aquello que los determina. Ahora bien, la visión de Bourdieu (1994) sobre las prácticas, es que no son meras ejecuciones del habitus producido por la educación familiar y escolar y por la interiorización de reglas sociales, sino que necesitan de condiciones propicias para ejercerse. De manera que la pertinencia de utilizar esta aseveración deberá llevarnos a distinguir, durante el análisis de las entrevistas, qué elementos de orden circunstancial influyeron en las mujeres de tipo tradicional para reproducir las prácticas adquiridas y no optar por otras transformadoras.

La importancia de estudiar la educación se debe a que, si como dice Bourdieu, (1998:22) “...el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina y responde a los esquemas prácticos de una visión androcéntrica, habrá que analizar el rol de instituciones como la familia, la iglesia y la escuela en la tarea de dar continuidad a las formas asimiladas de la relación de dominación a través de su responsabilidad en los procesos de construcción social de las estructuras cognitivas responsables de organizar el poder.

Se dice que las estructuras cognitivas están íntimamente ligadas al “habitus” (Bourdieu, 1998) y que éste puede entenderse como la constancia transhistórica de la dominación masculina establecida en espacios sociales como la familia y la escuela. De allí la inquietud de investigar cómo al interior de estos espacios se ayudó a perpetuar la permanencia de muchas mujeres en el ámbito doméstico, dedicadas a la reproducción biológica y social, sobre todo en el caso de aquellas que ostentaron un estatus social medio o medio alto y que en cumplimiento de lo socialmente establecido para su “clase”, quedaron excluidas de los asuntos políticos y económicos, bajo la figura de una permanencia voluntaria en sus hogares, dando lugar a la violencia simbólica de la que fueron objeto.

Además, utilizaremos el concepto de contrato sexual de Pateman (1988) para escudriñar las relaciones sociales de las mujeres quiteñas de clase media, que recibieron educación religiosa en las décadas cincuenta y sesenta, respecto de una posible sujeción a sus padres y luego a sus esposos. Esta sujeción parece concomitante con la existencia de un contrato original social – sexual, como origen del derecho político de los hombres sobre las mujeres e implica el derecho de los hombres de acceder al cuerpo de las mujeres. El contrato es estudiado como medio a través del cual se constituye el patriarcado moderno, que como sabemos permitió al esposo ejercer autoridad para decidir sobre el destino de la mujer y su relación con el mundo externo. Las condiciones de este contrato, en lo que tiene que ver con un perfil de mujer supeditada a su esposo, fueron y siguen siendo patrocinadas desde la Iglesia y obviamente desde la educación católica, con repercusiones políticas significativas que invisibilizan otro tipo de contratos en los que participan las mujeres.

Para investigar el ámbito cultural dentro del cual tuvieron lugar las relaciones sociales que involucraron a mujeres en ese período y que pudieron llevar a la subordinación de las mujeres quiteñas en las décadas del 50 y 60, será de suma utilidad revisar el trabajo de Ortner (1979) sobre la universalidad de la subordinación femenina y la supuesta inferioridad de las mujeres como rasgo cultural. Se mencionan tres tipos de datos que confirman cuándo una cultura considera inferiores a las mujeres:

- 1) elementos de la ideología cultural y declaraciones de los informadores que explícitamente desvalorizan a las mujeres concediéndoles a ellas, a sus funciones, a sus tareas, a sus productos y a sus medios sociales, menos prestigio que el concedido a los hombres y a sus correlatos masculinos; 2) artificios simbólicos, como el atribuirles una cualidad contaminante, que debe interpretarse con el

contenido implícito de una afirmación de inferioridad; y, 3) los ordenamientos socioculturales que excluyen a la mujer de participar o tener contacto con determinadas esferas donde se supone que residen los poderes sociales (Ortner, 1979:22).

Los elementos culturales identificados por Ortner, deberán contrastarse con la información obtenida a través de las entrevistas, para despejar particularidades culturales de inferioridad femenina atribuibles a la sociedad quiteña durante el período que abarca esta investigación.

En cuanto a lo metodológica, para realizar este trabajo se han combinado elementos teóricos, bibliografía sobre el tema, con varios escenarios de análisis:

La educación religiosa católica se ha revisado a través de sus regulaciones, las mismas que se encuentran en el Boletín Eclesiástico de la época. Se ha procedido a examinar lo emitido por el espacio de dos décadas, para indagar sobre el discurso oficial de la Iglesia respecto de la educación de las mujeres de los años 50 y 60, el trabajo de beneficencia, imaginarios, prácticas, etc.

Por otra parte, se explora las trayectorias de vida de siete mujeres quiteñas, de clase media, ex alumnas de colegios católicos que recibieron educación religiosa en las décadas cincuenta y sesenta, para conocer su propia percepción sobre los discursos a los que estuvieron expuestas desde la Iglesia, la educación y la familia, a fin de construir un argumento contextualizado sobre las relaciones de poder y las rupturas que se dieron en un mundo cambiante, diferente de aquél para el cual fueron educadas. También se explora la relación con profesores y autoridades educativas en relación a valores impartidos, planes de estudio, etc. Igualmente, se indaga sobre la implementación de planes de estudio en un colegio católico de mujeres en los años 50 y 60, las materias ofrecidas, las prácticas institucionales, la visión de las monjas con respecto al trabajo, la preparación que brindaban a sus alumnas con miras a una inserción laboral y sus propias expectativas respecto del rol laboral que sus educandas cumplirían en el futuro.

Partiendo de la premisa del consentimiento informado, ha sido mi intención llevar a cabo la observación de cada una de las entrevistadas y establecer un acompañamiento en la reconstrucción de sus procesos identitarios a través de la narración de sus experiencias y vivencias. Las entrevistas se han abordado teniendo en cuenta la objetividad y el respeto por el informante, para habilitar el tratamiento de los temas de interés de la investigación, que en este caso implican tener acceso a la subjetividad e

intimidad de las personas. La argumentación que espero construir en base de las entrevistas y la investigación de trayectorias laborales y no laborales que planteo, será un cuidadoso ejercicio compartido con quienes aceptaron entregar una parte de su tiempo y relatar sus historias de vida.

Este trabajo de investigación está estructurado de la siguiente manera: en este primer capítulo se ha introducido la problemática sobre la educación religiosa y su influencia en el comportamiento de las mujeres, la presentación de la literatura sobre el tema, el planteamiento teórico así como la metodología a seguir en el desarrollo del trabajo.

El Capítulo II contiene información general sobre la educación de mujeres en América Latina y en el Ecuador, especialmente en las décadas 50 y 60, e información estadística y datos oficiales sobre la organización del ámbito educativo femenino de la ciudad de Quito. Se analiza la educación como campo de fuerza y las tensiones entre educación católica y educación laica, cuya lucha por lograr la hegemonía duró décadas en el Ecuador. Además se revisa el contexto de reforzamiento y estrategias de la educación católica como campo de prácticas y vivencias en cuanto a la división de género y la innegable preferencia de la clase media y media alta por este tipo de educación en medio de importantes cambios sociales.

El Capítulo III, recoge el discurso de la Iglesia y la normativa generada desde su estructura institucional para influenciar el desenvolvimiento de la sociedad. La fuente principal de información es el Boletín Eclesiástico, en él se registran los mensajes dirigidos a distintos estamentos sociales como los educadores, las familias católicas, los jóvenes, entre otros grupos. El grado de involucramiento de las familias con las prácticas religiosas, no solamente en lo que se refiere a rituales y liturgias, sino a vivencias y convicciones, da cuenta de la existencia de un compromiso que se puede mirar a través de la revisión de disposiciones para la organización y funcionamiento de los hogares católicos. Estas dinámicas incluyeron normas sobre comportamiento social y religioso, que fueron transmitidos a las hijas de familia, en la privacidad de sus casas, entrelazadas con las premisas que fueron parte de su educación.

Es importante analizar las consecuencias de las imposiciones sobre “modos de ser” femeninos, para ello es necesario investigar no sólo los discursos y procesos de la educación religiosa de esa época, sino contrastarlos con la narrativa que construyen las

propias mujeres sobre su formación. Por ello, en el Capítulo IV, a través de la recuperación de la memoria de un grupo de mujeres, se recoge su experiencia educativa como estudiantes de escuelas y colegios confesionales, su relación con autoridades y maestros religiosos y no religiosos, la conformación de los currículos, la orientación de su preparación académica y la presencia de la fe insertada en su proceso de formación. En este capítulo se explora, además, cómo la educación religiosa de las mujeres entrevistadas marcó sus procesos vitales en relación a lo público, aprobando para la mujer un espacio en torno a la realización de obras sociales.

El Capítulo V contiene las conclusiones que se desprenden del trabajo de investigación realizado.

Capítulo II

La educación de las mujeres en las décadas 50 y 60

En este capítulo me referiré al desarrollo de la educación de las mujeres en América Latina, en el Área Andina y en el Ecuador en las décadas del 50 y 60 para lo cual se toma como antecedente la pugna liberal y conservadora mantenida durante la primera mitad del siglo XX en torno a la educación. El propósito de estudiar la educación en ese período específico, es analizar su utilización como estrategia de reproducción de las instituciones educativas, en este caso las católicas, en el espacio social.

Bourdieu (1944) describe el espacio social global como un campo de fuerzas dentro del cual los agentes, que ocupan diferentes posiciones y se desenvuelven en forma relacional, luchan a través de medios y fines diferenciados y contribuyen a conservar o transformar su estructura, que en este caso sería el campo educativo.

Estos procesos educativos deben ser investigados como mecanismos que ayudaron a mantener las diferencias sociales existentes y específicamente las diferencias de género a través de un ordenamiento que legitimó la dominación de las mujeres. “La reproducción de la estructura de la distribución del capital cultural se lleva a cabo en la relación de las estrategias de las familias y en la lógica específica de la institución escolar” (Bourdieu, 1994:33).

La educación es uno de los campos de fuerza que se encuentra dentro del espacio social y tanto la educación religiosa, como la educación laica, se consideran sub campos al interior de los cuales los agentes protagonizan luchas por conseguir hegemonía, legitimidad, etc. En este trabajo, se examinará la educación como campo de fuerza y como espacio de producción cultural, y los actores de la educación junto con sus acciones y discusiones, dentro de un contexto social y cultural religioso, propiciador de la dominación patriarcal.

Al hablar de la dominación patriarcal, nos encontramos con un orden que se percibe como natural o normal (Bourdieu, 1998:21) y que es objetivado en la cotidianidad del mundo social e incorporado en los cuerpos y en los hábitos de los agentes, traduciéndose en sus percepciones tanto de pensamiento como de acción. Esta actitud de considerar naturales las divisiones socialmente construidas en referencia al sexo, ha

tenido en la lógica reproductiva del sistema de enseñanza un modo de afirmación y legitimación basado en efectos simbólicos y en formas de representación.

A continuación presentaremos datos sobre la educación de las mujeres en América Latina. Como veremos más adelante, los datos estadísticos nos indican la poca inserción de la mujer al espacio educativo.

Educación de mujeres en América Latina

Según el “Informe de la UNESCO 2003 sobre la Educación en el Mundo”, para 1950 el porcentaje de mujeres matriculadas en la enseñanza superior en América Latina y el Caribe fue de 24%; para 1960 fue de 32%; para 1970 el 35%. Sólo en el año 2003 ascendió al 53%.

Se cuenta con datos estadísticos de algunos países en referencia al nivel de acceso a la educación superior que contienen cifras sobre las mujeres. Así vemos que en Argentina para 1958, se registra un 23% de mujeres matriculadas en carreras universitarias, aunque su presencia está ausente de carreras consideradas “guetos” masculinos en ese momento.

Bajo el argumento de estimular en las mujeres la dedicación al estudio continuado, la arraigada creencia de que las mujeres poseían ventajas naturales para ejercer oficios relacionados con la asistencia a otras personas, y la importancia de proporcionar los instrumentos para que algunas mujeres, que no contaban con el auxilio de su familia, tuvieran la posibilidad de generar su propio sustento, el decreto Amunátegui, promulgado en 1887 en Chile, incorporó sustantivamente a las mujeres a la vida universitaria en carreras como las de química y farmacia, odontología, pedagogía, obstetricia, enfermería y servicio social. Con este antecedente:

... hacia 1960, más de ocho mil mujeres habían recibido educación universitaria, constituyéndose así un grupo diverso de mujeres profesionales, concentradas en su mayoría en la capital, entre las cuales, el oficio preferido fue el de profesora de Estado (2004@Memoria Chilena, consultada en diciembre 10 de 2007).

Podemos apreciar que parte del ordenamiento para mantener la condición de subordinación impuesta como un constructo social a las mujeres, provino de marcarles no sólo el campo de la educación al que debían acceder, sino el nivel al que podían aspirar, en base de imaginarios culturales y supuestas aptitudes y capacidades connaturales con el género.

Educación católica en el Área Andina

Entre 1930 y 1970, una serie de universidades católicas que dependían de la iglesia en distintas formas, abrieron sus puertas en América Latina, respondiendo a la égida clerical de arquidiócesis, conferencias episcopales, órdenes y comunidades religiosas.

A inicios de 1959, el Papa Juan XXIII como representante de la Iglesia Católica, anunció el Concilio Vaticano II, evento que traería una renovación de sus elementos a través de la revisión del fondo y la forma de todas sus actividades, para ponerse al día con los tiempos y propiciar una apertura de diálogo con el mundo moderno, incluso con un nuevo lenguaje conciliatorio frente a problemas anteriores y actuales.

Resulta interesante contrastar esta apertura divulgada por la Iglesia, con la fundación en 1962 de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón en el Perú, ya que este hecho constituye un referente de que en los 60, a nivel de Latinoamérica, todavía se pensaba en términos de división sexual de la educación, inclusive a nivel superior.

A continuación se presenta un cuadro que ilustra las universidades católicas que se fundaron en esos años:

UNIVERSIDADES CATÓLICAS EN LA REGIÓN			
NOMBRE DE LA UNIVERSIDAD	PAIS	FUND.	FUNDADORES
Universidad Pontificia Bolivariana, Bogotá	Colombia	1936	Arquidiócesis de Medellín
Universidad Social Católica de la Salle, Bogotá	Colombia	1964	Hnos. de las Escuelas Cristianas
Universidad de San Buenaventura, Bogotá	Colombia	1961	PP. Franciscanos
Universidad de San Buenaventura, Cali	Colombia	1970	PP. Franciscanos
Universidad de San Buenaventura, Medellín	Colombia	1966	PP. Franciscanos
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá	Colombia	1930	Compañía de Jesús
Universidad de Santo Tomás, Bogotá	Colombia	1965	PP. Dominicos. OP
Universidad Mariana, Pasto	Colombia	1954	HH. Franciscanas de María Inmaculada
Universidad Católica de Manizales	Colombia	1954	HH. Dominicas de la Presentación
Universidad Católica de Quito	Ecuador	1946	Arquidiócesis
Universidad Católica, Cuenca	Ecuador	1969	Arquidiócesis de Cuenca/Univ. Católica de Guayaquil
Universidad Católica, Ibarra	Ecuador	1976	Fundación Víctor Manuel Peñaherrera
Universidad Católica Santiago de Guayaquil	Ecuador	1962	Arquidiócesis de Guayaquil
Universidad Técnica Particular de Loja	Ecuador	1971	Agrupación Marista Ecuatoriana
Universidad Católica del Perú	Perú	1917	P. Jorge Dintilhac. Sagrados Corazones (SS.CC)
Universidad Femenina del Sagrado Corazón	Perú	1962	Comunidad Femenina del Sagrado Corazón
Universidad Católica Santa María de Arequipa	Perú	1962	Sociedad de María de la Orden Merinknoll

Fuente: *La Universidad Católica en Latinoamérica (FIUC, 1985).*

Del cuadro anterior se desprende que en Colombia, Ecuador y Perú, países que pueden considerarse como una región debido a la cercanía geográfica y similitud en sus procesos culturales, sociales y políticos, entre los años 30 y 70, se fundaron un buen número de universidades católicas, poseedoras de recursos materiales y simbólicos que ocuparon un espacio importante dentro del campo de la educación.

También se puede apreciar que en varios países latinoamericanos, que comparten la religión católica como legado colonial, se fundaron universidades católicas, en algunos de ellos en forma muy temprana y que el estrato social al que sirvieron fue fundamentalmente de nivel medio.

En cuanto a la procedencia de los estudiantes de las universidades católicas, éstos proceden en general de la clase media. Las clases alta y baja tienen inferior representación. Quienes provienen de esta última, han recibido especiales auxilios para sus estudios (La Universidad Católica hoy en Latinoamérica, FIUC, 1985:519).

Luego de la Segunda Guerra Mundial, países latinoamericanos entre los que se cuenta el Ecuador, experimentaron un crecimiento demográfico importante y aplicaron modelos de desarrollo similares, fundamentados en la industrialización, la sustitución de las importaciones, la urbanización y el énfasis en la expansión de la educación laica, obligatoria y gratuita. Sin embargo, como hemos descrito, esto no significó que la educación católica disminuyera.

En cuanto al ingreso de la mujer en la educación superior en la década de los 60, según tabla correspondiente al Área Andina, existe un continuo incremento de la proporción de mujeres en la matrícula total del tercer nivel, pero tampoco fue muy significativo.

Personas con educación secundaria en la población de 25 años y más, 1950 y 1960					
País	Año	Población 25 años y más	Personas con educación pos secundaria	% de la población de 25 años y más con educación pos secundaria	Id. Mujeres
Bolivia	1950	1 584	12.4	0.8	0.1
Colombia	1951	3 980	35.8	0.9	0.2
	1964	5 940	104.6	1.8	0.4
Chile	1952	2 494	59.5	2.4	0.4
	1960	3 040	82.0	2.7	2.0
Ecuador	1950	1 236	11.1	0.9	0.1
	1962	1 631	30.0	1.8	0.5
Perú	1961	3 555	92.4	2.6	1.4
Venezuela	1950	1 838	25.7	1.4	0.4
	1961	2 360	48.1	2.0	0.5

Fuentes: UNESCO Statistical Yearbook (pp. 56-45)

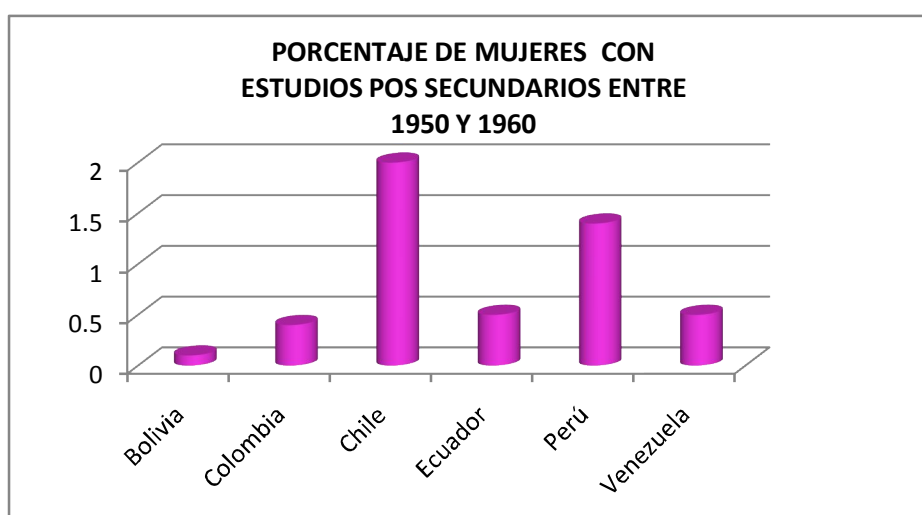
OEA, América en cifras 1970. Situación cultural. (pp. 32)

OEA, América en cifras 1972. Situación demográfica. (pp. 3-22)

U.N. Compendium of Social Statistics 196 (pp. 341-342).

Nota: La población se expresa en miles.

De la información que arroja este cuadro elaborado por la UNESCO, la OEA y las Naciones Unidas, se puede concluir que durante los años 50 y 60 en los países del Área Andina, el número de mujeres con educación pos secundaria fue extremadamente bajo en comparación con el total de la población de 25 años y más que recibió educación pos secundaria, aunque indica una presión por lograr un acceso similar al de los varones. El gráfico que se presenta a continuación ilustra de mejor manera la significación de estas cifras.



*Fuente: UNESCO Statistical Yearbook (pp. 56-45)
 OEA, América en cifras 1970. Situación cultural. (pp. 32)
 OEA, América en cifras 1972. Situación demográfica. (pp. 3-22)
 U.N. Compendium of Social Statistics 196 (pp. 341-342).*

Se observa un acceso de las mujeres a la educación pos secundaria, en porcentajes significativamente más altos en Chile y Perú, mientras que en Colombia, Ecuador y Venezuela, los rangos de acceso son similares y están alrededor del 0.5%. Se debe recalcar que aunque estos datos no tienen el carácter de absolutos y no especifican cifras del área urbana y rural, deben ser tomados en forma referencial como indicadores del poco acceso de las mujeres a la educación superior en las décadas 50 y 60, a nivel regional.

La educación en el Ecuador

Al revisar los antecedentes de la educación en el Ecuador, vemos que con el liberalismo, (1895–1920) se operaron cambios en la política educativa del país, tratando de distanciar la educación del clero. En el caso de Quito se creó el Normal femenino

Manuela Cañizares (1901) y en 1922 el colegio 24 de Mayo que en 1934 se convertiría en el primer colegio secundario femenino en el que podían graduarse las mujeres para entrar a la Universidad. Sin embargo, el avance educativo fue lento y no cambió totalmente las mentalidades. En la vida cotidiana, e incluso al interior de las familias liberales de sectores medios y altos, tales percepciones no se plasmaron totalmente, pues de acuerdo a testimonios orales, por ejemplo, estaba “mal visto” que la mujer asistiera a la universidad y tuviera una vida independiente, ya que en la sociedad de comienzos de siglo, había una serie de mecanismos sutiles, muchas veces ni siquiera expresados como negativas categóricas que impedían que la mayor parte de las mujeres de esa época salgan del ámbito doméstico (Goetschel, 1999:52).



*Avenida Amazonas, sector norte de la ciudad.
Quito, Los sesenta, fotografías de Luis Mejía
Consejo Nacional de Cultura, 2008*

Los resultados de una educación para mujeres, liberal o religiosa, no cambiaron totalmente en ese momento ya que las fuentes de trabajo creadas para ellas siempre estuvieron supeditadas al hombre, es decir que las posiciones principales o relacionadas con la toma de decisiones no estaban a su alcance, sino aquellas que podrían considerarse de tercer orden como maestras, secretarias, contadoras, operarias de talleres, obreras de fábricas, oficinistas, etc. Años más tarde, durante las décadas 50 y 60, esta condición se mantuvo a pesar de que se había iniciado un proceso de modernización de la ciudad y existía un crecimiento de las actividades productivas.

Para desarrollar el tema de la educación católica en el Ecuador, se toma también como antecedente la época de tensión entre el liberalismo y la Iglesia Católica, confrontados en términos de sus visiones opuestas en cuanto a la educación, cuyas diferencias

terminaron dando paso a la educación laica y a profundas transformaciones en el ámbito educativo (Sinardet; 1999: 26).

Debido a estas luchas, que permanentemente han existido en la vida política del Ecuador, llevando el poder como un péndulo que estacionalmente favoreció a las diferentes fuerzas en tensión, hubo momentos en que el conservadorismo, que servía de base para un funcionamiento fortalecido de la iglesia católica se debilitó y ésta vio temporalmente menoscabado su poder. “...hasta entonces, la Iglesia había detentado un virtual monopolio educativo en toda Hispanoamérica, que tuvo que resignarse a perder, debido a las iniciativas de los nuevos estados republicanos” (Núñez; 1997:07).

En efecto, luego de varias décadas de gobiernos conservadores, en 1895, se instaura en el Ecuador el gobierno liberal de Eloy Alfaro, con la intención de implementar profundas transformaciones en el orden político, administrativo, económico e intelectual. Uno de los ejes para operar estos cambios fue la laicización de la educación. “La educación laica se consideraba un instrumento modernizador del país, vinculada con el proyecto de cambiar las mentalidades para liberarlas de la influencia oscurantista y alienante del clero conservador y ultramontano” (Sinardet; 1999: 27), todo esto, bajo el postulado de democratizar la educación primaria, secundaria y superior.

El liberalismo, a través de la reforma de la educación, se propone crear un ciudadano nuevo, dotado de una moral laica orientada ya no hacia los valores católicos que definen al hombre por su relación con Dios, sino hacia valores inspirados del positivismo que promueven un nuevo humanismo (Sinardet; 1999: 28).

Algunos estudios mencionan las presiones conservadoras que favorecieron a la Iglesia Católica (Ossenbach, 1997: www.tau.ac.il/eial/X_1/ossenbach.html, consultada en noviembre 7 de 2007) y que dieron lugar a que la Constitución de 1946, contemple la subvención de la educación particular, marcando un período en el que vuelve a cobrar importancia la educación católica, lo que se puede ver a través de la fundación de la Universidad Católica de Quito en ese mismo año, por parte del sacerdote jesuita Aurelio Espinoza Pólit, y en 1961 de la Universidad Católica de Guayaquil.

Según Ossenbach, la Iglesia, que había perdido años atrás rentas fiscales y propiedades durante los gobiernos liberales, se vio obligada a cobrar pensiones elevadas, lo cual le convirtió para 1959 en receptora de grupos acomodados que buscaron educación privada, la misma que en ese momento llegó al 60% de los

establecimientos, la mayor parte de los cuales eran religiosos y copaban el ámbito de la educación media.

Si mencionamos los recursos simbólicos de la educación religiosa para captar alumnado dentro una clase social diferenciada, podemos citar el prospecto para admisiones del Colegio de Los Sagrados Corazones de Quito, cuyo “objetivo” incluye formar alumnas cristianas y distinguidas. (Prospecto para admisión del externado del Colegio de los Corazones de Jesús y de María de la Adoración Perpetua).

El Reglamento General que consta en el referido prospecto señala como condiciones de admisión la partida de bautismo y un certificado de buena conducta si la niña venía de otro colegio, además de los derechos de matrícula. Dentro de las condiciones se enumeran algunas referentes a los pagos por concepto de colegiatura y lunch y otros bienes del capital cultural, que a diferencia de los recursos limitados de las instituciones laicas, ofrecían los planteles confesionales, traducidos en clases de corte elitista. Así vemos que las estudiantes tenían acceso a clases opcionales con pagos adicionales para recibir clases de piano, mandolina, violín, Inglés, bordado a máquina, trabajos en estaño, etc. (Prospecto para admisión del externado del Colegio de los Corazones de Jesús y de María de la Adoración Perpetua, 1950).

La educación católica pareció volverse de élite al cobrar pensiones a las estudiantes, pero detrás de la figura de educación pagada, creo que estaba clara también la intencionalidad ideológica de la Iglesia de ganar adeptos para el Cristianismo, según se explica más adelante en el análisis al discurso de la Iglesia católica.

Ante la señalada falta de información puntual y sistematización de los procesos educativos católicos de las décadas 50 y 60, es preciso mirar los antecedentes de la educación confesional en el Ecuador y su incuestionable presencia en todos los estratos sociales, para articularla, más adelante, con la investigación de campo sobre el tema y confirmar la continuidad de las prácticas y la vigencia de la normativa a la luz del discurso de la Iglesia Católica.

La educación católica tuvo un fuerte contenido de control del cuerpo (Herrera 2005), para ello se sirvió de una normativa dictada a principios de siglo, pero aplicada en los planteles religiosos durante las décadas 50 y 60 en la ciudad de Quito. Esta característica separó la educación de hombres y de mujeres, haciendo aparecer la educación mixta como pecaminosa. La educación católica anunció sus proclamas en

términos de género a principios del siglo XX, construyendo representaciones de hombre/mujer, con imaginarios simbólicos que pasaron a ser parte de la cultura de las clases medias tradicionales, permaneciendo por décadas en el comportamiento de la población.

Vemos que el modelo de representación de la mujer, promovido por la educación impartida en los colegios católicos a inicios del siglo veinte y aún en épocas más recientes, enseñó humildad y obediencia, es decir una falta de deliberación y la aceptación de las decisiones de otros sin cuestionamientos.

La coeducación, según lo explica Goetschel (2003:126) fue un tema discutido durante la época liberal. Si bien existían algunos maestros laicos que se declaraban a favor de la coeducación, esta no logró permear en la sociedad sino únicamente a nivel de los jardines de infantes y primaria. La oposición de la Iglesia Católica fue fundamental en este sentido, manteniéndose como práctica fundamental la separación de l@s estudiantes, mediante la existencia de colegios para hombres o para mujeres, en forma excluyente. Como se verá en el Capítulo III, la Iglesia Católica fue terminante en sus disposiciones alrededor de este tema, extremando medidas para impedir que exista el menor contacto entre jóvenes de sexos opuestos, atribuyendo a los educadores religiosos la obligación de vigilar que esto se cumpla.

Debido al ambiente social imperante durante las décadas 50 y 60, estos dictámenes y otros preceptos emanados de la Iglesia, estuvieron menos sujetos a deliberación por parte de la gente o de los mismos estudiantes de lo que podrían estar hoy; por lo tanto, durante ese período, fueron parte constitutiva de las relaciones sociales de manera mucho más efectiva y de la normativa de la educación católica que se tradujo en prácticas y vivencias impregnadas de rigor.

La Teología de la Liberación, aparecida a partir del Concilio Vaticano II (1959 – 1965), que trajo la propuesta de una Iglesia más solidaria con los pobres y se inspiró especialmente en la situación de pobreza latinoamericana, planteando a la educación como la primera práctica liberadora y como el modo más eficaz de redención y liberación respecto de toda situación de opresión.

Para operar este cambio, la Iglesia adoptó una nueva estrategia que se fundamentó en la preparación de personal adecuado en la metodología catequística moderna, para tratar de ingresar con educadores religiosos y religiosas, por medio del diálogo y una franca

actitud de colaboración, incluso a instituciones educativas oficiales promovidas por el estado laico.

Abordar en forma breve la “teología de la liberación” en este trabajo, intenta poner de manifiesto que fue una herramienta de la Iglesia para modernizarse y ajustarse a los cambios sociales y sobre todo para ingresar a instituciones educativas laicas con su doctrina Cristiana.

A pesar de que la Iglesia había perdido aparentemente un espacio en la educación, encontró la manera de seguir vigente a través de una independencia respecto de la vida política de la nación.

En el Ecuador y en otros países latinoamericanos, durante los años 50, la educación se concibió como medida para impulsar el desarrollo y como inversión en el capital humano. En este contexto, la Iglesia católica y sus instituciones educativas religiosas, mantuvieron su autonomía frente al Estado delineando sus propios programas de estudio (Ossenbach;1997:www.tau.ac.il/eial/X_1/ossenbach.html consultada en noviembre 9 de 2007).

Aunque en algún momento existió un debilitamiento de las instituciones educativas católicas, al menos en nuestro país, éstas siguieron sirviendo a estratos pobres de la población en ejercicio de la “caridad cristiana”, pero su cobertura en la educación de las clases medias y altas, continuó perfectamente diferenciada a través del sello de estatus social y económico, ostentado por escuelas y colegios confesionales de “prestigio”. Este prestigio se argumentó en base de connotaciones de excelencia académica y de formación espiritual.



*El Presidente Velasco Ibarra saliendo de la iglesia La Compañía.
Quito, Los sesenta, fotografías de Luis Mejía
Consejo Nacional de Cultura, 2008*

Como resultado de estas y otras medidas adoptadas por la Iglesia, el laicismo, que encarnó la modernidad y el positivismo, no afectó a la educación católica, es decir que no le restó adeptos entre los padres de familia y el estudiantado en los años 50 y 60 sino que, por el contrario, se registran datos de un repunte de la educación religiosa en el Ecuador que puede asociarse con la presencia de gobiernos conservadores y caudillos como Velasco Ibarra, reconocido por su gran intelecto y su profunda filiación católica, quién dio su decidido apoyo a la Iglesia y a la educación religiosa. Velasco gobernó tres de sus cinco períodos como presidente de la república en los años 1952 a 1956, 1960 a 1961 y 1968 a 1972, marcando una época en la que la política trascendió lo social y educativo, con clara tendencia a favorecer lo confesional.

Encontramos entonces una educación católica revitalizada desde las instancias más altas del poder cuyo signo más notable, como ya se dijo, fue la creación en Quito de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (1946). Al mismo tiempo, se confirma que la educación laica tuvo importantes opositores como el mismo Presidente Velasco Ibarra, quien en discurso dirigido al Congreso Nacional se expresó en los siguientes términos:

Institutos laicos, con profesores llenos de odio y de amargura, son una traición a la enseñanza y a las aspiraciones del pueblo que paga sus impuestos y sostiene la enseñanza pública para que se formen ciudadanos y no se creen energúmenos (Boletín Eclesiástico No. 6, 1956:330).

A pesar del éxito conseguido por el laicismo y el liberalismo para esa época, en el ámbito local se puede ver la dimensión de la militancia religiosa de los 60, a través de las grandes movilizaciones que consiguió organizar la Iglesia católica en protesta de una posible “infiltración” del comunismo en el gobierno, con la presencia de varios sectores considerados progresistas e incluso de la prensa en estas marchas anticomunistas.

Arosemena rompió relaciones con Cuba en 1962, pero ni eso fue suficiente... el anticomunismo se tornó psicológico, y no ideológico, para de ese modo incidir en la opinión popular (Ayala, 1991:155).

Un texto sobre educación católica superior de la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC), a manera de auto evaluación menciona:

Es favorable la visión en cuanto al logro de una inspiración cristiana no sólo individual sino comunitaria, o en la fidelidad al mensaje de Cristo, tal como ha sido transmitida por la Iglesia, y en la obtención de un compromiso institucional para servir al pensamiento y educación cristiana (FIUC, 1985:502).

Aunque se conoce que en el Ecuador cada vez es mayor el número de mujeres que recibe educación, "...para 1950 apenas el 4% de la población femenina (de 12 años y más) tenía instrucción secundaria; para 1962, el 8%; y para 1974, el 17%", (Luzuriaga; 1979:78). La educación católica tuvo un auge durante los 50 y 60, basado en la preferencia que las familias de clase media y alta, parecían tener por este tipo de educación, asociándola con la formación en valores para sus hijos.

Esto se corrobora con la información que se destaca más abajo, la cual indica un crecimiento de los colegios particulares y confesionales del Ecuador hacia finales de la década del 50, llegando a superar a los del estado, pues éstos no sólo no habían aumentado, sino que hasta habían disminuido como se puede colegir del siguiente cuadro.

EDUCACIÓN SECUNDARIA Y ESPECIAL EN EL ECUADOR 1939 – 1962					
AÑO	COLEGIOS DEL ESTADO	%	COLEGIOS PARTICULARES	%	TOTAL
1939	32	68	15	31.9	47
1951	145	59.2	100	40.8	245
1958	114	45.7	135	54.2	249
1962	132	40.4	194	59.5	326

Fuente: *Historia de la Acción Clerical en el Ecuador de Oswaldo Albornoz 1963.*

Para Albornoz (1963:268), esta expansión de la educación particular religiosa, sobre todo a nivel secundario, se explica porque los colegios son aún más rentables que las escuelas de primeras letras de las ciudades, ya que sólo están al alcance de los sectores sociales de buena situación económica. Además, porque políticamente son también más importantes por presentarse para una mejor labor proselitista que permita dirigir los espíritus de los jóvenes hacia los fines perseguidos por la Iglesia Católica. Desde su visión marxista, Albornoz critica la "intromisión" clerical en la educación, asociándola con grupos conservadores y fascistas, y con la formación del magisterio a través de institutos normales encargados de impartir formación intelectual y moral basada en los principios de la filosofía cristiana, de la teología católica y en las experiencias científicas y pedagógicas (Últimas Noticias, noviembre 17 de 1961).

Como se ha dicho, existe muy poca información documentada sobre la educación religiosa de mujeres de clase media en los años 1950 y 1960 en Quito. Al parecer, la

inestabilidad política y económica que vivía el país, incidió en la política educativa, llevando la atención a otras dimensiones de la vida de la nación. Esta circunstancia se repite en gran parte de los países latinoamericanos, influenciados por la posguerra y orientados hacia el desarrollismo. A ello se debe sumar la falta de sistematización de las estadísticas o la poca importancia que dieron las instituciones a la conservación de la documentación.

El Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador, en su Departamento de Estadística, mantiene registros sistematizados muy generales de los años 50 y 60, según los cuales existieron en Quito alrededor de 120 colegios femeninos y mixtos entre fiscales, particulares laicos, particulares religiosos y municipales, creados o en funcionamiento entre los años 1937 y 1972. El 13,33%, es decir 16 de esos colegios para mujeres, fueron privados católicos, con horario matutino y proveyeron de educación a la clase media, ya que funcionaban en base del pago de una colegiatura.

El ambiente pastoral introducido en las universidades católicas y el hecho de incluir ética y cultura religiosa, insertando la teología dentro de los currículos; así como las prácticas y el currículo de los colegios católicos, que incluían la participación en rituales como la asistencia diaria a misa, la confesión, la preparación para la primera comunión y la confirmación, eventos que se celebraban con especial interés y dedicación al aprendizaje de la doctrina cristiana, transmitieron concepciones y representaciones en base de normativas icónicas y verbales, cayeron dentro de la categoría de formadoras de estructuras valorativas, además de las estructuras del conocimiento de las educandas. (Ossenbach, 1997)

(www.tau.ac.il/eial/X_1/ossenbach.html, consultada en noviembre 9 de 2007).

En cuanto al contenido de su enseñanza, el colegio católico estuvo diseñado para educar y formar a sus alumnas dentro de la cultura religiosa, en el plano de una obligación incontrastable que las lleve a alinearse en forma individual y colectiva con el pensamiento de la Iglesia y sus normas.

El concepto de colegio católico, expresado por una religiosa educadora, deja ver que el propósito de la educación fue transmitir e interiorizar en los estudiantes, en forma metódica, una “realidad” basada en principios religiosos:

... el lugar de formación integral mediante la asimilación sistemática y crítica de la cultura con referencia explícita y compartida por todos los miembros de la comunidad educativa a la concepción cristiana de la realidad. Jesucristo y los

principios evangélicos constituyen las normas educativas, las motivaciones interiores y al mismo tiempo las metas finales de su labor” (Martínez;1979:6),



*Día de la primera comunión impartida por el Cardenal Carlos María de la Torre
Colegio Cardenal Carlos María de la Torre
Niñas vestidas de ángeles. Mayo 1960.*

Para concluir debo señalar que el análisis hecho sobre la educación permite mirarla como un campo de fuerzas con actores bien definidos como la educación laica y la educación religiosa, que buscaron ocupar un lugar hegemónico durante el período revisado y captar la preferencia de la sociedad a través de la enunciación de los valores ofrecidos, tanto laicos como católicos en base de sus propias visiones sobre la educación y de otros elementos relacionados con el capital cultural.

Además, se confirma la poca cantidad de estudiantes mujeres que accedieron a la educación superior en el mismo período.

La regulación de la sociedad y de la educación en particular se instrumentó desde la Iglesia de forma institucional a través de su estructura jerárquica, por ello, el siguiente capítulo está dedicado al análisis de las normas emitidas por la Iglesia en el período 1950 – 1969, resaltando aquellas que contienen consideraciones especiales para la mujer, con la finalidad de determinar las implicaciones de vivir inmersas en una cultura religiosa en cuanto a relaciones de género. La normativa a revisar se encuentra delineada básicamente en el Boletín Eclesiástico.

A continuación se detalla un listado de los colegios femeninos católicos fundados en esa época:

COLEGIOS FEMENINOS RELIGIOSOS PRIVADOS CREADOS DESDE 1937 HASTA 1972, EN QUITO			
No.	NOMBRE	FECHA CREACIÓN	PARROQUIA
1	SAGRADOS CORAZONES DE RUMIPAMBA	26/02/1937	SANTA PRISCA
2	SAGRADOS CORAZONES CENTRO	26/10/1937	SAN ROQUE
3	MARIA AUXILIADORA	17/07/1940	SAN BLAS
4	SANTO DOMINGO DE GUZMAN	18/09/1943	SAN BLAS
5	SANTA MARIA EUFRASIA	06/10/1945	EL BATAN
6	NUESTRA MADRE DE LA MERCED	12/08/1948	SAN BLAS
7	LA INMACULADA	09/08/1949	SAN BLAS
8	HOGAR COLEGIO LA DOLOROSA	12/09/1953	EL BATAN
9	SANTA MARIANA DE JESUS	17/08/1955	SAN BLAS
10	SAN FRANCISCO DE SALES	27/09/1955	SAN BLAS
11	CARDENAL SPELLMAN FEMENINO	27/09/1960	SANTA PRISCA
12	LA PRESENTACION	05/09/1967	SANTA PRISCA
13	LOS PINOS	09/12/1968	LA CONCEPCION
14	FRANCISCA DE LAS LLAGAS	26/09/1969	LA GASCA
15	LA PROVIDENCIA	14/01/1972	SAN ROQUE
16	CARDENAL DE LA TORRE	08/08/1969	SANTA PRISCA

Fuente: Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador

Capítulo III

El discurso de la Iglesia Católica

En este capítulo se analiza el discurso de la Iglesia Católica, dentro de la cual los agentes son sujetos de disposiciones duraderas y transferibles, originadas en estructuras organizadoras de prácticas y representaciones. En este caso, la Iglesia como estructura organizadora, puede ser vista desde Bourdieu (1989:94) ya que sus disposiciones pudieron haber sido inculcadas en los y las estudiantes reproduciendo un esquema de dominación que pudiera subyacer en la valoración hecha desde la Iglesia de un modelo de mujer “virtuosa”, a través de la construcción del habitus y a la existencia de una violencia simbólica en las relaciones de género desarrolladas en la cotidianidad.

A través de la revisión del discurso de la Iglesia Católica y su normativa que se recoge en el Boletín Eclesiástico de la época, nos adentramos en la cultura religiosa presente en la generación de mujeres quiteñas, de clase media, durante las décadas 50 y 60. El análisis del Boletín Eclesiástico en lo referente a su misión formadora de la cultura católica y sus diferentes campos de acción, nos lleva a comprender cuál fue la representación de la mujer en un ambiente de intensa militancia religiosa, como resultado de un mensaje poderoso absorbido por un significativo segmento de la sociedad quiteña que se mantuvo adscrita a los lineamientos de la Iglesia, a pesar de los importantes cambios y rupturas en cuanto al rol social de la mujer.

Estos cambios se hicieron manifiestos en el discurso mismo de la Iglesia Católica, como aquel consignado en el Boletín Eclesiástico de 1946, en el que el Papa Pío XII, en alocución dirigida a las jóvenes de la Acción Católica de Italia, menciona el reconocimiento de una “nueva condición social de la mujer” debido, en gran parte, al desarrollo de la industria y al progreso de la modernidad que se vivió aun en la época de guerra.¹

Fuller (1993) establece que las mujeres de clase media en el Perú, a inicios de los años 50 ingresaron masivamente a los espacios públicos, lo cual causó una gran revolución, especialmente en el mundo de las representaciones de la femineidad; mientras que por otro lado, por cierto minoritario, tuvo lugar una reafirmación del modelo tradicional de mujer. La perspectiva de Fuller nos coloca frente a un gran

¹ Discurso del Papa Pío XII dirigido a los jóvenes de la Acción Católica de Italia. Boletín Eclesiástico de 1946.

número de mujeres de clase media que se veían a sí mismas como individuos autónomos, capaces de crearse un juicio propio sobre el medio en el que se desenvuelven; mientras que ciertas actitudes y comportamientos de otras mujeres podrán relacionarse con el Marianismo como fenómeno social (Stevens, 1973).

El discurso de la Iglesia fue hecho para normar la cotidianidad y podemos tratarlo como un campo de relaciones de género explícitas y tácitas, enfocado a través de Scott para mirar los símbolos y mitos culturales, los conceptos normativos expresados en la doctrina católica y en el ámbito educativo.

El Boletín Eclesiástico

El Boletín Eclesiástico, órgano de orientación e información de la Arquidiócesis de Quito, cuya primera edición se puso en circulación en nuestro país el 1 de diciembre de 1893, ha venido cumpliendo hasta hoy la función de comunicar los pronunciamientos de la Iglesia católica en el ámbito universal, nacional y local y de establecer los postulados de la Iglesia como comunidad.

En el Boletín Eclesiástico, desde los distintos niveles jerárquicos de la Iglesia Católica, se abordan temas dirigidos a grupos específicos, algunos de los cuales se repiten sistemáticamente al igual que los grupos sociales destinatarios de los mensajes. Luego de una revisión detallada de los ejemplares del Boletín emitidos entre los años 1950 y 1969, encontramos reiteradamente mensajes dirigidos a los educadores, a los padres de familia, a los seglares, a las organizaciones femeninas católicas, a la juventud cristiana, a las autoridades de escuelas y colegios, a la mujer católica, etc., mientras que los temas giran, en gran medida, en torno a la educación católica, cultura cristiana, el laicismo, la moralidad pública, la masonería, el socialismo, el comunismo y otros, delimitándose así los grupos objetivo y las temáticas de interés e incidencia del discurso de la Iglesia Católica.

La Iglesia Católica quiso demostrar apertura ante la transformación del elemento femenino y sus nuevas formas de vida y ante su incorporación a casi todas las profesiones y al mundo laboral. También en el Ecuador, muchos cambios parecen coincidir con las tensiones sociales y contracción económica ocurridas a mediados de los años 50, que obligaron al Estado a tomar ciertas medidas para procurar el desarrollo, mejorar la economía y ampliar los servicios, permitiendo mayor presencia femenina en

el trabajo y afirmando una economía de corte capitalista, dependiente de la economía y mercado internacionales (Ayala, 1991:109).

En Quito durante la segunda mitad de de la década de los cincuenta se concentró el crecimiento urbano y mercado interno de la región gracias a la expansión del aparato estatal y de la administración pública. De esta manera se ampliaron considerablemente los estratos medios que vinieron a llenar la necesidad de cubrir las actividades comerciales, administrativas y de servicios, generando fuentes de trabajo para la clase media con un mayor ingreso de mujeres a las actividades productivas, asociado a un período de progreso para la nación que coincide con el boom del banano.

Ante esta evolución de la mujer, que trajo cambios sustanciales en las condiciones sociales y económicas, la Iglesia no se declaró contraria, pero sí manifestó preocupación por los peligros y las consecuencias para la moral, sobre todo en cuanto a ruptura de las costumbres y prácticas religiosas.²

Frente a la presencia de la mujer en el campo laboral se habló de la igualdad entre hombre y mujer pero para la Iglesia esta paridad, como fundamento de la estructura social de los 50, era “ilusoria” y por tanto la reconoció en términos de:

...dignidad, valor, honor y aprecio, pero no en todo a la par. Ciertas dotes, inclinaciones y disposiciones naturales son propias exclusivamente, del hombre o de la mujer, o se les atribuye en grado o valor diversos, unas más al hombre, otras más a la mujer, del mismo modo que la naturaleza les dio también distintos campos de actividad (Boletín Eclesiástico No. 1, 1946:14).

Entre los grupos receptores del mensaje de la Iglesia en defensa de la familia cristiana, estuvieron las jóvenes italianas de la Acción Católica, a quienes se inculcó que la inocencia debía ser preservada, especialmente, en las mujeres. La Iglesia se preocupó sobre todo por las jóvenes que consiguieron un trabajo y dejaron el hogar familiar.

Ciertas actividades como cines, deportes, paseos y fines de semana en grupos, se consideraron conspiradoras contra la inocencia. La Iglesia avizó para estas mujeres un gran sentimiento de culpa y una especie de disminución de su capacidad para fundar una familia, así como la posibilidad de que no sean “escogidas” para el matrimonio y menos para el matrimonio eclesiástico.

Todas estas censuras dirigidas al comportamiento de la mujer, para inculcarles vergüenza, culpabilidad, ansiedad, timidez y humillación, según Bourdieu (1998)

² Discurso del Papa Pío XII dirigido a los jóvenes de la Acción Católica de Italia. Boletín Eclesiástico de 1946.

configuran la dominación simbólica visiblemente aplicada a los cuerpos durante las décadas 50 y 60, dentro de estructuras sociales penetradas por la dominación masculina. Al cambio de comportamiento de las mujeres, la Iglesia atribuyó la pérdida de las virtudes de la familia tradicional, relacionándola con la pérdida de los cimientos religiosos y morales, y la pérdida de la fuerza y el honor del pueblo, que pondría en peligro a las instituciones sociales e incluso a la patria (Boletín Eclesiástico No. 1 1946:17).

Se puede ver que el discurso de la Iglesia apela a las sanciones individuales o colectivas para lograr que el comportamiento de las mujeres se mantenga en los límites socialmente constituidos y afianzados desde la cultura tradicional en fuertes creencias y prácticas. Estos atavismos se explican desde Bourdieu (1994:95) cuando afirma que el orden social descansa en los cerebros y en los habitus.

Así mismo, Bourdieu explica que el organismo (la Iglesia), en cuanto apropiado por el grupo y acorde de antemano con las exigencias del grupo, funciona como materialización de la memoria colectiva reproduciendo en los sucesores las adquisiciones de los antepasados.

Vemos que la Iglesia, ante una aparente disminución de la fe, analizó aquella de los jóvenes italianos de los años 50 y la contrastó con la de sus padres y abuelos basada en profundas tradiciones. Como resultado, la Iglesia decretó “la educación en la fe viva” como estrategia para influir en los niños y jóvenes, retrotrayendo las poderosas raíces religiosas del pueblo italiano y su sentimiento católico.³Cabe aquí señalar la afirmación de Bourdieu en el sentido de que el habitus es capaz de inventar, en presencia de nuevas situaciones, medios nuevos para cumplir las antiguas funciones.

Los educadores católicos como instrumento de continuidad

Cuando la Iglesia se dirigía a los educadores, se refería a aquellos que impartían educación religiosa. Estos por fuerza habían de diferenciarse de aquellos que, por no ser educadores católicos, eran calificados en el Boletín, con la calidad de “instructor”, atribuyéndoles una categoría distinta (Boletín Eclesiástico No. 9,1950:458).

El educador católico fue considerado colaborador directo de la obra de Dios y de la Iglesia. El Papa Pío XII durante el Segundo Congreso Nacional de la Unión Católica

³ Discurso Papa Pío XII a las jóvenes de la Acción Católica de Italia. Boletín Eclesiástico de 1946.

Italiana de Profesores de Enseñanza Media, traducida al español y transcrita literalmente en el Boletín Eclesiástico de 1950, expresó el propósito de la Iglesia de orientar la educación y afirmó el rol decisivo del educador y la escuela para influir en el pensamiento de otros.

...Reconociendo en la escuela el poderoso valor formativo de las conciencias, algunos estados, regímenes y movimientos políticos, encontraron en ella uno de los medios más eficaces para ganar a su partido multitud de prosélitos, de los cuales precisaban para hacer triunfar determinada concepción de la vida (Boletín Eclesiástico No. 11; 1950:488).

Para el maestro católico la tarea de educar se enfocó con la magnitud de un compromiso con la ideología cristiana y con la necesidad de educar más allá de los preceptos, con el ejemplo de vida. Estos maestros desempeñaron el papel de guardianes de una fidelidad conscientemente mantenida al principio de continuidad y regularidad.

Las mujeres que pasaron de ser alumnas a ser maestras de la misma institución, son un ejemplo de la continuidad que tuvieron los procesos educativos católicos, al emplear a aquellas que se ajustaban al perfil del maestro católico y cuyas referencias estaban dadas por el comportamiento demostrado durante los años de su educación.



Srta. Gladys Ruiz
Ex alumna, Profesora corte y bordado
Fuente: Boletín Bodas de Plata,



Srta. Gladys Vallejo
Ex alumna, Profesora ayudante
Colegio Técnico La Dolorosa, 1940 – 1965

Pero la continuidad no se daba únicamente por hechos como éste, sino porque en la práctica se exponía a las alumnas a referentes o modelos de representación encarnados

por estas alumnas especiales que pasaban a formar parte del profesorado, es decir que eran ascendidas en la escala jerárquica dentro de la institución.

La familia católica regulada desde la Iglesia

La regulación de las familias católicas por parte de la Iglesia pasaba por señalarles sus deberes y derechos. Entre los deberes estaba el de mantener la santidad de la familia y dar cuenta primero a Dios y luego a la sociedad. La Iglesia, a través del Papa Pío XII, recalcó que la familia era la célula fundamental de la sociedad humana y asignó a la madre el rol de corazón de la familia; y al padre el de cabeza de la familia, delineando lo que debía ser la estructura familiar.⁴

Algunos de los lineamientos emitidos por la Iglesia, dirigidos a normar el desenvolvimiento de las familias tanto en lo público como en lo privado, se pueden apreciar en el siguiente fragmento:

El bien común, debe ser diferenciado de lo que es, aparentemente, el bien común y fundamentarse en valores tales como: la indisolubilidad del matrimonio, la protección de la vida antes del nacimiento, la habitación conveniente para la familia normal, no con pocos, o sin hijos, sino más numerosa; la seguridad del trabajo; el derecho de los padres sobre los hijos ante el Estado, y por consecuencia, los derechos de los padres católicos a la escuela católica; las condiciones de la vida pública y particularmente una moralidad pública tal, que las familias y sobre todo la juventud, no se vean en la certeza moral de padecer la corrupción (Boletín Eclesiástico No. 1,1952:6).

En cuanto a los deberes, según la Iglesia, las familias debían mantener el hogar como un santuario, al interior del cual se debía respetar la jerarquía “natural” entre sus miembros. La sociedad cristiana, debía reivindicar su derecho a la fe y a la estabilidad de la familia, reclamando la sociedad garantice la libertad para hacerlo.⁵

Mensajes como estos, dirigidos específicamente a las familias católicas, afianzaron la forma duradera y sistemática de principios adquiridos generadores de percepciones y acciones (habitus) y que permite a la estructura que lo produce, gobernar la práctica. Aunque los agentes tienen sus propios pensamientos, estos pensamientos se enmarcan

⁴ Discurso pronunciado por el Papa Pío XII ante un grupo de padres de familia franceses, Boletín Eclesiástico de 1952.

⁵ Discurso pronunciado en la audiencia concedida por Pío XII en Castelgandolfo a los participantes en el Congreso del Frente de la Familia y de la Federación de Asociación de Familias Numerosas. Boletín Eclesiástico de 1952.

dentro de los límites que marcan las condiciones particulares de su producción (Bourdieu, 1989).

El Papa Pío XII, en audiencia concedida en Roma (1952) a los participantes del Congreso del Frente de la Familia y de la Federación de la Asociación de Familias Numerosas, manifestó que la institución social de mayor interés para la Iglesia era la familia.

La Iglesia dejó entrever su condicionamiento de apoyo a las familias católicas en base de una suerte de afiliación. En su discurso, Pío XII delineó una especie de red de pertenencia de las familias católicas que les aseguraba el derecho de recibir ayuda de la Iglesia frente a la crisis de la vivienda y la desocupación durante los años de la Segunda Guerra Mundial, proclamando la necesidad de reglamentar un salario familiar suficiente a fin de que la madre no se vea obligada a buscar trabajo fuera de casa.

Por medio de mandatos explícitos, la Iglesia asignó claramente a la mujer el rol de eje en la interacción familia – educación, para aseguramiento de la cultura católica.

...Trabajar en favor de la escuela y la educación religiosa, he aquí también una preciosa aportación al bien de la familia, como lo es asimismo promover en ella una sana naturalidad y simplicidad de costumbre, reforzar las convicciones religiosas, desarrollar en torno a ella un aura de pureza cristiana” (Boletín Eclesiástico No. 2, 1952:55).



Directorio del Comité de Padres de Familia Pro – Bodas de Plata del Colegio Técnico La Dolorosa junto al Capellán del Colegio, 1965.

Los comités de padres de familia de los colegios católicos, tenían una activa participación en todos los eventos sociales, culturales, cívicos y religiosos, con un alto grado de colaboración que daba muestras de su especial adhesión al sistema de educación.

Otro punto que tiene que ver con la vida de las familias y su relación con la Iglesia fue la recomendación de “tener los hijos que Dios les dé”.

El fin primario del matrimonio es estar al servicio de la vida, nuestra principal complacencia y nuestra paternal gratitud se dirigen a aquellos esposos generosos que, por amor de Dios y confiando en Él, sostienen animosamente una familia numerosa (Boletín Eclesiástico No. 2,1952:59).

No obstante, la regulación de la prole fue aceptada por la Iglesia a través de la utilización de un método abalizado por la ciencia y que parecía ser seguro. Este acomodarse de la normativa de la Iglesia, evolucionando a través de la historia para repensar su hegemonía sobre las costumbres sociales (Herrera, 1999) le llevó a transigir incluso en un tema especialmente sensible como el control de la natalidad.

El tema de la iniciación sexual en los colegios fue especialmente combatido por la Iglesia. Los padres de familia de todos los países fueron llamados a unirse bajo la dirección de sus obispos para censurarla junto con libros, escritos y artículos escritos sobre el tema, por considerarlos perturbadores para la infancia, la adolescencia, los novios y aun los jóvenes esposos, violando el secreto y el “misterio” de la intimidad conyugal, animando los instintos más bajos del hombre y otorgando a la sexualidad, mayor importancia de la conveniente.⁶

En ese momento, como hemos podido ver, el tema sexual implicó códigos éticos diferentes para hombres y mujeres. Dentro de una división de esferas morales, la ligereza de la mujer en su conducta sexual era una mancha contra su honor y el de su grupo, mientras que en el caso del hombre se trataba solamente de una falta que no caía sobre él sino sobre la honra de la mujer agraviada y de su familia (Fuller, 1983:242). La Iglesia Católica se opuso a que estos temas fueran discutidos al interior del ámbito educativo y consiguió que muchos padres de familia le ayudaran a hacer perdurables las percepciones genéricamente divididas de la sexualidad.

De esta manera, los padres de familia cristianos recibieron un mensaje combativo, dirigido sobre todo a las mujeres, para que inspiradas en la imagen de la Virgen María, se opongan a las campañas de iniciación sexual.

...con el poderoso concurso de todas las mujeres y madres católicas, para combatir conjuntamente, sin timidez ni respeto humano, a fin de cubrir y detener estas campañas (Boletín Eclesiástico No. 1; 1953:314).

⁶ Discurso pronunciado por el Papa Pío XII ante un grupo de padres de familia cristianos, Boletín Eclesiástico de 1953.

Este supuesto papel fundamental de la mujer para detener el tratamiento de temas sexuales en el ámbito educativo, obedeció a un sistema de género que utilizó al Marianismo como instrumento prescriptivo útil para afianzar las diferencias entre hombre/mujer en esa época.

En el mismo año de 1953 la Arquidiócesis de Quito, a manera de réplica del discurso papal que se reseña líneas arriba, publicó en el Boletín Eclesiástico un mensaje dirigido a los padres de familia de su jurisdicción, en el cual se señaló el sagrado e ineludible deber que tenían los padres de educar a sus hijos en la doctrina de Cristo. La prohibición de la Iglesia de enviar a los niños católicos a escuelas heréticas, dirigidas por protestantes; o escuelas mixtas, en la que se admitía a niños y niñas católicos y no católicos; o a las escuelas neutras, en las que existía ausencia total de educación religiosa, fue categórica. Estos planteles, según la Iglesia, eran un peligro para la integridad de las costumbres, pero sobre todo, para la fe:

...¿Qué poderosas razones podrían aducirse aquí, en Quito, para permitir que los jóvenes católicos concurran a institutos no católicos? (Boletín Eclesiástico No. 1-3, 1953:318)

Esta pregunta se hizo el Obispo en su mensaje a los padres de familia, advirtiéndoles sobre el engaño de los bienes materiales ofrecidos por los colegios abiertos por los protestantes, y aun más, anunció excomunión, al tenor del canon 2309, 4, del Código de Derecho Canónico, para quienes entregaran a sus hijos para que sean instruidos en alguna religión no católica.

En referencia a las escuelas mixtas, aquellas que indistintamente recibían niños y niñas, católicos y no católicos y ofrecían algunas ventajas académicas, el Obispo previno a los padres, indicando que el beneficio de aprender algún otro idioma carecía de valor si implicaba la pérdida de la fe para sus hijos.

Educar conjuntamente a niños y niñas, según la cita que hiciera el Obispo era “erróneo y pernicioso” y no se compadecía con los dictámenes de la pedagogía. Por tanto, se emitió la siguiente regulación: “...queda prohibida la concurrencia de niños y niñas a planteles mixtos de educación” (Boletín Eclesiástico No. 1-3, 1953:318).

El punto más álgido considerado por la Iglesia en torno a los planteles educativos, fue el tratamiento de las escuelas neutras o laicas, pero no por razones de principios, sino porque su existencia evidenció la incapacidad de la Iglesia para proveer de

educación católica a todos sus fieles. En este sentido, la Iglesia dejó abierta la posibilidad de que jóvenes católicos pudieran asistir a estas escuelas neutras, bajo circunstancias especiales y salvaguardando la posibilidad de “contagio” (Ibíd.) repitiendo así lo dictaminado por León XIII en 1880, pero traído 70 años más tarde por el Arzobispo Carlos María de la Torre, en su discurso a los padres de familia quiteños, en señal de absoluta vigencia.

Los padres de familia católicos fueron llamados a sintonizar la educación de sus hijos con los lineamientos expresados con severidad por la Iglesia, en función de alertar en los jóvenes la conciencia a la realidad de un Dios creador, juez y vengador, en una trama compuesta de castigos, recompensas, deberes, cumplimiento y fortalezas, infundidos en buena parte desde la educación.

El hecho de que por precepto constitucional, se declare a la educación laica como la educación oficial del Ecuador, fue “inconcebible” para la Iglesia, dado que los habitantes ecuatorianos se declaraban católicos en su gran mayoría.

Las rentas provenientes del Estado para apoyar la educación tanto de entidades laicas como religiosas, fue vista como un campo de disputa por la Iglesia, la cual declaró que existía inequidad entre lo entregado a los colegios católicos y los colegios laicos. Sobre la base de esta denunciada inequidad y la imposibilidad financiera de atender a todos los estudiantes, la Iglesia otorgó su dispensa para que los padres católicos puedan enviar a sus hijos a escuelas neutras o laicas, previa la toma de ciertas cautelas consignadas en el Código de Derecho Canónico.

Las cautelas comprometieron el celo vigilante de los padres de familia para evitar que la doctrina católica sea ofendida en los planteles laicos y para reforzar la instrucción en la fe de sus hijos, con la asistencia semanal al catequismo siempre disponible en las iglesias (Boletín Eclesiástico No 1960:) Inclusive, en muchos casos, los estudiantes de colegios laicos vivieron al interior de sus familias un ambiente religioso que orientó su pensamiento y forma de vida.

La Iglesia organizó a las familias utilizando la figura de asociaciones y movimientos bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica, “en procura de conocer, vivir y defender los fines y riquezas naturales y sobrenaturales del matrimonio cristiano” (Boletín Eclesiástico No. 7-9, 1960:680).

Es así como el Movimiento Familiar Cristiano, aprobado para su funcionamiento en toda la república por el Arzobispo Carlos María de la Torre, puso en práctica una estructura estatutaria para normar a los matrimonios católicos reunidos en agrupaciones llamadas “círculos matrimoniales” y “equipos de matrimonios”, los cuales mantenían reuniones periódicas en las diferentes casas de sus miembros para dar lectura al evangelio y sugerir alguna acción práctica. De esta manera, la Iglesia intensificó la vida comunitaria y el apostolado familiar.

Este movimiento instruyó a matrimonios que trabajaron luego en la divulgación de la espiritualidad conyugal y la cultura cristiana al interior de los hogares católicos para neutralizar el avance de las inquietudes propias del mundo moderno.

La Iglesia preconizó que “...la familia sin Dios es divorcio, libre amor, abortos, descuido de los hijos y crímenes de toda especie” (Boletín Eclesiástico No. 7, 1960:683).

El Movimiento Familiar Cristiano, que tuvo presencia en el Ecuador y en varios países latinoamericanos, actuó bajo la premisa de educar a los miembros de la comunidad a través de la socialización de los valores y prácticas dictadas por la Iglesia para transformar las relaciones humanas e influenciar las instituciones y las estructuras (Ibíd.).

Al parecer la Iglesia necesitó de las familias y del habitus cristiano católico para reactivar su sentido objetivado como institución, a través de la inculcación y apropiación colectiva de su imaginario para conseguir reproducirse bajo la forma de disposiciones duraderas que son condiciones para su funcionamiento (Bourdieu, 199: 99).

El discurso de la Iglesia Católica y la mujer

Durante los años 50, la Iglesia registró la participación de mujeres en organizaciones para ejercer su representación, calculándose en más de treinta y seis millones de mujeres católicas las inscritas en organizaciones que conformaban la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas.

Esta organización, que contó con un estatuto consultivo ante el Consejo Social y Económico de las Naciones Unidas de la UNESCO, de la FAO, de la OIT, de la UNICEF, del Consejo de Europa y de la Organización de Estados Americanos, fue un

eco de los planteamientos de la Iglesia ante diversos foros de opinión, estableciendo su pensamiento sobre “el desarrollo de la personalidad de la mujer y la misión que ésta debía cumplir en el mundo entero” (Boletín Eclesiástico No. 10,1957:438).

Esta nueva visión de la Iglesia sobre la participación de la mujer la llevó a aceptar que la mujer estuviera inserta en el concepto de desarrollo. No obstante, señaló que esta promoción constituía un problema, al formar parte de las agendas de organizaciones femeninas internacionales con tendencias como la marxista, protestante o neutra, de las cuales debía separarse la mujer cristiana.⁷

En ese momento, la Iglesia Católica dejó en claro que quería estimular a la mujer para que accediera al trabajo, pero al mismo tiempo señaló directrices para su conducta. Por tanto, aunque la Iglesia condenó el hecho de que hubiera mujeres sometidas, víctimas de la miseria o de la ignorancia, enfatizó que su promoción debía ser hecha en estricto apego a los lineamientos cristianos.

Así, se requirió que las mujeres dentro de una civilización con nuevos principios y prácticas, mantengan una relación de dependencia con la Iglesia y rechacen elementos como el cine, la novela y el teatro, ya que según la ideología de la Iglesia, la función de la mujer en la década de los 60, debía desarrollarse alrededor de actividades como la asistencia, la educación y la caridad, a través de su presencia en la vida familiar, cívica y social.⁸

Por medio de alocuciones pontificias, las mujeres católicas recibieron lineamientos concretos que debían poner en práctica en el desarrollo de su cotidianidad, tanto en el ámbito familiar como en el de trabajo.

Según Scott(1990), la cotidianidad, campo de relaciones de género explícitas y tácitas, nos permite enfocar los símbolos y mitos culturales que tienen representaciones múltiples; los conceptos normativos expresados en doctrinas religiosas, científicas, educativas, políticas y legales que asignan categoría al significado de varón/mujer o masculino/femenino; las instituciones y relaciones de género como la familia, el mercado de trabajo, las instituciones educativas y la política; la identidad, donde se

⁷ Boletín Eclesiástico de 1957. Discurso del Papa Pío XII al XIV Congreso Internacional de la Unión Mundial de las Organizaciones Femeninas Católicas, bajo el título “Sentido cristiano de la llamada promoción de la mujer en la vida moderna.”

⁸ *Ibid.*

destacan los análisis individuales, pero existen también tratamientos colectivos para tratar la construcción de identidad genérica en grupos.

Este análisis que vincula los conceptos género – poder, nos plantea un cuestionamiento sobre las relaciones de género en las décadas 50 y 60 y la posibilidad de que el discurso de la Iglesia se haya enmarcado en el apoyo a ese esquema, con intencionalidad o sin ella, a través del adoctrinamiento y normativa viabilizado por las instituciones educativas y las familias, para finalmente incidir o ser parte de la identidad de género que en algunos casos fue adversa a la libertad de las mujeres y a la real posibilidad de desarrollarse en la medida de sus capacidades.

Luego de la masiva presencia de la mujer en el ámbito del trabajo fuera de casa, la Iglesia le reconoció su derecho al trabajo para cubrir sus necesidades y alcanzar su independencia económica, pero sin descuidar el hogar, los hijos y el apoyo al esposo. Para ello, la mujer debía usar su “fortaleza espiritual” y vencer su fragilidad física.

Encontramos entonces que la “doble jornada” si bien no fue instituida, al menos fue alentada desde la Iglesia misma, aunque se sabe que la mujer de clase media contaba, en la mayoría de los casos, con ayuda del servicio doméstico o de otras mujeres, como madres o hermanas, que la apoyaban con el cuidado de sus hijos. En todo caso, las mujeres que había ingresado al mercado de trabajo en los sesenta, lo habían hecho sin que exista un replanteamiento de la división sexual del trabajo y de la jerarquía de los géneros en la familia (Fuller, 1993:42).

La doble jornada analizada por Fraser (1997) en la crítica que realiza a la obra de Pateman sobre el contrato social - sexual, más allá de las relaciones diádicas amo-súbdito, pone de relieve las desventajas laborales para las mujeres.

El beneficio desproporcionado de los empleados de tiempo completo con pocas responsabilidades domésticas, usualmente hombres, frente a las amas de casa, empleados de medio tiempo o de tiempo completo, para quienes cumplir con sus responsabilidades resulta especialmente oneroso, casi todos ellos mujeres (Fraser, 1997:304)

El origen divino del hombre y de la mujer, a decir de la Iglesia, había sido soslayado o desechado por el ateísmo del mundo moderno, la idea de Dios había sido reemplazada por el poder de la ciencia y de la técnica, amenazando el papel de la mujer, más que del hombre, en lo personal y social.

La mujer, por sus disposiciones innatas y por la función a la que su naturaleza la destina, está más en armonía con las realidades espirituales; ella las percibe más

fácilmente; las vive más conscientemente, las interpreta y las hace sensibles a los demás, en especial a aquellos que ha de atender como esposa y como madre (Boletín Eclesiástico No. 10, 1957:440).

Aludir a la supuesta condición de espiritualidad superior de la mujer, a su sensibilidad y capacidad de servicio, a la virginidad, en cumplimiento de una vocación religiosa como el mayor signo de elevación de la mujer, puede encajar en el concepto de “eficacia simbólica del mensaje religioso” de Bourdieu (1998) quien nos habla de un inmenso trabajo previo de asimilación que permite la realización de la dominación simbólica y su contrapartida económica, al margen de cualquier coacción física, que opera como por arte de magia, en base de disposiciones registradas a manera de resortes en lo más profundo de los cuerpos.

La imagen de la mujer ideal, exaltada hasta la perfección y encarnada en la Virgen María, fue un modelo para toda mujer católica, una inspiración para responder en cualquier circunstancia, según los cánones de la moral cristiana. En definitiva, el Marianismo sirvió de argumento a la Iglesia para convocar a la mujer a la vida religiosa.

La adoración de la Virgen María pareció estar presente en América Latina de manera especial debido a que las autoridades eclesásticas la habían nombrado su patrona, masificando este culto, relacionándolo con la nacionalidad y utilizándolo como símbolo que compromete a las mujeres a emular este ideal de mujer, poseedor de cualidades como la paciencia, humildad, sacrificio y abnegación para con los hombres de su familia: padres, hermanos, hijos y esposo.

Debajo de la sumisión de la mujer se encuentra la fuerza de la convicción compartida con toda la sociedad, que le lleva a tolerar y perdonar la intemperancia del hombre y su obstinación, ¡porque el pobre no puede evitar ser como es! (Evelyn P. Stevens, 1973).

Si nos fijamos en los resultados prácticos del Marianismo y del confinamiento de las mujeres al hogar, encontramos que la ausencia de ellas en el campo científico, académico, o profesional, en las décadas cincuenta y sesenta fue muy marcada. Fueron pocas las mujeres especialistas en aquellas ramas profesionales habitualmente ocupadas por los hombres debido a una división sexual del trabajo que terminó conculcando los derechos de las mujeres, a cambio de un reconocimiento a sus virtudes y apego a un modelo de representación, para algunas, “obligatorio”.

La Iglesia y la educación laica

Bajo el título “La educación llamada laica es perniciosa”, un artículo publicado en el Boletín Eclesiástico con ocasión de celebrar el cincuentenario de los normales en el Ecuador, la Iglesia católica declaró abiertamente su oposición a la educación laica y a todas aquellas instituciones y formas de pensamiento que la respaldaron:

El Liberalismo, el Socialismo (Comunismo), la Casa de la Cultura (centro de propaganda soviética), todos los establecimientos fiscales (universidades, colegios, escuelas con profesores y alumnos) han elogiado sin juicio ni medida al laicismo en la educación, o sea a la educación sin Dios y, casi siempre, contra Dios (Boletín Eclesiástico No. 4,1951:145).

La Iglesia consideró como el mayor instrumento de la educación laica al maestro laico alguien que, según la redacción del Boletín, por lo general era socialista o comunista o un cristiano renegado que había perdido la fe y vivía fuera de los preceptos de la moral católica; por tanto, era un mal ejemplo para los niños y niñas a quienes transmitiría su pretendido progresismo con sus consejos y lecciones, haciendo uso de textos malos y dictados perversos de alumnos ya “corrompidos”. El Boletín de 1951 denunció que detrás de este comportamiento interesado en el arte, la ciencia y la técnica, había un afán de libertad sin moral y sin temor del castigo de Dios.

El Boletín recoge la existencia de centros de educación laica que impartieron clases de catecismo y de historia sagrada. Un ejemplo de esto es el hecho de que los alumno@s cuyos padres estaban de acuerdo fueron preparados para la Primera Comunión y recibieron este sacramento, en colegios laicos como El Americano de Quito, utilizando para las clases de catecismo e historia sagrada, horas del pensum escolar.

Se aseveró que la educación laica cometía el crimen de “rechazar a Dios” y alinearse con el enemigo de Dios y de los hombres, pues al mismo Satanás se atribuyó la inspiración de los “malos” para fundar la enseñanza laica, “...con este medio criminal, el demonio hace desgraciados a los hombres, no sólo en la vida, sino en la eternidad” (Boletín Eclesiástico No. 4,1951:149).

La XXV Carta Pastoral, emitida por el Arzobispo de Quito, Carlos María de la Torre (1955), al celebrar las fiestas jubilaires de la Dolorosa del Colegio, delineó las estrategias con que los católicos debían oponerse a la educación laica, por tratarse de una injusticia social. Como tal se entendía el hecho de que en el artículo 171 de la

Constitución se consagre el deber y derecho de los padres, o de quienes los representen, a educar a sus hijos; y en el mismo artículo, al final, se establezca a la educación laica como la educación oficial de la nación. La Iglesia advirtió que detrás de esta consideración, se encontraba una odiosa injusticia por parte del Estado, que otorgaba fondos para el funcionamiento de los planteles laicos, en base de las contribuciones de los fieles católicos, mientras que se los escatimaba a los planteles religiosos.

Herrera sostiene que el evento de la devoción a La Dolorosa ocurrido en 1906, fue utilizado por la Iglesia para insertarse en un discurso de cambio y al mismo tiempo mantener el control sobre la transmisión de valores morales y sociales a las nuevas generaciones (Herrera, 1999:390).

Según la Iglesia, la educación laica, el materialismo y el ateísmo eran parte de un mismo problema y debían poner en pie de lucha a los católicos para frenar su avance. Lograr que se cambie la disposición legal sobre la educación laica, fue una exhortación permanente de la Iglesia Católica.

Pero, ¿cómo debían los católicos luchar contra los defensores de la educación laica y lograr la reforma legal correspondiente? Con la oración, en primer término, y luego con la insistencia a los padres de familia sobre su obligación de educar a sus hijos con maestros, libros y métodos católicos. Finalmente, había que llevar a los católicos a demandar, las veces que haga falta, la atención del Estado para la educación religiosa, dotándole de rentas, para que pudieran satisfacer sus necesidades.

Vemos que el tema económico fue una importante preocupación para la Iglesia, probablemente porque el poder y los bienes simbólicos asociados al conocimiento atraviesan el tema de los recursos necesarios para construirlos y a través de ellos, lograr reafirmar la cultura religiosa.

Otro aspecto de interés para la Iglesia fueron las decisiones sobre la educación que reposaban en manos de autoridades como el Presidente, Vicepresidente, Consejos Provinciales y Municipios; por ello la Iglesia instó a los católicos a unirse monolíticamente y trabajar por los candidatos católicos a esas dignidades, de manera de alcanzar la victoria sobre la educación laica. Así, se puso de relieve la importancia del voto de los católicos para asegurar resultados electorales favorables y a través de medidas como éstas, la presencia de la religiosidad en los diferentes estamentos del estado.

La oposición entre educación laica y educación católica se manejó atribuyéndoles símbolos y representaciones contradictorias, basados en la tradición cristiana y mitos de luz y oscuridad, purificación y contaminación, inocencia y corrupción, además de los conceptos normativos que se utilizan para interpretar el significado de esos símbolos, limitando y conteniendo sus posibilidades figuradas. Esta forma de expresar conceptos es propia de las doctrinas religiosas según Scott, y en este caso estaría orientada a copar los espacios del campo en disputa.

La educación cristiana

La educación cristiana – la única verdadera – según el Boletín Eclesiástico (1951), habló de preparar a los educandos para ser dignos hijos de la patria y futuros ciudadanos del cielo. Esta proposición, comprometió además, la agudeza de los educandos para hacer frente a lo “falso” y a lo “malo”.

El régimen escolar, los textos escogidos, los alumnos seleccionados y el maestro sin tacha, fueron los elementos de la educación católica que no debía ser sólo enseñanza, sino formación de costumbres.

El año 1951 fue de gran actividad católica, desde Madrid llegó al Boletín Eclesiástico el Editorial Eclesial “Acción católica en los colegios”, instando al fomento de centros internos de acción católica en los colegios regentados por órdenes y congregaciones. La Acción Católica fue una estrategia de reforzamiento de la educación religiosa que sirvió para preparar una juventud según sus postulados.

La Acción Católica implementó una serie de medidas de control al interior de escuelas y colegios ejercidas por maestros, autoridades y ayudantes. Algunos alumnos eran escogidos para vigilar y delatar a sus compañeros y en base de sus cualidades militantes y eran instruidos por el maestro para liderar la defensa y exaltación de la educación religiosa (Kingman, 1999:351).

El objetivo explícito fue armar una estructura consistente con las fuerzas vivas de la actividad católica en una suerte de seguimiento, implementado en varios países, para asegurar una presencia que se autodenominó “más inteligente”, de la obra educativa religiosa.

A pesar del éxito conseguido por el laicismo y el liberalismo para esa época, en el ámbito local se puede ver la magnitud de la militancia religiosa en el Ecuador de los 60,

a través de las grandes movilizaciones que consiguió organizar la iglesia católica en protesta de una posible “infiltración” del comunismo en el gobierno, con la presencia de varios sectores considerados progresistas e incluso de la prensa en estas marchas anticomunistas” (Ayala, 1991:155).

La dirección espiritual proporcionada en los colegios católicos fue considerada una función eminentemente sacerdotal. Sin embargo, a la luz del Séptimo Congreso Interamericano de Educación Católica, celebrado en San José de Costa Rica (Boletín Eclesiástico No. 3 ,1960:461) la escasez de sacerdotes permitió que religiosos laicales, y aun seculares, fueran aceptados para secundar la obra educativa de la Iglesia, luego de asegurarse que, estas personas cumplieran con las condiciones exigidas bajo instrucciones pontificias. No era raro que los seculares fueran cercanos a la vida religiosa, a los conventos e instituciones educativas católicas; algunos vivían incluso como pensionistas dentro de las comunidades religiosas, ajustados a sus normas de vida, horarios, visitas, etc.



SEÑORA BLANCA SAENZ DE RIBADENEIRA
Seglar fundadora del Colegio Técnico la Dolorosa

Estas personas fueron consideradas insignes miembros de la comunidad y sus virtudes morales fueron exaltadas dentro del plano religioso dentro del cual actuaron y tuvieron desempeños relevantes y reconocidos por la sociedad.

Algunos elementos interesantes con relación a las discusiones que se llevaron a cabo al interior de la Iglesia lo podemos ver en el Congreso de Costa Rica reunido para

debatir en torno al “Resultado de la formación espiritual de los colegios católicos”. Este se organizó en base de comisiones y de asambleas generales que le permitieron subrayar la preocupación de la Iglesia de América por identificar los medios más idóneos a utilizar en la formación cristiana y cultural de la juventud. Esta preocupación, por cierto compartida con el Papa Juan XXIII, acerca de la pérdida de la fe por parte de los jóvenes, se atribuyó a una falta de consistencia en la formación cristiana durante la educación.

Nuevas formas de atraer con suavidad a los jóvenes hacia la práctica de la religión fueron dilucidadas por los congresistas, anotando la inconveniencia de aplicar fórmulas disciplinarias impositivas que pudieran resultar contraproducentes, en lugar de persuadir a los jóvenes del rol cívico y profesional que la Iglesia esperaba que pudieran cumplir con responsabilidad en la vida adulta.⁹ El discurso del Presidente de Costa Rica, Mario Echanda durante el acto inaugural del congreso, seguido por la intervención de su ministro de educación, puso de relieve el apoyo irrestricto del gobierno hacia la construcción de una cultura cristiana en esa nación.

Al Congreso Latinoamericano de Educación Católica asistió una delegación ecuatoriana de educadores religiosos que al igual que los demás asistentes, trajo de vuelta al país la obligación de poner en práctica las conclusiones tendientes a reforzar la idea que la Iglesia tenía en materia de educación. Entre estos estaban los derechos que el estado y la familia estaban en la obligación de respetar; y la idea de que la educación era esencialmente una actividad social y no simplemente individual que debía ser realizada por las tres sociedades en las que nace y vive el hombre: familia, iglesia y estado.

Siguiendo esta dinámica de reuniones clericales que iban marcando el rumbo de la Iglesia Católica, miremos los resultados que se desprendieron del Primer Encuentro Episcopal Latinoamericano, efectuado en el Ecuador, en la población de Baños, en 1966. Al final del encuentro, los obispos congregados llegaron a declarar una “apertura” nacida de algunas reflexiones teológicas, en respuesta a la condición existencial que primaba en nuestro continente.

La educación jugó un importante lugar ocupó en este concilio, junto con la acción social y el apostolado de los seglares, poniendo en evidencia:

⁹ Congreso Latinoamericano de Educación Católica realizado en Costa Rica para debatir sobre el “Resultado de la formación espiritual en los colegios católicos”. Boletín Eclesiástico de 1960.

...la voluntad de adaptar los símbolos litúrgicos, tanto en los textos como en los ritos, a la mentalidad moderna y avanzar hacia una renovación de los instrumentos pastorales; todo esto para hacer frente a los evidentes signos de profundo cansancio originado en las formas individualistas con que la misión pastoral había operado, en base de iniciativas y acciones dispersas” (Boletín Eclesiástico No. 3,1960:446).

Los asistentes a este Encuentro Latinoamericano, inspirados por un espíritu de renovación de la Iglesia nacido a la luz del Concilio Vaticano II, manifestaron su preocupación por lo que llamaron “el grave problema de la educación en nuestro continente”. Allí se estableció la necesidad de difundir a través de la educación la moral y espiritualidad de la Iglesia para lograr una renovación.

La educación cristiana, según el Concilio, debía ser el instrumento que dé continuidad al don de fe recibido en el bautismo, avivando el compromiso de los católicos recibido en la pila bautismal. Para ello, se debía hacer uso de instrumentos propios, de probada efectividad, como la instrucción catequética, que unida a lo cultural y educativo, permitiría a la Iglesia cumplir con su valiosa contribución “civilizadora” a los esfuerzos de la sociedad civil, mediante la formación de una juventud con conciencia social.¹⁰

Parte de la nueva estrategia fue preparar personal adecuado en la metodología catequística moderna y por medio del diálogo y una franca actitud de colaboración tratar de ingresar a instituciones educativas oficiales promovidas por el estado laico.

Además de ofrecer atención espiritual al profesorado seglar, oficial o privado, para llegar a la gente se concedió gran importancia a movimientos juveniles, clubes y centros de jóvenes, combinados con la introducción de medios audiovisuales, e incluso de un nuevo lenguaje. La escuela católica debía ser el centro de confluencia de las preocupaciones educadoras de la familia, de la sociedad y de la Iglesia. “La escuela es el lugar ideal en el que la cultura es inspirada por los valores cristianos” (Boletín Eclesiástico No. 8, 1966:451).

A través de la Declaración de Baños la Iglesia formalizó un llamado a los superiores de instituciones religiosas para mantener un diálogo profundo y sincero con representantes de instituciones educativas no religiosas, tendientes a lograr la extensión de la educación católica.

¹⁰ Primer Encuentro Episcopal Latinoamericano realizado en Baños, Ecuador en 1966.

La titulación de las religiosas y religiosos y una mayor preparación de éstos en técnicas pedagógicas modernas, aseguraría la promoción de la cultura bajo valores cristianos. Los obispos reunidos en Baños, concluyeron en la necesidad de realizar un estudio profundo sobre el rol de la universidad católica de ese momento, con el fin de orientar una urgente renovación radical al interior de sus instituciones.

Bajo este mismo espíritu de renovación de métodos, escribió el Papa al IX Congreso Interamericano de Educación Católica, celebrado en El Salvador en 1966, para referirse a la posición de las fuerzas católicas ante el avance del fenómeno universal llamado “democratización de la enseñanza”. Frente a él la Iglesia pidió a la familia y al estado, unirse con ella para la difusión de la cultura, fundamentada en la presencia de profesores católicos competentes en escuelas públicas, en el diálogo y la colaboración con centros de educación no católicos, así como en una eficiente asistencia social.

Así, podemos ver un espíritu de renovación y una capacidad de la Iglesia Católica para adecuarse a los nuevos tiempos. Sin embargo, el aspecto moral no dejó de tomarse en cuenta.

La moralidad pública

De acuerdo al discurso Papal dirigido a la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas en abril de 1952, la aparición de una nueva moral puso en alerta a la Iglesia. Esta moral llamada “situacional” obedecería a la conciencia y determinación de cada persona en su relación personal con Dios.

Existió el temor de que una autodeterminación estuviera puesta en juego en cada circunstancia, sin apearse a ninguna ley, ni autoridad, comunidad, culto o confesión, dejando por fuera la autoridad competente de la familia, de la iglesia, o del estado y los mandamientos.

El Papa expresó su aprensión debido a que, bajo esta nueva moral, podía cambiarse la fe católica por otros principios dando paso, por ejemplo, al divorcio o la interrupción del embarazo solamente en función de una “decisión personal”.¹¹ Esta nueva moral fue declarada totalmente fuera de la fe y de los principios católicos y se le atribuyó relación con un existencialismo ceñido a la ley natural.

¹¹ Discurso Papal dirigido a la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas en 1952.

Con respecto a esta ética situacional, la Iglesia hizo un llamado a los cristianos a tener una intención y una acción recta en todo momento y a imitar el comportamiento de los mártires católicos que a través de la historia salieron en defensa de la moral.

Según el Papa, la ley moral propugnada por la Iglesia católica dejaba en libertad la iniciativa y la responsabilidad del cristiano, pero sólo una vez que éste había alcanzado la conciencia y la madurez para hacer valer en su vida personal, social y pública, el espíritu y la ley de Cristo.

Sobre la moral y sus lineamientos, hubo algunos artículos del Boletín Eclesiástico dedicados a poner de manifiesto la profunda preocupación de la Iglesia Católica por asuntos como el desnudo femenino y su aceptación dentro de la sociedad moderna.

Las prendas de vestir utilizadas por las mujeres para la práctica de deportes o para la ejecución del ballet como expresión artística fueron consideradas pecaminosas, pues éstas habían evolucionado y permitían que la mujer dejara expuesta una parte de su cuerpo, lo que fue interpretado como falta de escrúpulos “Ningún hombre racional escogerá para esposa a una de esas figuras profanadas ya públicamente por las miradas impúdicas y por los deseos más abominables” (Boletín Eclesiástico No. 3-5; 1954:319).



*Pantalón largo utilizado en clase de educación física.
Colegio Femenino Cardenal de la Torre, 1969.*

Dentro del mismo artículo y como parte del mismo problema social, la Iglesia trató el aumento de la prostitución en América y el comercio de trata de blancas a la luz de

algunas estadísticas. Se denunció que la moral pública estaba siendo atacada por el desnudismo femenino, pero se advirtió que la sociedad reclamaría los derechos de una moral mancillada.

Los vestidos deshonestos, contrarios a las costumbres cristianas, se convirtieron en un campo de lucha para la Iglesia a través de todos sus estamentos. Los directores de escuelas y rectores de colegios católicos de la Arquidiócesis de Quito recibieron del Arzobispo Carlos María de la Torre disposiciones emitidas, mediante circular de la Conferencia Episcopal, para normar las prácticas y exhibiciones deportivas en las escuelas y colegios católicos.

Se prohibió, especialmente a los colegios de señoritas, participar en festivales o torneos deportivos en los cuales el público asistente no pudiera ser vigilado y controlado por las autoridades de los planteles; igualmente, se prohibió la alternancia de colegios de señoritas con colegios de varones, aún si las señoritas y los varones no iban a intervenir en desafíos deportivos, e incluso si los torneos deportivos iban a realizarse sólo entre colegios de señoritas; no se toleraría el uso de trajes deportivos que, según la Iglesia, no fuesen suficientemente decorosos y decentes; consecuentemente, los encuentros deportivos y prácticas gimnásticas mixtas fueron consideradas nocivas para la recta educación de los jóvenes.¹²

La pureza moral de la mujer debía provenir de su fe. La juventud debía rechazar publicaciones, lenguaje, escenas y representaciones ofensivas, valiéndose para ello, de la abstención.

La mujer debe permanecer intacta y darse únicamente a su esposo, para la fundación de una familia, o a Dios proclamar cual su timbre de gloria la vocación sobrenatural y eterna, como escribía San Pablo a los primeros cristianos (Boletín Eclesiástico No. 1,1946:20).

Este fue el marco definido por la Iglesia para el desarrollo de la vida de la mujer: el matrimonio o la vida religiosa.

El discurso Papal se ocupó incluso de la moda. Las mujeres, primero las italianas y luego las de todo el mundo, fueron exhortadas a vestir acorde con la virtud femenina, con higiene y elegancia.

¹² Circular de la Conferencia Episcopal dirigida a los Directores de Escuela y Rectores de Colegios Católicos de la Arquidiócesis de Quito. Boletín Eclesiástico de 1954?

Aunque los muchachos y muchachas fueron instados a practicar la pureza moral y el dominio de sí mismos, el pudor de las jóvenes y su castidad se defendió desde la Arquidiócesis de Quito con especial énfasis.

El pudor es el más precioso y brillante ornamento de la doncella; es el impenetrable escudo que la naturaleza – o para hablar con más propiedad – que Dios Creador ha puesto en sus manos para guarda y defensa de la castidad. Despojada de él, caerá inerme en el poder de los innumerables sátiros que pululan en el mundo (Boletín Eclesiástico No. 4,1950:201).

Los constreñimientos aplicados en el orden moral a las mujeres, tenían la fuerza de una acción colectiva, que según Bourdieu es aplicada por agentes movilizados dentro de un código común para inscribir en los cuerpos las prácticas concertadas y objetivadas por los ajustes desde lo social. Así, los sacerdotes desde sus púlpitos, la jerarquía eclesiástica superior desde sus normativas y adicionalmente los habitantes de la ciudad de Quito durante el período que nos ocupa, descalificaron ciertos comportamientos femeninos y aprobaron otros, haciendo uso de reglas formales y normas no explícitas, pero que coadyuvaron a poner en práctica el habitus católico.

Intervención de la mujer en política

El involucramiento de la mujer, especialmente de la mujer católica, en la consecución de la paz, fue el mensaje central en el discurso pronunciado por el Papa Pío XII en el XIII Congreso de la Unión Mundial de las Organizaciones femeninas Católicas (1952), apelando a la piedad de la mujer, a su tranquilidad como condición esencial de una sana vida femenina.

La Iglesia expresó que la principal beneficiaria de la paz era la mujer, así como la consideró la víctima más vulnerable en tiempos de guerra, especialmente en calidad de viuda, de madre de huérfanos y aun de esclava. Las circunstancias para el hombre eran diferentes, como si él estuviera hecho para la guerra, mientras que para la mujer se pensaban consecuencias físicas y morales desastrosas.

La iglesia demandó de la mujer algo tan complejo como:

La capacidad de apaciguar los odios, unir fraternalmente a los pueblos, remover las causas materiales de los conflictos, como la miseria, la falta de trabajo, los obstáculos para la emigración, y parecidos, es lo que la Iglesia espera de vosotras (Boletín Eclesiástico No. 5,1952:201).

Pero, ¿con qué armas debía la mujer emprender semejante empresa de dimensión colosal? Con su delicado tacto la mujer debía inducir a los hombres a la sobriedad y al espíritu de moderación.

El tema del voto de la mujer se abordó a través de una carta Papal ante una audiencia de mil quinientas religiosas reunidas en París (1955), para celebrar el III Congreso Nacional Francés de la Unión de Religiosas Educadoras Parroquiales. En él se trató el tema titulado: “La religión en la ciudad. Educación del sentido cívico en nuestras obras femeninas” y la relevancia de una nueva tarea para las religiosas: educar en derechos y deberes a las ciudadanas, para que puedan ejercerlos con espíritu cristiano.

En este documento, la educación de la mujer como electora es asumida como un reto impuesto por la vida moderna a la Iglesia, para cuyo efecto las educadoras religiosas debían proveer a las jóvenes de la necesaria información con respecto a sus deberes cívicos. El desinterés de la mujer por los eventos electorales y la abstención de ejercer el voto se leyó desde la Iglesia como un hecho peligroso y de graves consecuencias para el bien común y la sociedad.

La preocupación de las mujeres por participar en lides electorales (como electoras), no debía ser menor que aquella empeñada en virtudes domésticas o profesionales y debía estar fundamentada en una temprana formación (Boletín Eclesiástico No. 10,1956:542).

La Iglesia habló de que la mujer católica tenía una deuda con ella, ya que siempre había recibido protección, exaltación de sus virtudes, protección para su hogar y el de sus hijos; y a cambio esperaba que las legiones de mujeres católicas que asistían a la celebración de los ritos entren en el juego de las democracias modernas, apoyando en las calles y en las votaciones, a los candidatos nacionales o municipales, que garanticen la observación de la moral pública, paren el avance de la corrupción y respeten los derechos “inalienables” de la Iglesia (Boletín Eclesiástico No. 14,1957:519).

En el ámbito local, los deberes cívicos de la mujer católica como ente moral le obligaban a preocuparse de la cosa pública, compartir la responsabilidad junto con los hombres, sobre la suerte de la ciudad de Quito y de la nación ecuatoriana. Tales amonestaciones fueron emitidas en 1957 por una Iglesia alarmada ante los resultados electorales que favorecieron la elección de un alcalde de la ciudad que no pertenecía a

las filas católicas, poniendo en evidencia el ausentismo elevado de las mujeres católicas en las urnas y el voto “equivocado” de otras que prefirieron pronunciarse.

El comportamiento de las mujeres de clase media en esos comicios se interpretó como un quebrantamiento de los principios y una rebelión a los mandatos de la conciencia, propiciado por el envenenamiento de las mentes a través de doctrinas disolventes como el marxismo liberal y laicista. La Iglesia se pronunció en estos términos:

La mujer católica ha sido engañada, se le ha hecho creer que la política nada tiene que ver con la religión, y con este sofisma se ha dominado su impresionante naturaleza y se ha obtenido su voto (Boletín Eclesiástico No. 10, 1958:519).

Las relaciones entre los sujetos individuales y la organización social se dan dentro de procesos de construcción del poder, los cuales pueden ocurrir en el ámbito político. Este es un espacio idóneo, según Scott, para comprender cómo actúa el género. En los párrafos que anteceden, se puede ver el significado que adquirieron las actividades de las mujeres a través de una interacción social concreta con sus líderes religiosos (que en estas circunstancias pasan a ser actores políticos) cuando cuestionan la moralidad de las decisiones electorales hechas por las mujeres.

Este supuesto desatino en el voto de la mujer, expresado como una falta de capacidad para elegir, es una reafirmación de la construcción jerárquica entre hombre y mujer, desde la visión de la Iglesia que visiblemente confiere una categoría inferior a sus decisiones y además “informa” sobre el particular al resto de la sociedad.

Aunque la presencia de la mujer en la política del Ecuador se evidenció en esos días en documentos como manifiestos, cartas públicas, hojas volantes, etc. el papel que ocupó fue secundario y es claro que asumió los límites impuestos en ese campo, según se puede apreciar en hojas volantes distribuidas en Quito por el Comité Nacional Femenino pro Velasco Ibarra durante una campaña presidencial en 1944.

Todos, los hombres y mujeres debemos hacer política, desde el sitio que la Providencia le haya señalado, porque todos debemos buscar el bien común... Ayudemos a los hombres a hacer patria, tenemos conciencia delicada, sentido de nuestro deber... votemos por quien garantice la libertad de enseñanza y fomente las buenas relaciones entre la Iglesia y el Estado (Cartas públicas de mujeres ecuatorianas. Informe final de Investigación, FLACSO, 2009, inédito).

En este y otros documentos las mujeres llaman a participar masivamente a las ciudadanas en los eventos electorales de la nación, pero en calidad de colaboradoras de

los hombres, de complementos idóneos, como marcando espacios diferentes dentro de la política misma, los estelares para los hombres y los subalternos para las mujeres. Lo curioso es que mencionan a la Providencia divina relacionándola con este orden de cosas. Sin embargo, podemos ver que a través de estas acciones también las mujeres comienzan a tener una agencia política.

Nuestra cultura cristiana

La magnífica relación Iglesia – estado que se vivía en el Ecuador a mediados de los 50, es un indicio del ambiente en que se desarrolló la cultura religiosa, con el beneplácito de las autoridades clericales y seculares. Monseñor Carlos María de la Torre, en un discurso pronunciado en el contexto del Congreso Internacional de Cultura Católica por la Paz Mundial, se refirió a este hecho en los siguientes términos: “Loado sea Dios que en esta floreciente república, existe la más sincera, cordial y estrecha unión entre la Iglesia y el estado” (Boletín Eclesiástico No. 4-6,1959:163).

En medio de este ambiente de cordiales relaciones, la Iglesia católica, apostólica y romana, reclamó ser la única verdadera y negó el derecho de existir a otras religiones. Desde la visión de la Iglesia, nuestro país fue un bastión del catolicismo, con una sociedad tradicionalmente religiosa fundamentada en principios y valores cristianos. Teniendo en mente la temible amenaza de la guerra, la Iglesia llamó a los individuos, las familias, la sociedad y la nación a unirse en torno del amor para cimentar la paz, pero un amor sobrenatural y divino, basado en la figura de Dios.

Los voceros de la cultura católica, descalificaron el comunismo y el laicismo, nombrándoles como enemigos de la paz. Un mundo físico y un mundo moral eran el contexto planteado por la Iglesia para los humanos, en medio del cual debían cumplirse las leyes impuestas por Dios, para una convivencia basada en el respeto a la verdad, la práctica de la justicia y el amor al prójimo.

Estas virtudes habían de practicarse al interior de las diferentes sociedades. La primera de ellas, la familia, considerada anterior al Estado, debía fortalecerse en la santidad del matrimonio, en la inviolabilidad del amor entre los esposos y en la obediencia voluntaria de los hijos a las órdenes de sus padres. Se propuso entonces la idea de una familia alejada del adulterio, del divorcio y del desamparo de los hijos.

La introducción de la Ley de divorcio civil promulgada en 1902, dio lugar a una dura contienda entre la Iglesia católica y el estado laico y puso de manifiesto las diferencias hechas entre hombres y mujeres en cuanto al comportamiento y a la moral, pues se dijo que éste era ofensivo para la mujer y el honor de la familia (Moscoso, 1996:69).

La Iglesia reconoció la existencia de diversas clases sociales, explicándolas como un designio del cielo y un reparto diferenciado de dones que debían encontrar en la armonía, concordia y amor fraterno, la clave para lograr el equilibrio entre los deberes y derechos de todos para conseguir la sociedad ideal.

El principio de autoridad y obediencia, robustecido y dignificado por la Iglesia, llamó a los depositarios del poder a respetar su origen divino, siendo justos, misericordiosos, generosos y desinteresados como Dios; mientras que los ciudadanos fueron instados a obedecer a los poderes constituidos, sin resistencia.

A finales de la década de los 60, el Boletín Eclesiástico denunció la existencia de graves problemas socio-pastorales que reflejaron profundas transformaciones de la sociedad contemporánea, tales como: bajo índice de nupcialidad, alto porcentaje de nacimientos ilegítimos, uniones ocasionales, disgregación familiar, acentuación del hedonismo y erotismo, desproporción de los salarios con las condiciones reales de la familia, defectuosa política de vivienda, imposibilidad moral y material de constituir una familia, etc. Nuevas formas de concebir la familia, trajeron consigo el debilitamiento de la educación en la fe, y a decir de la Iglesia, constituyeron un menoscabo para el bienestar de la persona y de la sociedad humana (Boletín Eclesiástico No. 3,1969: 138).

Los cambios sociales derivaron en una disminución demográfica, frente a la cual, la Iglesia blandió la frase de Pablo VI incluida en su discurso ante la ONU en 1965:

Aparece como particularmente dañosa la adopción de una política demográfica antinatalista que tiende a suplantarse, sustituir o relegar al olvido una política de desarrollo, más exigente, pero la única aceptable. Trátase en efecto, no de suprimir los comensales, sino de multiplicar el pan (Boletín Eclesiástico No. 3-5,1969:139).

Sin embargo, como sabemos la Iglesia aceptó simultáneamente, una “honesta y razonable” limitación de la natalidad.

La “educación liberadora” en América Latina fue planteada por la Iglesia como solución para alcanzar el desarrollo en el continente y como medio para que las nuevas generaciones puedan combatir las servidumbres culturales, sociales, económicas y

políticas que debían enfrentar, como el analfabetismo y la marginalidad de algunos grupos.

Como ya se ha dicho, la cultura católica tuvo como un importante elemento de difusión a los centros femeninos que aglutinaron a miles de mujeres, entre las que se encontraban jóvenes, novias, madres, esposas y viudas. Por ello, en su discurso, la Iglesia se dirigió a estos centros para demandar de la mujer moderna un sentido de claridad y seguridad, del cual se dijo, carecía el movimiento feminista (que entonces ya había entrado en escena); ya que habiendo logrado la reivindicación de sus derechos con relación a los de los hombres, no había cesado en la inquietud de sus agitaciones, sino que había procedido a la desintegración de los deberes morales que configuraban a la mujer tradicional.¹³

A pesar de que en la cultura cristiana se aceptó que las mujeres cristianas estuvieran ubicadas ya sea en la casa, en la escuela, en la oficina, en el campo o en la esfera pública, no se dejó de recordarles la necesidad de renovar su conciencia y los dones sobrenaturales de piedad, sensibilidad, constancia, generosidad y hasta heroicidad, en su relación con los fieles de la comunidad.

La unidad de las mujeres cristianas, el hecho de permanecer juntas, alimentando el carácter federativo de sus asociaciones y congregaciones, con un sentido de pertenencia dignificante, fue una exhortación de la Iglesia implementado en los sesenta para dar forma a la sociedad y crear una atmósfera que las envolviera con invisibles pero fuertes lazos subjetivos, a pesar de los evidentes e inevitables cambios culturales.

De la misma forma en que se proclamó al catolicismo como parte legítima de la nación ecuatoriana, la ciudad de Quito fue especialmente ensalzada por su consagración cristiana, expresada en los innumerables templos erigidos dentro de sus límites y en el apego de su gente a las prácticas cristianas.

Otro lazo que la Iglesia estableció, con carácter de moralmente obligatorio entre el catolicismo y la sociedad, fue el de la educación católica para los católicos ecuatorianos, aspecto que fue incluido en la XXV Carta Pastoral del Arzobispo de Quito, con ocasión de las fiestas jubilares de la Dolorosa del Colegio.

La imagen de la Virgen Dolorosa del Colegio y el prodigio que ésta habría realizado en 1906 al parpadear, según lo atestiguó un grupo de alumnos internos de un colegio

¹³ Boletín Eclesiástico 1969

religioso quiteño de clase media y alta, además de dos sacerdotes y empleados, fue expuesta al público para hacerle meditar sobre este milagro, supuestamente producido en repudio a la proclamación de laicismo como ley fundamental e intangible de la república (Herrera, 1999:389).

Este milagro, ocurrido en la ciudad católica de Quito fue un hito que permitió robustecer la fe de los católicos ecuatorianos y en especial la de los quiteños, quienes crearon cofradías y grupos de jóvenes consagrados a la imagen de la Dolorosa, dando paso a ritos y celebraciones bajo un renovado régimen de periodicidad y vigencia, entre los que se destacan la Novena de La Dolorosa del Colegio que culmina con una misa “para hombres” y tiene lugar, cada año, hasta hoy en día.

Con la debida anuencia de Roma, dentro de las actividades religiosas y culturales que se desprendieron de la veneración a la Virgen Dolorosa, se la coronó como reina de la educación católica en el Ecuador el 22 de abril de 1956 para depositar en una plegaria colectiva, la esperanza y el anhelo de que efectivamente esta imagen gobierne la educación de los ecuatorianos.

Así vemos que la cultura del Marianismo se vio enfatizada en el país en la década de los 50, recalcando el milagro de la Virgen Dolorosa como fuente de inspiración para alentar a las jovencitas a dedicarse a las obras de caridad, o para estimular una definición vocacional.

La realización de congresos marianos nacionales, regionales y mundiales; los años jubilares Marianos; peregrinaciones a santuarios como el del Quinche o el de Guápulo; un mes del año dedicado al culto Mariano; el 8 de cada mes consagrado a programas Marianos; fueron instrumentos para llevar a los católicos a una agenda religiosa continua. Incluso en hospitales, o en lugares simbólicamente visibles como la cumbre del Panecillo, se erigió un monumento al corazón de María.

También en el ámbito cultural se inscribió la organización de un movimiento de prensa para promocionar y divulgar el pensamiento cristiano y la historia del pensamiento católico ecuatoriano, a través de artículos, ensayos y libros. La idea de un diario católico, que estuviese en circulación, fue complementada por el lanzamiento de una revista. Ésta se consideró la mejor opción como órgano de estudio y difusión de una cultura católica, “superior a la existente” y hecha a medida para llenar los

requerimientos de la inteligencia ecuatoriana, captando su atención mediante el abordaje de temas relacionados con el derecho, la medicina, el arte y el pensamiento cristiano.

Aun cuando hombres y mujeres, recibieron lineamientos dentro de una misma cultura religiosa, desde la visión antropológica de Ortner, éstos responden a ciertas diferencias culturales simbólicas y de representaciones. Sus observaciones indican que el status secundario de las mujeres es un hecho pan-cultural y universal, en el sentido de que éstas no tienen acceso oficialmente a posiciones preeminentes del sistema total. En el caso de la cultura católica, específicamente aquella en que se desarrollaron las mujeres entre los años 50 y 60 en Quito, vemos que la Iglesia no califica de inferior a la mujer, pero sí de “diferente”.

Es esta diferencia con el hombre, construida y naturalizada culturalmente, la que viabilizó en muchos casos una devaluación de la mujer y marcó las condiciones de su existencia. Para ello la Iglesia utilizó una eficiente retroalimentación del sistema tradicional y el poder de su institucionalidad.

Religión y patria, bases de la ecuatorianidad

En el marco de la celebración de la Independencia, el 24 de mayo de 1955, el discurso de la Iglesia se dirigió a poner de relieve la coexistencia entre las instituciones civiles y religiosas en nuestro país, como si se tratase de un mérito raro entre los pueblos del mundo.

Bajo esta sugestiva frase: “La Batalla de Pichincha, conjunción del elemento Religioso con el Patriótico, cimentó las bases de la Nacionalidad”, la Iglesia puso de manifiesto la existencia de un vínculo entre la religión y el sentimiento cívico que originó la independencia de la patria. Con este concepto, la Iglesia condicionó la grandeza del Ecuador a la fidelidad de la República con los ideales de religión y patria que le habrían dado vida.

Una historia compartida de movimientos libertarios secundados por la Iglesia a través de la presencia misma de clérigos en acciones conspiradoras, fue narrada por escritores religiosos y a manera de historiografía fue incluida en el Boletín Eclesiástico, así como la narración de hechos en los cuales los conventos fueron escenarios de reuniones cívicas para alentar y organizar a los próceres, sobre todo en la ciudad de Quito.

Estos relatos dan fe de incontables momentos de unión patriótica combinados con fiesta religiosa, en que el pueblo se llenó de júbilo, mientras que las autoridades civiles, militares y eclesiásticas, presidieron conjuntamente, paradas militares, procesiones y misas de acción de gracias, en agradecimiento por los triunfos bélicos.

Para explicar este sustento de la patria en la tradición católica, se cita las palabras del Dr. Julio Tobar Donoso, quien confirió a la religión el estatus de raíz de la patria, su tutela y su égida, su único cimiento de unidad moral:

Raro pueblo del mundo puede ofrecer el espectáculo admirable y aleccionador de unión tan íntima como fecunda, entre las instituciones civiles y las religiosas que viven, por decirlo así, en función recíproca, de manera que las primeras, no se mantienen ni prosperan sin las segundas, y éstas se identifican tan espiritualmente, con aquellas que, en realidad, parecen iguales en esencia (Boletín Eclesiástico No. 7,1956:385).

La felicidad de los pueblos debía estar forjada en una convivencia saludable entre la Iglesia y el estado, a decir de altos voceros de la jerarquía eclesiástica que reivindicaban los indiscutibles derechos de la Iglesia Católica, marcando dos espacios claramente definidos dentro de los cuales se esperaba que actúe: el Estado en primer término, para procurar al ciudadano los bienes para una felicidad temporal; y luego la Iglesia, que dotaría a los hombres de la santidad necesaria para llegar a la posesión eterna de Dios.

La Iglesia estipuló que ella misma y el Estado constituían dos sociedades necesarias pero distintas, conformadas por los mismos individuos pero con objetivos perfectamente diferenciados: la Iglesia buscaría el bien espiritual de las almas, mientras que el Estado la felicidad temporal de los pueblos.

Sin embargo, esta convivencia tuvo sus condicionamientos por parte de la Iglesia, la cual se abrogó la hegemonía sobre toda sociedad. La Iglesia reclamó la subordinación del Estado para que pudiera existir orden, tranquilidad y como consecuencia, la paz.

Esta subordinación estaría fundamentada en el derecho de la Iglesia para exigir al Estado la no interferencia de su acción benéfica entre los fieles, así como su colaboración, en lo que la Iglesia juzgare necesario o útil para el bien espiritual de los mismos.(Boletín Eclesiástico No.9,1956:496).

La mujer y la función social

La función social de la Iglesia se centró en la educación de la caridad como signo permanente del cristianismo. Se hizo un llamado a la población a practicar la caridad y

generosidad para ayudar a los enfermos (principalmente a domicilio), a los presos, refugiados y personas desplazadas; y abrir los ojos del público a la miseria que no se sabe ver. “La caridad establece dogmáticamente la solidaridad entre los hombres y les ordena, si es necesario, la comunidad de sus bienes, espirituales y temporales” (Boletín Eclesiástico No. 9-10,1950:426).

La Iglesia dejó en claro que el apostolado de la mujer católica debía proyectarse en tres planos: espiritual, cultural y material. En este último se encuentra la caridad por el prójimo. Pero la verdadera caridad debía estar animada por el amor de Dios y no por un sentimiento natural de piedad o simpatía, y en cualquier caso no debía esperar gratitud, reconocimiento o afecto. Este apostolado de la acción y su eficacia harían de la mujer una luz que guía, una fuerza que sostiene y alienta (Boletín Eclesiástico No. 10, 1957:449).

Las mujeres fueron llamadas a un apostolado del amor que debía ser complementado con la acción. Las obras de misericordia tradicionales, entre las que se cuentan la visita y asistencia a los pobres, a los enfermos, a los niños abandonados, a los hogares desheredados, fueron prácticas requeridas a las mujeres por su delicadeza y natural inclinación al cuidado de los demás, como parte de una entrega apostólica, usualmente puesta en marcha por grupos femeninos organizados.

La mujer está llamada por naturaleza a revelar muchas veces la presencia y el papel del elemento “afectivo”, conviene que nosotros concedamos a este último una atención especial y que precisemos el lugar que ocupa en las actividades apostólicas de vuestras asociaciones (Boletín Eclesiástico No. 10,1957:445).

La función social de la mujer obedeció muchas veces a su subjetividad religiosa, pero tengamos en cuenta también que la sociedad miraba con mejores ojos a la mujer protectora de huérfanos y de los que sufren (Moscoso, 1996:79).

Para concluir este capítulo se puede decir que la gran capacidad de difusión y arraigo del mensaje de la Iglesia ayudó a conformar la identidad misma de gran parte de la sociedad que se reconoció como profundamente católica.

El éxito de la Iglesia durante las décadas 50 y 60 radicó, por una parte, en apelar a la espiritualidad religiosa de la gente, y por otra, en poner en comunión con sus propios postulados los valores de la sociedad ecuatoriana al declarar que la verdad, la moral y la libertad, encontrarían consistencia únicamente a través del sello de la religión.

También se puede ver que si bien la Iglesia exhortó a las mujeres a que cultivaron un culto mariano y tuvieron un comportamiento y cualidades semejantes a las de la Virgen María, por otro lado reconoció los cambios que se estaban produciendo en la sociedad, exhortándoles incluso a derechos como los del voto femenino.

El siguiente capítulo revisa temas tratados hasta el momento como el habitus y el Marianismo, entre otros, a través de las entrevistas realizadas a un grupo de mujeres de clase media, educadas en colegios católicos, en las décadas 50 y 60, en la ciudad de Quito. Se revisa si sus proyectos de vida pudieron haber respondido a determinados sistemas de género, desarrollados en sus relaciones con las entidades educativas, con los miembros de sus familias y con la Iglesia.

Capítulo IV

Continuidades y rupturas

La cultura social y religiosa impregnada en la atmósfera quiteña de mediados del siglo XX se pone de manifiesto a través de entrevistas logradas para configurar las trayectorias de vida, laborales y no laborales, de un grupo de mujeres que comparten la particularidad de haber nacido en el seno de familias de clase media y haber asistido a instituciones educativas religiosas, concretamente, a instituciones católicas durante las décadas 50 y 60 en la ciudad de Quito.

Esta exploración de las trayectorias de vida, intenta extraer la percepción de las propias mujeres sobre los discursos a los que estuvieron expuestas desde la iglesia, la educación y la familia. El objeto de este capítulo es recoger sus recuerdos sobre lo que aprendieron en escuelas y colegios católicos, en el ámbito pedagógico y en el ámbito espiritual. Como manifesté anteriormente, pretendo analizar la cultura religiosa y su relación con el hecho de que las mujeres accedan al trabajo como parte de una ruptura; accedan al trabajo sin que exista una ruptura; o permanezcan en sus hogares desempeñándose en “quehaceres domésticos”.

El hogar católico

Uno de los elementos contextuales a considerar por su influencia en las posibilidades futuras de incorporarse al mundo laboral es aquel de los años de formación y socialización (Guzmán, Mauro y Araujo, 2001). Por ello la importancia de conocer el hogar católico de clase media, quiteño, de los años cincuenta y sesenta, sus prácticas, la naturaleza e intensidad de su compromiso con la religión, en base de las entrevistas hechas a 7 mujeres que crecieron al interior de estos hogares.

Las prácticas, a través de la reconstrucción de las vivencias como hijas, la inculcación de parámetros y referentes de comportamiento, la formación de identidades y la atmósfera moral se recuperan a través de la narrativa que hacen las mujeres sobre sus memorias, extraídas desde la intimidad de su educación. Se puede ver cómo operan los procesos de transmisión de una generación a otra de modelos que permiten la construcción de imágenes a las generaciones siguientes (Guzmán, Mauro y Araujo, 2001).

Definitivamente la religión católica ha sido en mi hogar lo primero, porque tengo todo lo que mis padres me enseñaron y mi marido también es muy católico, hemos compartido siempre lo que Dios nos ha enseñado, lo que Dios nos ha permitido y en realidad ha influido mucho la religión en nuestro hogar, hemos enseñado la misma religión a nuestros hijos y sí hemos asistido a grupos católicos en los que hemos aprendido, quizás a través del tiempo, un poco más el amor a Dios y el saber en realidad cómo guiar a los hijos católicamente (Entrevista No. 1, realizada el 20 de enero de 2008).

Numerosos científicos sociales aseguran que la influencia ejercida por los padres de familia en la disposición de las mujeres frente a una futura integración al mundo laboral, se relaciona con la ocupación y nivel de escolaridad de ambos progenitores (Guzmán Mauro y Araujo, 2001:22). En el caso de nuestras entrevistadas, el denominador común es que sus madres nunca trabajaron fuera de casa, pero sus padres, aunque no todos tuvieron educación superior, tuvieron un nivel económico que les permitió sufragar los gastos de una educación particular, que era exclusiva y costosa, comparada con la educación laica y gratuita, igualmente disponible.

Además de este indicador económico, fácilmente identificable por ser común a las entrevistadas, las autoras hablan de las percepciones y valores de la familia respecto de la educación y rol social de sus hijas mujeres visto en forma diferente al tratarse de sus hijos varones. El resultado de esta distinción hecha entre los hijos, afectó a muchas mujeres, limitando sus expectativas.

La diferencia entre mis hermanos varones y mis hermanas y yo era un punto débil en mi casa, los hermanos varones tenían mucha más jerarquía que nosotros, además de que entre ellos y nosotras habían algunos años de diferencia. Mis hermanos varones tenían todo tipo de libertades y todo el apoyo por el hecho de ser hombres. Por tener supuestamente más peligros, las mujeres no podíamos salir solas, siempre las mujercitas teníamos muchos más controles (Entrevista No. 3, realizada en mayo 28 de 2008).

Al parecer, los mismos padres abonaron a la permanencia del sistema de división sexual del trabajo, privilegiando la educación de sus hijos varones en virtud de su futuro desenvolvimiento profesional y social, manteniendo una inequidad que más tarde incidiría en un bienestar diferenciado de los varones y de las mujeres de una misma familia.

A los hermanos varones se les exigió ser profesionales por ser varones porque ellos siempre van a tener que mantener y ser proveedores, solteros o casados, si se quedan solteros los hermanos varones tenían que mantener a sus hermanas que estén mal, y así lo han hecho, ellos siempre están pendientes de sus hermanas menores, Hay una relación de tutela y somos muy buenos amigos, nunca nos

hemos separado, ellos siempre están preocupados y nos amparan (Entrevista No. 3, realizada en mayo 28 de 2008).

La actitud de los padres de apoyar preferentemente a los hijos varones no fue percibida como una agresión o una injusticia por parte de las hijas mujeres. Ellos finalmente hicieron lo que creyeron que debían hacer; esto es, los padres educaron a los hijos para lo público y a las mujeres para lo privado, sin mayor resistencia de los directamente involucrados, ante unos roles y una realidad que estaba dada.

Mi padre era machista, cuando yo era niña y joven no lo percibí, porque él era muy protector y muy cariñoso, pero creo que no tuvo la misma actitud con mis hermanos varones, creo que no nos dio las mismas oportunidades, por ejemplo al primero le dio mucha oportunidad por ser varón y tenía muchas expectativas, al otro varón le dio también las oportunidades que quiso, pero no hubo apoyo para las hijas mujeres para realizarse profesionalmente, en todo lo demás nunca me falló hasta el día en que cerró sus ojos (Entrevista No 2, realizada en abril 16 de 2008).

Algunas mujeres quiteñas de clase media que no continuaron estudios superiores, eventualmente debieron optar por un trabajo, impulsadas por la demanda y el cambio en la organización de la producción.

Mis padres nunca me hablaron frontalmente de que debes prepararte para un futuro, pero lo percibí más de mi mamá, ella quiso nuestra superación tanto económica como de estudios, y nos puso en el mejor colegio para que tengamos mejor nivel... Cuando salí del colegio, salí con la idea de prepararme para obtener una profesión, estudiar algo, pero no como que era una necesidad indispensable. Quise estudiar psicología infantil pero papá me dijo que en su casa no iba a haber un loquero y que él no lo iba a permitir, eso fue básicamente la desilusión que tuve para continuar con lo que me gustaba, con lo que yo quería... Entonces empecé a trabajar, las puertas se me iban abriendo, gracias a Dios tuve muy buenos trabajos y siempre fui tratada al mejor nivel, empecé a percibir mis ingresos que eran muy buenos en esa época y ya no sentí la necesidad de estudiar (Entrevista No. 2, realizada en abril 17 de 2008).

El colegio católico

La Iglesia católica, en su aspiración de educar a la juventud para fijar posiciones ideológicas y pautas de comportamiento que luego de una cimentación de la personalidad religiosa pasen a ser prácticas, utilizó una “pedagogía con historia”, reajustada de acuerdo a la necesidad de los tiempos.

Como vemos, la educación religiosa generó educadores religiosos que fueron más allá del plano propiamente educativo y ciñeron el contenido pedagógico a la instrucción

cristiana. Esta situación se posibilitó gracias a la aplicación de sus propios pensum en los centros educativos católicos. Una religiosa, ex profesora dice lo siguiente:

De todas las niñas que hemos preparado, recuerdo algo más de quince niñas que se hicieron religiosas y de entre ellas, mi alumna, Teresita Burneo Arias, quien fue Superiora General... Cuando era yo niña, nos daban el catecismo en la primaria, la cartilla que era un recital que decía: “El cristiano está muy obligado a ...” era el comienzo de aprender los mandamientos y los sacramentos, entonces todo aprendíamos como se dice de memoria! Pero luego venía el análisis de todo esto conforme iban subiendo a tercero, cuarto, quinto y sexto grado. Por ejemplo al enseñarles los diez mandamientos ya abordábamos la defensa de la vida y así les formábamos en conocimiento de las encíclicas del Papa, la humane rite de Juan Pablo y las de los Papas anteriores, recuerdo haberles hablado de la Cuadragésimo Año que significaba el castigo al liberalismo, o más bien no castigo sino que el Papa nos hacía ver lo negativo de seguir ese camino; de la Redentoris Mision o sea la obligación que tenemos todos de ser misioneros y así teníamos que estar al día con las visitas o conferencias episcopales y papales y todo les transfería a las niñas, que claro iban de acuerdo a los tiempos (Entrevista No. 8, entrevista realizada en mayo 25 de 2009).



Alumnas en una clase de economía doméstica, Colegio La Dolorosa, 1960

El creciente acceso de la mujer a la educación superior al trabajo y a la vida política, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, se dio en medio de un contexto de igualdad entre hombres y mujeres, traducido en idénticos programas de estudios para ambos sexos. Sin embargo, en la práctica, los colegios privados, escogidos por las familias católicas quiteñas de clase media, incluyeron entre las asignaturas, algunas tendientes a reproducir los valores tradicionales.

Creo que nosotros no tuvimos una educación vocacional positiva, teníamos materias y profesores excelentes, y aquellas que tuvieron la suerte de no enamorarse, o de tener la presión suficiente para hacerse profesionales, lo lograron. La gran mayoría no lo logró porque las monjas lo que nos inculcaban era aprender a tejer, aprender a bordar, a hacer el ajuar para el futuro niño, los mantelitos, las

alfombritas, nos hacían amas de casa, ésa era la función de las religiosas, hacernos perfectas amas de casa (Entrevista No. 3, realizada en mayo 20 de 2008).

La liberalidad proyectada por algunas educadoras religiosas, sobre todo las extranjeras, influyó en el pensamiento de las alumnas para su realización profesional, pero la atención prestada simultáneamente a fortalecer el imaginario de mujer “virtuosa”, surtió sus efectos en muchas de ellas.

Mis años de escuela y de colegio fueron así mismo, muy felices, yo estuve los doce años en el colegio San Francisco de Sales, a quien le debo muchísimo porque me formaron tanto espiritualmente, eran unas monjas francesas y también nos dieron muy buenas bases científicas, a tal punto que en mi promoción 72-73 fuimos casi todas profesionales, lo que no era común en ese tiempo... El colegio y su extraordinaria disciplina nos forjó a nosotros. A veces vemos más similitud entre las compañeras de colegio que entre las mismas hermanas porque somos formadas bajo un mismo molde, el de San Francisco de Sales, era que teníamos que hacer las cosas bien, a tiempo y con alegría. Siempre conversamos con las compañeras lo que a nosotros nos dieron, éramos bachilleres en químico-biólogas y fisico-matemáticas, que se inauguró ese año con nosotras en el colegio, pero a la vez nos daban taquigrafía, mecanografía, *shorthand*, corte, confección, juguetería, historia, geografía, ética, lógica, es decir de doce a catorce materias por año, es decir nos prepararon para cualquier circunstancia y eran los profesores excelentes (Entrevista No. 4, realizada en agosto 7 de 2008).

Una eficiente educación académica condujo a la realización de mujeres que se vieron a sí mismas socializadas en el campo profesional, sin embargo, una gran cantidad de mensajes las condujo hacia el concepto de vida que considera al ser humano de sexo femenino como “madre” (Fuller, 1998).

Había hermanas que se dedicaron a enseñar a las niñas por la parte de biología, ellas les daban puericultura, además la Sra. Finita de Galarza, madre de Enrique Galarza, les daba clases de cocina, culinaria, cómo preparar tortas y comida de casa. Nuestras alumnas eran preparadas para el hogar y para la vida pública, porque muchas de ellas, son casadas, y son madres con hogares ejemplares. Tendría una lista inmensa, imagínese usted, si cada año egresaban al menos 150 bachilleres de tres especializaciones, 50 estudiantes por cada una... Yo pienso que la mayoría de nuestras niñas se han quedado en la casa para formar un hogar, porque ése es el destino mayor de las jóvenes y de acuerdo a la mentalidad de los tiempos, ahora la mujer ha despertado y se cree con todo derecho para la vida pública, por eso hay que prepararlas para la vida política y para ir arribando en bien del país a participar en cuanto sea necesario, pero dentro de los criterios de verdadera moral y de verdadero civismo (Entrevista No. 8, realizada en mayo 25 de 2009).

La educación católica de mujeres, durante las décadas 50 y 60, en la ciudad de Quito, no puede desligarse del tema de “clase”, pues mucha de su actividad académica estuvo

acompañada de claros rasgos de identificación, por decir lo menos, de distintos tipos de alumnas por parte de las educadoras, en base de una extracción económica y social.

“La escolita de Loja se fundó con ayuda de las “señoras” que apoyaron. La escolita de Quito también tenía niñas muy de clase alta y media también... hemos tenido niñas muy distinguidas, aunque toda niña se distingue por esa candidez, algunas eran pobres pero muy distinguidas! La escolita estaba abierta a todas las niñas, yo recuerdo que en 1968 se le abrió las puertas a una niña indiecita que se llamaba María y asistía con su atuendo de indígena, con sus collares y se le “consentía” como era y sin hacer ningún distingo, siempre había el respeto a la dignidad humana!

Cuando se fundó el colegio, ya como secundaria, en 1950, se construyó también la iglesia preciosa del colegio por el Arquitecto Pedro Bruni, un religioso lazarista al que le llamaban “el monstruo de piedra” porque había construido como 30 capillas de estilo gótico, con columnas doradas, con unos medallones que eran pinturas de Mideros.

Entre las primeras alumnas, que eran de clase alta y clase media, estaban las niñas del Dr. Nájera que era el primer rector en Quito y la niña Clara Luz Barba que tenía su mansión aquí cerca de la Embajada de Estados Unidos (Entrevista No. 8, realizada en mayo 25 de 2009).

Las instituciones educativas católicas, como actores dentro del campo de lucha por la hegemonía de la educación, legitimaron sus sistemas de enseñanza a través de efectos simbólicos y formas de representación y ello a veces se daba a través de las formas arquitectónicas. Contar con una capilla de elaborada arquitectura tradicional de estilo gótico, decorada con frescos de uno de los pintores más famosos y cotizados de la época, especialmente por clientes religiosos o intelectuales tradicionalistas (ver Víctor Mideros en Wikipedia.org.), era una forma de proyectarse como un colegio idóneo y bien dotado de recursos para su labor de producción cultural.

Nosotros estudiábamos en uno de los mejores colegios de Quito, en donde el nivel social era lo mejor, todas proveníamos de muy buenas familias, todas teníamos el mismo nivel, y de hecho el colegio tenía que responder a esas expectativas de los padres (Entrevista No. 3, realizada en mayo 24 de 2008).

La infraestructura de los colegios religiosos, sus pasillos y aulas con pisos relucientes, amplios y bien cuidados jardines, canchas, bibliotecas, laboratorios para idiomas, bares para adquirir refrigerios durante los recreos, servicio de transporte con unidades modernas, edificios rodeados de altos muros (sobre todo en el caso de colegios de mujeres), además de las capillas que podían variar en estilo más o menos moderno y tenían capacidad para albergar al alumnado compuesto por varios cientos de personas, fueron una serie de elementos simbólicos configurados para complementar la oferta

académica de la educación religiosa, dirigida a los estratos medios y altos de la sociedad quiteña.

Identidad y modelo tradicional de mujer

Entendemos por identidad el sentimiento experimentado por el sujeto de que su existencia posee una permanencia y continuidad perceptibles internamente por él mismo y externamente por los otros (Fuller, 1998:18). Partiendo de este concepto y del hecho de que la narrativa de sí mismo, es un instrumento para construir identidad, miremos algunos momentos del ciclo vital de las entrevistadas.

Stevens indica que en la mayoría de las sociedades existe la norma, pero también existe la alternativa del comportamiento desviado y por ello en la cultura latinoamericana, junto al modelo ideal, coexistieron varios tipos de mujer, como la puritana, o su antítesis, la llamada “mujer mala”, cuyo comportamiento era a menudo considerado “masculino”.

Con frecuencia, las mujeres del tipo tradicional de clase media sentían la necesidad de tener movilidad económica o de contar al menos con algunos recursos propios, cosa que no era fácil de obtener desde el ámbito doméstico, contrapuesto a las condiciones de una actividad económica formal y permanente. En esos casos la estrategia para ganar algún dinero fue ejercer alguna actividad de tipo comercial.

Yo diría que trabajé siempre en cierta forma, cuando yo me casé y a donde iba, vendía cosas que llevaba de Quito, dentro de mi casa, a las señoras en los recintos militares, a veces sacaba cosas en los comisariatos militares y los vendía a la gente civil. Luego trabajé para una empresa farmacéutica en relaciones públicas, pero en eso me embaracé de mi tercera hija y hasta allí llegué, porque los hijos eran lo primero (Entrevista No. 3, realizada en mayo 24 de 2008).

Para aquellas que debieron enfrentar un divorcio, esto les acarreó problemas e indefensión por temor al qué dirán y por la inseguridad económica además de la descalificación moral para la mujer.

Dentro de lo que he tenido que vivir, he podido valorar y ver que no tener mi dinero, mi independencia económica, pesó muchísimo, pesó para que yo no tome decisiones a tiempo y alargue el tiempo de espera. Tengo tres hijos, el temor de saber quién te va a mantener, qué van a comer tus hijos, qué vas a hacer tú? Todo eso te obliga a mantener una situación que ya sabes que es inestable y que no conviene (Entrevista No. 2, realizada en abril 26 de 2008).

Una de las razones para que las mujeres hayan asumido las consecuencias de un mal matrimonio, adhiriéndose al modelo tradicional de comportamiento, fue muchas veces que la norma vino reforzada desde el modelo de “matrimonio ejemplar” de los padres y de la condición inapelable de estar inscrita en el estereotipo de mujer honesta “de su casa” que todos a su alrededor esperaban, es decir configurando la dominación simbólica de Bourdieu, dentro de la cual, las mismas mujeres aceptaron y fueron parte de aquello que determinó sus vidas.

Mis padres fueron una pareja muy cimentada, aunque de hecho tuvieron problemas (muchos más de los que yo me enteré), pero ellos fueron los que llenaron mi mente con la idea de que yo me había casado para siempre... yo les decía a mis amigas: yo ya jugué mis cartas, esta es la suerte que a mí me tocó y hasta que la muerte nos separe yo iba a seguir casada... como el indio, aunque pegue, aunque mate, marido es (se ríe) ... (Entrevista No.3, realizada en mayo 24 de 2008).

La honra del grupo familiar que según Fuller (1995:241) está identificada con la pureza sexual femenina, encuentra en la figura paterna un defensor, alguien que se responsabiliza por hacer respetar los códigos éticos diferentes para hombres y mujeres. Una hija separada era un dolor de cabeza para toda la familia, de alguna manera representaba un fracaso y un peligro:

... cuando alguna vez fui donde mi papá a contarle alguno de los gravísimos problemas que yo tenía en el matrimonio, él me contestó: “yo no voy a tener una hija divorciada” y usted vea cómo soluciona... de hecho pasaron años después que mi padre murió para que yo me divorcie... y qué decir de mi mamá! ella hasta ahora sueña con que tal vez, algún día, yo pueda volver con mi ex marido (que ya está casado), porque ella piensa: ¿qué va a ser de tu vida futura si no tienes un marido al lado? Pero yo tomé una decisión contra viento y marea y ahora tengo que salir adelante y los hijos conmigo (Entrevista No. 3, mayo 24 de 2008).

El maternalismo parece ser un rasgo común a todas las entrevistadas. Si la mayoría de ellas permaneció en sus hogares, al cuidado de sus hijos, existe la posibilidad de que la exclusividad asumida de esta responsabilidad sea parte de un sistema de división sexual del trabajo, porque es evidente también que en atención a un rol interiorizado, ellas prefirieron quedarse en sus casas y atender funciones de reproducción social.

Al decir que ellas “prefirieron” quedarse en casa y desempeñarse en el ámbito doméstico parece que estaríamos frente a una decisión libremente tomada, pero creo que existió un condicionamiento valorativo que privilegió el hecho de ser madre al cuidado de los hijos, antes que madre con un trabajo remunerado fuera de casa. Esta percepción instaurada en el cerebro y en las prácticas de las mujeres (habitus), les fue transferida

por sus padres, con el ejemplo; por sus maestras religiosas con sus enseñanzas; y por la sociedad con la significación dada a la tarea de ser madre, dentro de un sistema sexo/género.

De la escuela y del colegio, lo que recuerdo es que las monjitas, claro, como era una escuela católica, primero nos enseñaban a rezar, a pedir a Dios, a temer a Dios y lógicamente te preparaban para ser mamá, esa era la vocación de una verdadera mujer, la de ser una verdadera madre, de saber orientar a sus hijos... y eso es lo que he hecho, porque lógicamente, cuando yo estaba en el colegio, no se veía tan bien a la mujer profesional... y de mamá aprendí lo suficiente para saber cómo debía ser una mujer, como debía ser una madre. Para saber cómo actuar cuando tenías que tomar una decisión, uno lógicamente pensaba, qué hubiera hecho mi mamá o qué hubiera pensado (Entrevista No. 1, realizada en enero 20 de 2008).

Es visible la aceptación de un estereotipo de mujer ideal, que a decir de Stevens atravesó todas las clases sociales y está relacionada con el Marianismo o culto a la Virgen María, imprimiendo a sus seguidoras la necesidad de exhibir cualidades de superioridad moral, combinadas con abnegación, humildad y sacrificio.

Siempre tuvimos a la Virgen María como el ejemplo vivo a seguir, de pronto sí, la sumisión y la abnegación me inculcaron en la casa. En la escuela nos daban doctrina, pero en la casa la practicábamos (Entrevista No. 3, realizada en mayo 24 de 2008).

Estas cualidades de las mujeres convivieron con características masculinas de virilidad (machismo) que relevaron a los hombres de intervenir en tareas domésticas. También el rol masculino de proveedor, aunque cumplido a veces sin mucha efectividad, sirvió para ubicar a hombres y mujeres dentro del esquema de convivencia marianismo-machismo:

Pienso que las mujeres tenemos mayor capacidad para ocuparnos de varias facetas como por ejemplo atender la casa, trabajar, estudiar y guiar a la familia y en ese sentido somos mucho más capaces que los hombres que vienen de trabajar y están cansados y vienen directo al sillón y nada más” ...

Yo nunca pensé en las cosas materiales, ni en que me iban a mantener, yo le amaba tanto a él, que si me daba piedras, yo las piedras las cocinaba. En mi vida siempre ha prevalecido el amor. Pienso que he sido feliz cocinando piedras (Entrevista No. 1, realizada en enero 20 de 2008).

La tristeza de las mujeres latinoamericanas fue una característica que impresionó en forma especial a Stevens. Ella narra acerca del “luto” que se esperaba guarden las mujeres en caso de viudez o de pérdida de sus padres u otro familiar cercano. Este luto estaba marcado por un estilo en el vestir y en el comportamiento, en ambos casos,

adusto al máximo y regido por convencionalismos que tenían por objeto controlar el cuerpo de las mujeres, cuando éstas habían quedado sin un hombre que las represente.

La paciencia hacia los hombres, ya sean esposos, hijos, padres o hermanos, fue otra característica requerida a las mujeres para lidiar con una serie de comportamientos masculinos como la infidelidad, irresponsabilidad, etc.

La tristeza y la paciencia de las mujeres, junto con el control sobre sus cuerpos encontraron sustento en el habitus y en las estructuras objetivas, cuyo resultado es la dominación simbólica, que según Bourdieu (1998) no es sino la forma asimilada de las relaciones de dominación, un fenómeno social tan fuertemente acendrado en algunas mujeres católicas quiteñas, que se reproduce con igual intensidad aun décadas después, sobre nuevas generaciones y en contextos sociales distintos.

El matrimonio y otras cosas eran temas muy poco asequibles... el divorcio nunca ni se mencionaba... Yo tengo una sola hija que está divorciada y todo está consumado, ella vive en la casa de alado, nosotros le hemos apoyado en todo, yo he dejado mis tés, mis reuniones de señoras (me encanta jugar baraja), porque en las tardes cuido a mis nietos, mi hija trabaja, pero aunque reconozco que soy egoísta, le digo que ella primero tiene que ser “mama” y no puede dar padrastró a sus hijos, porque cuando uno se convierte en madre, tiene que olvidarse de otras cosas (Entrevista No. 5, realizada en junio 12 de 2008).

El comportamiento de algunas de las mujeres entrevistadas podría ajustarse al mito del marianismo que como he manifestado es adoptado con el objeto de asegurar “una manta que cubra y dé seguridad”, ayudándoles a tener identidad y continuidad histórica, pero permitiendo a la mujer ejercer cierto tipo de “poder” en el ámbito interno del hogar.

Bueno mi esposo es mayor con quince años para mí y aunque algunos dicen que le manejo, tenemos buena relación, siempre hemos compartido, él me da gusto y siempre he sido feliz. Yo manejo las cuentas y los bancos, él me pregunta cuando quiere saber o usar la chequera por ejemplo (Entrevista No. 5, realizada en junio 12 de 2008).

Según esta visión, las mujeres canjearon la subordinación por este tipo de poder e incluso alguna autonomía, siempre supeditada a la autoridad del esposo, es decir sin afectar su imagen de cabeza del hogar proyectada hacia lo público.

En este momento de mi vida, aprecio mucho el tener tiempo para tomar un helado con los míos y lo que más me importa es estar disponible para ellos, francamente no envidio a las mujeres que trabajan, por más éxito que tengan, yo disfruto de salir a una quinta que tenemos en Latacunga, cuando cualquiera de mis hermanos me llama, enseguida les digo que me pasen viendo y estoy lista! Por supuesto mi esposo no se opone, porque sabe a dónde voy (Entrevista No. 5, realizada en junio 12 de 2008).

Este comportamiento, comparable a una estrategia, puede haber sido adoptado por las mujeres de clase media educadas en las décadas 50 y 60.

Históricamente la necesidad psicológica y biológica de tener hijos ha ido decreciendo (Chodorow,1978:4). Sin embargo esa necesidad configurada en el maternalismo, tuvo una significación psicológica e ideológica durante las décadas 50 y 60, al punto de definir las vidas de algunas mujeres.

La mayoría de mis amigas, encabezadas por mí, queríamos casarnos, queríamos ser madres de familia, tener un hogar, tener hijitos, jugar a la casita y ser felices como en un cuento de hadas... (Entrevista No. 3, realizada en mayo 24 de 2008).

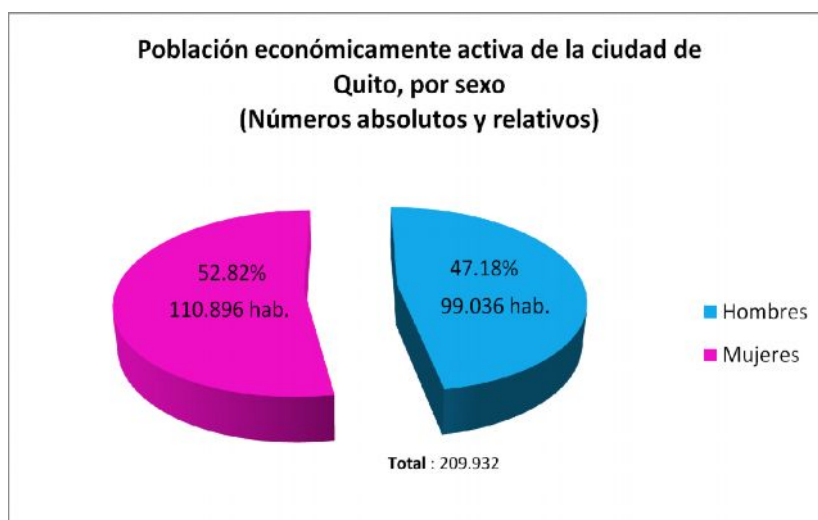
Con estas entrevistas se confirma la existencia de algunas características y condiciones de la mujer tradicional en el grupo de entrevistadas como la sumisión, la tolerancia, la violencia simbólica, el marianismo, etc. que se reconocen claramente en sus respuestas.

Ahora veamos a través de algunas cifras, qué realidades en cuanto al acceso al trabajo debieron enfrentar estas mujeres en esos años.

Ingreso al trabajo

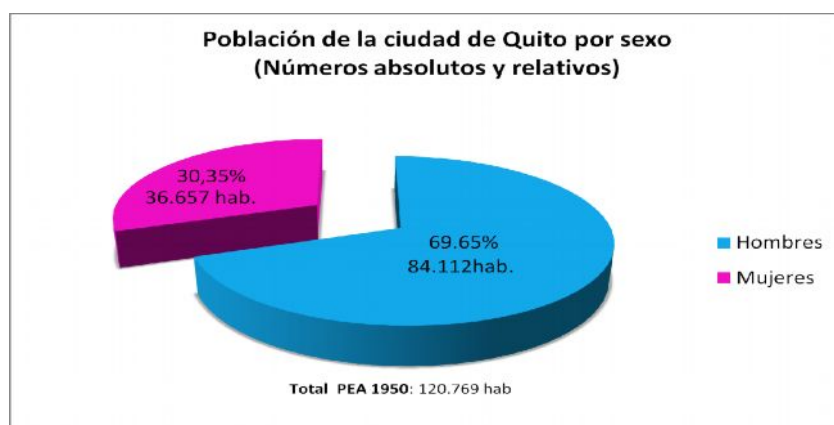
Según el censo poblacional de 1950, la población de Quito en el área urbana era de 209.932 habitantes y estaba conformada por 99.036 hombres que representan el 47,18% y 110.896 mujeres, que representan el 52,82 %.

El mismo censo registró en el área urbana de la ciudad de Quito, 120.769 personas económicamente activas, de las cuales 84.112 eran hombres y 36.657 eran mujeres, esto significa que el 69,65% de las plazas de trabajo estaban ocupadas por hombres y el restante 30.35% por mujeres, datos que se ilustran en el gráfico siguiente.



*Fuente: Censo poblacional de 1950.
Tabla No. 2 página 13, INEC.*

A continuación se presenta otro gráfico que ilustra la inequidad en cuanto al acceso al trabajo que era inversamente proporcional, es decir menor cantidad de hombres pero mayor cantidad de empleos ocupados por ellos; mayor cantidad de mujeres pero menor cantidad de empleos ocupados por ellas.



*Fuente: Censo poblacional de 1950.
Tabla No.36 página 7, INEC.*

En este punto podemos colegir que los hombres superaban a las mujeres en acceso real al trabajo y oportunidades debido a que la oferta de empleo estaba estructurada y dirigida a mantener esa inequidad.

Los testimonios de algunas mujeres entrevistadas dan cuenta de las condiciones en las que se acercaban a solicitar un empleo. En primer lugar, aspiraban a ocupar puestos subalternos, lo cual estaba de acuerdo con su grado de escolaridad, pero se puede

advertir también que no había metas académicas posteriores y, peor aún, la aspiración de ocupar posiciones más altas en el lugar de trabajo.

En la cultura quiteña, como en la mayoría de culturas según Stevens (1973), el patrón de expectativas basado en atributos reales o imaginarios de individuos o grupos para realizar ciertos trabajos, se cumplió como un axioma en las décadas 50 y 60.

...como no entré a la universidad, fui a dar una prueba para ser secretaria junto con una amiga, empezamos a trabajar y cuando a mi amiga le dijeron que tenía que servir un café, ella se fue y no volvió, dijo que no era empleada doméstica (Entrevista No. 6, realizada en agosto 19 de 2007).

La prescripción de quién podía hacer qué estaba muy definida y dependía de la edad, el sexo y la clase. El trabajo y las oportunidades asociadas con él tenían dificultades o límites subjetivos pero muy reales, Se sabía con claridad y con pocas posibilidades de resistencia, que el hecho de ser mujer, aunque fuera con educación superior, restringiría las opciones laborales de un individuo.

Cuando terminé el colegio viajé a Europa y mis padres me impulsaron a seguir la universidad. Sin embargo, mi madre decía que tenía pena de que no fuéramos hombres (mis hermanas y yo) porque si así fuera, tendríamos más oportunidades en la vida (Entrevista No. 7, realizada en marzo 15 de 2009).

Al revisar la situación sobre la clase media peruana de mediados del siglo XX, nos remitimos a una clase ubicada principalmente en las grandes ciudades que representó la cultura oficial (Fuller 1988:28). Si bien la realidad peruana es un poco distinta a la ecuatoriana, a partir de estos datos podemos sugerir que precisamente allí podría radicar la contundencia de algunas pautas de comportamientos y saberes que fueron transmitidas a las mujeres quiteñas de clase media ya que ellas durante esta época recibieron la presión de ser parte de lo que el conjunto de la población aceptó como deseable y verdadero (cultura oficial).

Al igual que en Chile (Guzmán, Mauro y Araujo, 2001) las complejas estructuras motivacionales o necesidades relacionadas con el ingreso de las mujeres al trabajo se pueden ver a partir de los diversos elementos que determinaron el ingreso al mercado laboral como la clase social, la escolaridad, el sector de actividad, estado civil, número de hijos, todo esto conjugado con el momento del ciclo vital y con las características del período histórico que les tocó vivir.

En el caso de las mujeres quiteñas que se analiza podemos ver que todas ellas comparten experiencias comunes a una determinada clase social, por tanto lo que se espera obtener es una diferenciación de esta clase en cuanto a la asimilación de los cambios culturales, de su rol social y del significado del trabajo productivo en sus vidas. El número de entrevistas es pequeño (7) y no es aplicable el uso de categorías de análisis para grupos más numerosos como las *cohortes* aplicados por Guzmán, Mauro y Araujo, (2001) para definir comportamientos de las mujeres frente a aspectos laborales.

Es probable que algunas mujeres de clase media, aunque en algún momento consideraron la necesidad de trabajar, como mecanismo de movilidad económica o social, finalmente desistieron debido a la desvalorización de las funciones que hubieran debido desempeñar en virtud de su nivel de preparación, ya que las funciones subalternas destinadas a las mujeres, que fueron parte de un ordenamiento sociocultural, las excluyó de participar en esferas de poder (Ortner, 1979:23), es decir las confinó a ocupar guetos ocupacionales considerados femeninos.

Al grupo de mujeres entrevistadas le tocó desenvolverse y plantearse, en forma individual, un proyecto de vida acorde a las necesidades de la sociedad y frente a las alternativas laborales que ofrecía el desarrollo. Así vemos que muchas mujeres decidieron enrolarse en el ámbito laboral en algún momento de sus vidas, pero no en forma definitiva, ya que para la mayoría de ellas prevaleció su proyecto maternal o de esposa antes que su proyecto profesional.

Mi faceta laboral fue de pocos años y luego me dediqué al hogar. De hecho, la causa por la que dejé de trabajar fue que me casé, me solicitaron que me pase a trabajar en otra empresa y yo como estaba por casarme, no acepté, porque me imagino que pensé que ya no necesitaría trabajar” (Entrevista No. 2, realizada en abril 26 de 2008).

Algunas mujeres que se prepararon y llegaron a ser profesionales, de hecho tuvieron un proyecto de vida a desarrollar en la esfera pública, que les llevó a insertarse en el mercado de trabajo. Sin embargo, para ellas sus prioridades también estuvieron centradas en el hogar y en la familia.

Bueno, fue un requerimiento de mi papá que si no me graduaba no había matrimonio. Entonces me gradué de ingeniera química y me casé en ese mismo año. En ese tiempo yo era profesora del colegio donde me había graduado y trabajaba dando clases de matemáticas, física, química, a personas que tenían algún problema. Después de eso me casé y quedé prácticamente a los dos o tres meses embarazada. Mi esposo y yo habíamos decidido que yo criara a mis hijos, entonces yo pasé diez años en mi casa, sin trabajar formalmente digamos porque sí daba

clases o vendía algunas cosas, hacía negocios con mis hermanas, porque todas teníamos hijos pequeños, en realidad yo pasé diez años en mi casa hasta que decidimos, cuando mi segundo hijo entró a pre kínder, que era necesario que yo entre a trabajar tanto económicamente como mentalmente porque yo al fin y al cabo era una profesional. Pero siempre mi horario de trabajo coincidía con el del colegio de mis hijos, es decir que encontré un hombre maravilloso que estaba dispuesto a que yo críe a mis hijos, a que no los dejara solos... es decir me siento feliz porque siempre he estado con ellos” (Entrevista No. 4, realizada en agosto 7 de 2008).

El poder criar a los hijos personalmente aparece como una concesión del esposo, en ausencia de un replanteamiento de la división sexual del trabajo y de la jerarquía de los géneros al interior de la familia, facilitando la permanencia de los valores femeninos tradicionales. “De otro lado, la mujer es percibida y (se percibe) como esposa y madre en primer lugar. De allí que en general, visualice su período de estudiante o su trabajo profesional como una etapa que culmina en el matrimonio” (Fuller, 1998:43).

La década de los sesenta aparece como una época especialmente cambiante para la sociedad ecuatoriana en lo que se refiere a la estructura económica que giró en torno a la industrialización, urbanización y reforma agraria, alrededor de las cuales se abrieron plazas de trabajo. En este entorno y bajo el revuelo causado por la modernidad, las identidades pasaron de ser colectivas a ser individuales. Sin embargo, en el Ecuador la asunción de nuevos valores es parcial; los cambios experimentados por las mujeres no son iguales, en la mayoría de los casos no se puede considerar que hubo rupturas definitivas sino modificaciones que dejan aún intocados ciertos imaginarios... las mujeres ecuatorianas de clase media encuentran leves resistencias a los papeles asignados a las mujeres (Ibíd:68).

Había muchas oportunidades en cuanto a becas, nosotros teníamos en el colegio un grupo muy lindo, éramos doce compañeras apenas, éramos más aprovechadas porque éramos un grupo pequeño para esa época, entonces cuando yo le comenté a mi novio de la beca que había ganado para estudiar periodismo en España, me dijo: nos casamos o te vas y yo dije: me caso, tampoco pensé en la inmensa responsabilidad que eso conllevaba... Uno piensa del matrimonio más inmaduramente, ilusamente, piensa que va a tener un hogar, que van a venir los hijos, que va a vivir en una prolongación del noviazgo, pero las responsabilidades qué duras cuando ya vienen y uno las asume! ... luego trabajé hasta que estuve embarazada. Pensé que la prioridad eran los hijos y dejé de trabajar (Entrevista No. 5, realizada en junio 12 de 2008).

Una intermitencia de las mujeres en el mundo laboral, entre espacios de trabajo remunerado y regreso al ámbito privado, parece ajustarse al compás de las necesidades

económicas de los hogares a partir de las décadas cincuenta y sesenta, independientemente de su acceso a la educación superior.

Esta situación dejó en claro que para algunas mujeres del tipo tradicional cuando la economía doméstica mejoraba el lugar de la mujer era la casa, lo cual aunque deja por fuera la posibilidad de una ruptura, tampoco se adscribe a una continuidad de comportamientos y percepciones; por tanto podría definirse según Troya (2001:93) como un proceso en “transición”.

Entré a estudiar la carrera de Administración y cuando estuve en primer año, me casé, pero mi esposo me apoyó para seguir estudiando y me ayudó incluso con mis hijas, por eso pude trabajar también y ayudar a la casa... Al cabo de unos años y como mis hijas me necesitaban, renuncié al trabajo y me quedé en la casa porque mi marido tenía un buen empleo y luego fundó una compañía de remediación ambiental que la maneja hasta hoy... Por muchos años no trabajé, pero en la actualidad tengo un negocio que lo manejo desde mi casa. (Entrevista No. 7, realizada en marzo 15 de 2009).

No se puede dejar de mencionar dentro del análisis del ingreso al ámbito laboral por parte de las mujeres de clase media, la frecuente presencia y apoyo de otras mujeres como hermanas, madres, o las empleadas domésticas que sustituyeron al ama de casa en su tarea de reproducción, permitiéndole que pueda ausentarse del hogar y de “sus obligaciones” y contar con la aprobación del esposo para ello:

Siempre en la casa tuvimos niñera, mi madre tuvo dos empleadas, me encantaba ordenar a las empleadas, me sentía importante, así que tuve una infancia muy hermosa (Entrevista No. 6, realizada en agosto 20 de 2007).

De este modo, debido a la existencia de familias extendidas y servicio doméstico siempre disponible para la clase media, como rasgo de la cultura quiteña en las décadas cincuenta y sesenta, se pudo mantener al interior de los hogares la división sexual del trabajo influyendo en que los roles permanecieron casi sin cuestionamientos en las mentes y en las prácticas.

Espiritualidad, maternalismo y trabajo social

Las imágenes de las mujeres y sus ocupaciones en la sociedad quiteña durante la primera mitad de siglo XX, reconstruidas por Goetschel (2002) en base de un trabajo documental, trasladan la atención hacia un espacio construido por las mujeres que les permitió poner un pie en el ámbito público: el trabajo social o caridad, aspecto que es perfectamente válido para mirar la agencialidad frente a lo público/privado de las

mujeres que años después, a inicios de la segunda mitad del mismo siglo, recibieron educación religiosa y desarrollaron la necesidad de plasmar su espiritualidad en obras de caridad, compartiendo los recursos de una clase media acomodada con niños o ancianos pobres.

La labor de las mujeres tuvo diferentes formas de apoyo a las clases necesitadas, pues sabemos que las mujeres de clase alta solían hacer importantes donaciones de propiedades y rentas, con frecuencia a través de la Iglesia católica y de sus programas. En el caso de las mujeres de clase media entrevistadas en este trabajo, hemos encontrado su interés por realizar obras de caridad en su entorno social, que les han brindado satisfacción espiritual y las han hecho participar en el espacio público, cumpliendo un rol de protección asociado al maternalismo y a la solidaridad proclamada por el cristianismo.

Vivo en una parroquia en la que se ve mucha pobreza, se ve mucha necesidad, entonces mi manera de ser religiosa es ayudando a los demás porque si bien es cierto, no tengo demasiado, pero trato de compartir con las personas que me rodean y sobre todo los ancianos. Cuando hay navidad o el día de la madre o el día del padre, procuro hacer una comidita o una fiestita para los ancianos, porque siempre he pensado que los ancianos son más olvidados que los niños, a un niño siempre le puedes dar una caricia, así esté sucio, pero el viejo apesta y eso es duro. (Entrevista No. 1, realizada en enero 20 de 2008).

Al investigar las formas de las mujeres para formar grupos y actuar en forma organizada sobre temas sociales, vemos que las integrantes de las asociaciones religiosas de mujeres actuaban bajo la dirección de la Iglesia y concebían su rol como el de restaurar la moralidad católica en la sociedad a través de varios medios: la práctica religiosa, la educación y la caridad (Herrera, 2009:4).

Existe una motivación profunda que le lleva a la mujer católica a tener conciencia social y ponerla en marcha en base de un “deber católico”, es la fe y la convicción de actuar para un ser supremo.

Dios es el eje de mi vida, le entrego mi día de trabajo, de alegrías, de penas, de satisfacciones, le entrego mi sueño, y a veces inclusive, cuando estoy desesperada por tantos y tantos problemas, yo digo Dios mío te entrego todo! Personalmente creo que sin Dios, mi vida fuera otra cosa! (Entrevista a No. 5, realizada en junio 12 de 2008).

En base de este pensamiento, muchas mujeres se han desarrollado en forma individual, inclusive de manera independiente a la asociación con otras personas, o de una relación

con un sacerdote o miembro de la Iglesia. Esta actitud puede ser interpretada como una acción individual que obedece a principios adquiridos que van más allá de la lucha por copar espacios; se trata de la construcción de una agenda propia, con sus esfuerzos y realizaciones que obedece a estimulaciones espirituales muy personales. Una mujer que asumió el cuidado de algunos niños marginados nos relata sus motivaciones:

He recogido a varios niños en mi vida, les he tratado como a mis hijos, les he dado educación y todo lo que ha estado a mi alcance. A ellas (las niñas), les impulso a estudiar porque la vida se va presentando diferente, ha ido aumentando la necesidad de que la mujer trabaje, de que tenga su profesión para que pueda desenvolverse, no sea vejada por el hombre ahora que hay tanto machismo, porque antes la mujer era considerada un pétalo de rosa y ahora no lo ven así, la han hecho como un objeto. Yo quisiera que estos niños estudien para que se desenvuelvan y tengan un medio más para ser felices y puedan estar a la altura de las personas que le rodeen (Entrevista No. 5, realizada en junio 12 de 2008).

Un estudio sobre las asociaciones católicas de mujeres en el 1900 (Herrera, 2005:19), habla de la práctica de la maternidad social que ayudó a mantener la religión viva en las familias ecuatorianas. En las entrevistas realizadas he encontrado la misma situación. Las entrevistadas provienen de ese tipo de familia y por ello no es raro encontrar que realicen obras de caridad en ejercicio de esta maternidad social, aunque no fuera con el respaldo de una asociación, sino en forma individual y por la fuerza compartida de los valores católicos.

Para finalizar se debe mencionar que las mujeres cuya trayectoria hemos revisado corresponden a un tipo específico de mujer de tipo tradicional de clase media y media alta. Cinco de siete tuvieron educación superior e independientemente de ello ingresaron a un trabajo en algún momento de sus vidas Sin embargo, este ingreso no parece obedecer a una ruptura definitiva en base de un cambio de prioridades o percepciones respecto de su rol laboral, ya que como hemos visto, cuando tuvieron la posibilidad optaron por el cuidado del hogar y de los hijos, antes que el beneficio económico de una actividad productiva u otros “beneficios” como la autonomía y el desarrollo individual.

En el siguiente y último capítulo se da paso a las conclusiones obtenidas en el desarrollo de este trabajo, cuyo contenido determina la comprensión y el alcance del tema analizado.

Capítulo V

Conclusiones

La idea de investigar la educación católica en la generación de mujeres quiteñas de clase media en las décadas 50 y 60, obedece a la necesidad de comprender el rol jugado por ella en la construcción de una cultura, al interior de la cual la mujer no siempre se percibió a sí misma insertada en el campo laboral o en el espacio público.

Con este propósito se ha realizado un análisis de la educación ofrecida en ese período, con enfoque de género y clase, que pasa por conocer los aspectos cualitativos y cuantitativos que resultaron en una lógica reproductiva del sistema de enseñanza, con la consiguiente naturalización de la división sexual y afirmación de las estructuras cognitivas responsables de organizar el poder.

Al considerar la educación como un campo de fuerza, con distintos actores, en pos de la reproducción y distribución del capital cultural, se ha puesto énfasis en la proyección de los procesos educativos religiosos, que reforzados desde la familia, definieron la posibilidad de inserción de las mujeres al trabajo como parte de una ruptura, sin que exista una ruptura, o su permanencia en el hogar.

Ahora bien, tanto el ámbito educativo como el familiar estuvieron expuestos al discurso de la Iglesia católica. Por ello, ha sido indispensable revisar el discurso contenido en el Boletín Eclesiástico, una publicación anual emitida por la Arquidiócesis de Quito para socializar la normativa y visión de la Iglesia frente a los distintos momentos de la historia con sus correspondientes cambios sociales. En lo que respecta a las décadas 50 y 60, se revisa el discurso de la Iglesia que se debatió en medio de importantes cambios de comportamiento, tratando de lograr un sitio hegemónico en las conciencias y en las prácticas de una sociedad mundial que parecía irse de las manos.

Ya en el ámbito local, se revisa la normativa que acompañó en lo cotidiano a un tipo de educación que resultó muy difundida y contó con la aceptación de un gran sector de la sociedad por estar relacionada con una efectiva provisión de valores y formación académica: la educación católica. Lo que hace interesante revisar las regulaciones aplicadas a la educación religiosa, es la diferencia explícita hecha entre hombres y mujeres en cuanto a sus aptitudes e inclinaciones naturales, que a menudo se encuentra en las páginas del Boletín marcando espacios y relaciones de género en el ámbito familiar, laboral y social.

En la práctica se puede ver cómo estos espacios fueron promovidos desde las regulaciones de la Iglesia, a través de las memorias de mujeres que son ex alumnas de colegios católicos cuyas trayectorias laborales y no laborales aclaran la hipótesis de una influencia de la Iglesia, en términos de habitus aplicados a los proyectos de vida, dando lugar a distintos tipos de consecuencias y pensamientos que se exponen a continuación.

Mujer tradicional– Continuidades

Detrás de esta cultura tradicional con rasgos conservadores, estuvo la Iglesia Católica y sus postulados, asimilados por un gran sector de la población femenina urgida a seguir modelos de representación que le llevaron a actuar en función de los demás.

Pensemos que desde la niñez y luego en la adolescencia, las mujeres entrevistadas, que procedían de hogares católicos y asistieron a escuelas y colegios católicos, recibieron a diario imágenes ilustradas con historias de virtuosismo, ejemplos vivos de religiosidad, amenazas de castigo moral y espiritual eterno, entre otras; por ello se puede entender que difícilmente pudieron abstraerse de una alineación con el modelo inspirado en el marianismo, que pasó a ser parte misma de la subjetividad de las mujeres.

A esto se añade la atmósfera quiteña de mediados del siglo XX, cuando la mayor parte de la sociedad se reconocía como católica y participaba masivamente en ritos y eventos organizados por la Iglesia, denotando pertenencia o apego a los reglamentos impuestos por ella, que se caracterizó por la inculcación a los hijos de la doctrina cristiana en forma muy temprana, seguida por la asistencia a escuelas y colegios confesionales, donde se reforzaría el código de comportamiento.

Las mujeres tradicionales, a pesar de los cambios que veían a su alrededor, asumieron que la “calle” era para los hombres y el puesto de ellas, su casa. Al final, todas estas ideas, por cierto compartidas con la contraparte masculina de la época, en un contexto social y de relaciones de género concomitantes, las distanciaron de tomar en serio su preparación académica o al menos hicieron que esta posibilidad perdiera fuerza.

Entre las entrevistadas tenemos el caso de aquellas que accedieron a la universidad pero no experimentaron esa conciencia ciudadana liberadora de que habla Fuller, pues básicamente siguieron privilegiando su rol mujer/esposa/madre en forma de convicción. De esta manera, aunque existió una pérdida de prestigio de las actividades domésticas y

muchas mujeres optaron por la realización personal o necesidad de reconocimiento, la subjetividad de la mujer tradicional la mantuvo plegada a la valoración simbólica del espacio privado. Este comportamiento de la mujer tradicional data al menos de inicios del siglo XX según Moscoso, cuando ya se veía mujeres cercanas a los cambios y transformaciones, pero para las conservadoras aunque estuvieran de acuerdo con su participación social, primero estaba su hogar.

De las entrevistas se puede colegir que en esta interacción hogar católico – escuela católica, se desarrolló un proceso de asimilación grupal de estereotipos que finalmente influyó en algo tan serio y definitivo como los proyectos de vida.

Hemos utilizado el concepto de Scott sobre el género como categoría de análisis para cuestionar las relaciones entre hombres y mujeres, los roles y el simbolismo sexual, transmitidos a las mujeres entrevistadas para explorar sus percepciones individuales en cuanto a su identidad y hemos podido comprobar que algunas de ellas, aunque tenían frente a sí, una clara opción de desarrollo de sus capacidades y una serie de metas intelectuales a conseguir, encontraron en el matrimonio un tope a la posibilidad de continuar sus estudios. Al igual que en el caso de las mujeres peruanas de clase media (Fuller, 1993) para ellas su trabajo era la fuente de realización personal más importante, pero la maternidad y el matrimonio continuaron siendo sus metas principales.

Sabemos que la Iglesia aceptó los cambios traídos por la modernidad y delineó, bajo su visión, una estrategia acorde con los tiempos, modernizando los contenidos curriculares de los colegios católicos, pero mantuvo los fundamentos y restricciones basados en la cristiandad. El resultado fue que las mujeres recibieron asignaturas técnicas que las habilitaron para continuar con estudios superiores, pero la parte subjetiva, la de valores intangibles relacionados con espiritualidad, cultivada a la par y principalizada a nivel de interiorización individual y colectiva, terminó en muchos casos pesando más que la posibilidad de ser profesional y actuar en el ámbito público y de paso cerró la posibilidad de que exista una ruptura de comportamiento.

Sin embargo, hay que señalar que debido a las condiciones económicas del país durante los años 50 y 60 y en particular las de los hogares, muchas mujeres, aunque inscritas en el modelo tradicional, no tardaron en requerir de ingresos para mantener el estatus de clase media al que estaban acostumbradas.

Según se puede deducir de las entrevistas, algunas mujeres se vieron “obligadas” a trabajar, pero mantuvieron siempre el deseo y la expectativa de dejar de hacerlo, confirmando la ausencia de una ruptura también en su forma de pensar.

El concepto de marianismo puede servir de explicación para las formas de vida adoptadas por las mujeres entrevistadas, aunque debo reconocer que su asimilación ha tenido distintos niveles y grados de conciencia. Así vemos que alguna de ellas responde no haber querido imitar a la Virgen María, pero que siempre fue dedicada a su casa, que le gusta bordar, cocinar, limpiar y tener todo en orden... que reza todos los días por todo el mundo y que debe asistir a la misa sin falta.

Estudios sociológicos como el de Bourdieu indican que las religiones estimulan funciones mentales muy complejas, ricas en ideas y sentimientos, pues yo encuentro que la cotidianidad y el sentimiento colectivo, encontraron el escenario perfecto en la instrucción diaria ofrecida por las instituciones educativas católicas, para jugar su papel en el reforzamiento de esta construcción social del modelo de mujer.

De las siete mujeres entrevistadas, únicamente dos accedieron a estudios universitarios, por cierto en ramas consideradas femeninas. Cuatro contrajeron matrimonio al salir del colegio y las otras tres un poco más tarde. Tres nunca accedieron a un trabajo remunerado, las cuatro restantes ingresaron al mercado laboral y lo abandonaron una vez que tuvieron hijos para dedicarse a su crianza. Una de ellas que debió retornar al trabajo por circunstancias económicas, lo hizo como un sacrificio, en contra de su voluntad, pues su deseo era permanecer en su casa para atenderla personalmente. Ninguna de ellas mantuvo una inserción laboral permanente. Las dos mujeres con estudios universitarios ingresaron a un trabajo años más tarde, cuando sus hijos habían crecido lo suficiente para prescindir de ellas, lo cual nos hace ver que las mujeres postergaron su proyecto personal de vida, supeditándolo al cumplimiento de la tarea maternal.

Las circunstancias económicas llevaron a las mujeres entrevistadas a buscar una actividad productiva en algún momento de sus vidas, con frecuencia de tipo informal, sin embargo, todas ellas afirman estar satisfechas con haber cumplido su rol de mujer/madre/esposa, privilegiándolo por sobre otras actividades, lo cual me lleva a concluir que en su caso no se produjeron rupturas categóricas de comportamiento.

Rupturas?

Si bien no podemos hablar de rupturas, tampoco podemos asegurar que las mujeres entrevistadas no experimentaron procesos de transición, aunque fuera años más tarde. Troya en un estudio sobre masculinidades indica que los cambios, específicamente de las mujeres ecuatorianas de clase media, no pueden considerarse rupturas definitivas sino “modificaciones” que dejan aún intocados ciertos imaginarios, por tratarse de un grupo con muy poca resistencia a los roles establecidos.

Tomando en cuenta esta situación miremos qué circunstancias o actitudes de las mujeres entrevistadas se remiten a estos procesos modificatorios del comportamiento o del pensamiento (rupturas). Por ejemplo, en el caso de algunas de las mujeres entrevistadas, la agencialidad demostrada o lo que equivale a decir, su decisión de salir del hogar y cumplir con una función laboral, no rompe con el planteamiento dicotómico hombre/mujer, público/privado y por lo tanto no se puede afirmar que exista una ruptura, pero sí podemos hablar de que existió un deseo de ajustarse a los tiempos, aunque se tratara del ingreso al trabajo en base de una necesidad económica que debió contar con la aprobación del esposo.

Si el ingreso al trabajo por parte de la mujer hubiera sido el resultado de un consenso dentro de la pareja y luego de ello, se hubiera acordado una reorganización de roles dentro del hogar, estaríamos hablando de una liberación de esencialismos y de equidad de género en algún grado. Sin embargo, el hombre/esposo de las mujeres entrevistadas no asumió obligaciones en el ámbito doméstico, éstas permanecieron a cargo de la mujer, lo cual resulta paradójico, si mencionamos la fuerza física superior del hombre. Por tanto se concluye que en muchos casos la mujer pagó un alto precio por insertarse al ámbito laboral, que resulta fácil describirlo hoy como “doble jornada”, apenas dos palabras que no alcanzan a describir la dominación encarnada en horas de trabajo extenuante para el miembro “más débil” de la pareja.

Si bien es cierto que una gran cantidad de mujeres educadas en los 50 y 60, experimentó rupturas al ingresar al mercado laboral, en muchos de los casos acompañadas de una ampliación de sus posibilidades desde los estudios universitarios, para algunas mujeres de clase media proveniente de hogar y educación católica, parece que ni siquiera el hecho de tener instrucción universitaria les liberó de la idea de ser reinas de un hogar acomodado, como finalidad de vida.

En cuanto a la violencia simbólica declarada por Bourdieu, es decir a la posibilidad de que las mujeres hayan sido parte consciente de una estructura social que les era desfavorable, creo que efectivamente las mujeres percibieron las desigualdades entre hombres y mujeres (era casi imposible no hacerlo) pero la posibilidad de quebrar esos esquemas habría implicado tener la fuerza de ir contra lo establecido, contra lo respaldado por sus mismos padres, y para ello se hubiera requerido de un mejor conocimiento de la realidad, de una deliberación interna, que estaba muy lejos de producirse en una mujer sin acceso a un nivel mayor de educación, o el contacto con otro tipo de mujeres con quienes compartir y descubrir otras metas.

La existencia de un contrato social/sexual incluyó una dinámica puesta en juego al interior de los hogares, donde el esposo ejercía autoridad sobre la mujer. A este respecto, percibí que todas las mujeres entrevistadas aceptaron una especie de potestad del marido para definir si ellas debían trabajar o no, cuándo debían hacerlo y cuándo debían dejar de trabajar. Además, la actividad a realizar y el lugar, también pasaron por la aprobación del esposo. Esta situación confirma la teoría de Pateman que endilga una dimensión política al contrato social/sexual de intercambio de derechos y obligaciones mutuas que contempla la subordinación de la mujer en todos los aspectos.

Lo interesante es que estas condiciones contractuales contaron con el favor de la Iglesia Católica y por tanto constituyeron obligaciones morales para las mujeres inscritas en esa fe. Efectivamente, en forma simultánea, muchos de los contratos laborales por ejemplo, reflejaron la condición subalterna de las mujeres, determinando sus campos de acción y niveles de reconocimiento, tanto en lo intelectual como en lo económico. En este caso, la transición o la modificación de comportamiento, ya que no alcanzan a ser una ruptura, consistió en acceder al mercado laboral aunque fuera a costa de una mayor carga de trabajo y tuviera que pasar por el proceso de aprobación de la pareja, sin hablar de las incomprensiones que la permanencia de la mujer en el trabajo sin duda ocasionó en el ámbito doméstico.

Esta ligazón de la mujer tradicional con la Iglesia y su asidua asistencia a los ritos católicos, le hicieron parte de una cultura que la ubicó en determinadas funciones de reproducción social, construyendo simbolismos opuestos a lo masculino y de paso imposibilitando su acceso a esferas de poder. Nuevamente la utilización del concepto de

“género”, nos lleva a analizar la cultura religiosa imbuida a las mujeres católicas en la cotidianidad, para cuestionar las relaciones de poder favorecidas desde su discurso.

Las mujeres de la clase media, que recibieron educación católica en el área urbana de Quito, presentaron vulnerabilidades particulares por su interiorización de los modelos tradicionales de relaciones entre hombres y mujeres, aunque éstas habían empezado a ser replanteadas desde el feminismo en los años 50 y 60, en una época en que la Iglesia trató de mantener vigente la división social de género en todo el mundo.

La dimensión de clase es importante en el tema estudiado. Autores como Moscoso hablan de que la mujer de clase media “empezó” a tener oportunidades de trabajo y debió escoger si quería seguir siendo sostenida por su pareja, mientras que la mujer de sectores populares siempre había trabajado e iba a continuar haciéndolo. Además los constreñimientos religiosos para que las mujeres permanezcan en los hogares y no accedan al mercado laboral, estuvieron presentes en la significación dada a un trabajo asalariado, en un espacio diferente que para ciertas mujeres tradicionales pudo haber significado incluso un descenso de nivel en lo social y una fuente de recursos económicos a la que podían dar la espalda porque no los necesitaban. Estas condiciones circunstanciales podrían enmarcarse dentro de lo que Bourdieu plantea como condiciones propicias para que el habitus pueda ejercerse en la práctica, junto con el efecto de la educación familiar y escolar y la interiorización de reglas sociales.

La situación descrita, propia de mujeres de clase “acomodada”, pasó a ser el referente del éxito para las mujeres de clase media. El “no necesitar” un trabajo fuera de casa, significó la pertenencia a un grupo privilegiado, exitoso, que gozó del reconocimiento de sus ventajosas condiciones económicas y de un estatus, al que muchas mujeres accedieron a través de un matrimonio conveniente, y al que muchas otras querían pertenecer. Debe entenderse entonces que una educación de clase (la ofrecida por colegios religiosos durante el auge de los 50 y 60) debía estar seguida por un tipo de vida acomodada, donde las mujeres pudieran permanecer al cuidado de sus hogares, rodeadas de comodidades.

Por tanto, la descalificación de lo doméstico descrito por Fuller, podría replantearse a la luz de lo observado en el grupo de estudio, pues para las mujeres quiteñas de clase media, con educación tradicional, fue el trabajo fuera de casa, el que mereció la descalificación y el rechazo de aquellas con un cierto nivel de bienestar.

Esta dimensión de “clase”, ligada a la educación privada católica, ayudó al éxito de lo promovido por la Iglesia, en el sentido de lograr que las mujeres tradicionales asumieran su cultura religiosa como legítima y cumplieran con sus disposiciones.

La disyuntiva para las mujeres se planteó entonces entre ser una profesora, una enfermera, una visitadora social, etc. o una ama de casa “con todo lo necesario”. Las entrevistadas en este trabajo, claramente se pronunciaron por la segunda opción, aunque más tarde, debido a la presión económica y a un cambio en la percepción de la sociedad sobre el ingreso de las mujeres al mercado laboral, casi todas ellas optaron por acceder a un trabajo incluso menos especializado como el de oficinista, secretaria, contadora, dependiente, e incluso vendedora informal de pequeños artículos.

Este ingreso al trabajo, aunque fuera en forma tangencial puede considerarse una transición o modificación de comportamiento en lo que tiene que ver con la percepción del espacio público y por cierto con la subjetividad de las mujeres entrevistadas que finalmente reacomodaron su forma de vida.

Así vemos cómo aquellas entrevistadas que parecen haber estado cómodas en su rol doméstico, por otro lado dan muestras de arrepentimiento por no haber cursado estudios superiores, incluso algunas manifiestan que han orientado a sus hijas hacia una educación liberada de “ataduras religiosas” y otras promueven en las jóvenes la preparación que ellas no tuvieron. Entonces, ¿estamos frente a una ruptura tardía?

La respuesta en mi opinión es que no existió una ruptura definitiva, ni siquiera en forma tardía, lo que existió fue una modificación, treinta años después, en cuanto a su rol laboral, pero así mismo se ratificó su adhesión al modelo tradicional en cuanto pensamiento, en cuanto habitus religioso, otorgando a esta dimensión la prioridad en sus vidas.

El hecho de compartir con sus esposos esta visión y de que las opciones escogidas por ellas en su momento no les proporcionaron autonomía, fortalece hasta hoy la permanencia de un sistema de género en el que ellas necesitan protección y manutención, pero interiormente dicen sentir satisfacción... orgullo de haber cumplido con su papel de mujeres honestas, correctas, de hogar... y le restan importancia a las dificultades económicas acarreadas en el cumplimiento de su “deber” de sujeción al marido, llevada en términos de mutua gentileza y respeto. Pensemos en lo acotado por Moscoso cuando indica que la permanencia de la familia así como los roles atribuidos

constituían además fuentes de prestigio, estatus y seguridad para ambos, pero sobre todo para el hombre.

Lo anterior equivale a decir que las mujeres entrevistadas no se percibieron (ni lo hacen ahora) como sujetos plenos de derechos individuales de ciudadanía, con criterios independientes sobre los cuales puedan expresar libremente sus opiniones, aunque éstas fueran contrarias a los de sus cónyuges.

Aquellas mujeres que recibieron educación católica, pero a la vez recibieron de sus padres la idea de que ingresar a la universidad era “necesario” para proyectarse hacia una independencia económica, en muchos casos, tuvieron otra visión de futuro, percibiéndose a sí mismas en un espacio diferente de construcción de conocimiento, liberado de la presión de la Iglesia y por tanto enfocado hacia unas dinámicas de desarrollo totalmente nuevas. El ingreso posterior a un trabajo, en el caso de estas mujeres, correspondió a una secuencia lógica de decisiones. La mujer que había estudiado química, pudo acceder al trabajo en un laboratorio, la que había estudiado pedagogía, encontró un puesto de profesora, etc.

En cambio las mujeres del tipo tradicional a las que sus padres no alentaron en el deseo o necesidad de una educación extendida luego del colegio y ni siquiera mencionaron el acceso a un trabajo remunerado, definitivamente se vieron obligadas a vivir de acuerdo a valores y representaciones recibidas de sus mayores por partida doble (sus padres y educadores) , sin la oportunidad de escoger conscientemente entre otras alternativas de vida.

Como hemos visto, en los años 50 y 60 El Boletín Eclesiástico reflejó las prerrogativas de la Iglesia puestas en riesgo ante importantes cambios en las estructuras sociales y en las representaciones de la femineidad, que comprometieron la permanencia de costumbres y prácticas religiosas. Por ello, desde la religión se inculcó a las mujeres sentimientos como vergüenza, culpabilidad, ansiedad, timidez y humillación, que tuvieron efectos muy reales e infundieron temor a lo desconocido y propiciaron que el matrimonio sea visto como una tabla de salvación, pero no sólo para las mujeres sino para sus padres, que sentían alivio cuando regresaban de casar a sus hijas, debido al habitus encarnado en sus creencias y prácticas y en el temor a las sanciones colectivas.

De allí que el solo hecho de que las mujeres decidieran participar aunque fuera eventualmente en actividades productivas fuera de casa, debe considerarse una transición que requirió de cambios en la subjetividad de las mujeres, en alguna medida.

Labor social, una forma de ruptura?

La Iglesia declaró a la educación en la caridad como signo permanente del cristianismo y convocó a la población a practicar la caridad y generosidad para ayudar a los necesitados. Este llamado fue hecho en forma especial a las mujeres en base de sus supuestas destrezas para cuidar y atender a otros.

Efectivamente, vemos que algunas de las mujeres entrevistadas se acogieron a ese llamado de la Iglesia en su práctica de caridad por el prójimo. En el cumplimiento de este deber moral, ciertamente las mujeres estuvieron animadas por el amor a Dios, pero eventualmente su decisión de ayudar les ha brindado la oportunidad de actuar en público, de ser cabezas visibles dentro de su comunidad. Se ha visto como en algunos casos hay una dedicación a dar charlas dentro de su comunidad religiosa a familias con problemas y jóvenes adictos o a acoger a niños marginales para encargarse de su educación y manutención. Esta labor en su caso implica presentarse ante distintas autoridades para legitimar su potestad sobre esos niños. También implica representarlos en la entidad educativa a la que asisten y dialogar con profesores y autoridades escolares sobre la situación especial de sus protegidos. Ocasionalmente, implica también dialogar con personas de la comunidad que se interesan en esta labor de maternidad social asumida en función de sus principios solidarios y a la vez religiosos, con la intención de lograr que otros se interesen en realizar labores similares de ayuda social.

Las acciones en el campo social cumplidas por las mujeres entrevistadas, se pueden considerar estratégicas ya que lograron la creación de un espacio contrapúblico, en el que sus obras benéficas han servido como elemento de resistencia a su invisibilidad e incluso las ha llevado a obtener reconocimiento y hasta prestigio dentro de la comunidad.

El hecho es que la mujer de clase media que permaneció en su casa, estuvo revestida de cierta dignidad que el dinero no podía comprar. Esto supuso, además, la relación con un esposo proveedor en medio de una armonía de roles que se proyectó como lo

deseable en el cual la mujer “no necesitó” trabajar, alineándose de paso con las recomendaciones de la Iglesia en este sentido.

De todos modos, estas mujeres que optaron por ocupar un lugar en el espacio público a través de su labor social, aunque fuera por una tradición imbricada con asuntos de fe, las ha llevado a vencer sus limitaciones, su timidez, su falta de experiencia para hablar en público para expresar sus ideas y hacer planteamientos. Esto implica una modificación de comportamiento, una visión de sí mismas en actividades públicas, algo que se asemeja o es parte de una ruptura.

Sin embargo, me he preguntado si se trata de una ruptura en esos años puesto que desde finales del siglo XIX y comienzos del XX se ha detectado (Herrera, 1995 y Goetschel 2002) algunas mujeres católicas participaron en ese tipo de actividades.

Para finalizar estas conclusiones se debe mencionar algunos aspectos que este trabajo no ha abordado y que sería muy interesante explorarlos. Una vez que se ha establecido que dentro de la sociedad quiteña profundamente católica de los años 50 y 60, la formación religiosa influyó en los proyectos de vida de algunas mujeres de clase media del tipo tradicional, identificadas con el modelo de representación femenina promovido desde la Iglesia (aun en el caso de aquellas que tuvieron estudios superiores y una profesión). Sería interesante conocer acerca de las mujeres de la misma ciudad, de igual clase social, que se educaron en colegios laicos en esa misma época, para establecer una comparación sobre sus proyectos de vida, sobre sus percepciones de sí mismas en relación al espacio público, a la vez que encontrar diferencias (si las hubiera) de comportamiento en cuanto a su rol de esposas y madres, con la consecuente permanencia o no en el hogar y el ingreso al trabajo.

También sería interesante conocer si la Iglesia católica logró introducir su pensamiento y filosofía cristiana en las instituciones educativas laicas, como se propuso cuando lanzó su estrategia de aplicar la metodología catequística moderna de la teología de la liberación, e ingresar con educadores religiosos y religiosas a instituciones educativas oficiales promovidas por el estado laico.

Otro elemento importante a investigar en relación con este tema sería la cuantificación del ingreso de las mujeres provenientes de colegios católicos y no católicos a los estudios universitarios para tener una visión más amplia sobre el acceso

femenino a la educación superior durante el período estudiado, el nivel de escolaridad alcanzado y las ramas profesionales mayormente escogidas en sus estudios superiores.

El contar con esta información nos permitiría conocer mejor la extensión de la cultura católica de la sociedad quiteña en ese período.

BIBLIOGRAFÍA

- Albornoz, Oswaldo, 1963. *Historia de la Acción Clerical en el Ecuador*.
- Ayala Mora, Enrique, 1991. *Nueva historia del Ecuador, cronología comparada de la historia ecuatoriana*. Volumen 14.
- Ayala Mora, Enrique, 1991. *Historia del Ecuador*. Volumen 11. Época Republicana V. Editorial Grijalbo Ecuatoriana Ltda.
- Borrero Cabal, Alfonso; González López, Jesús, 1985. *La Universidad Católica hoy en Latinoamérica*. Federación Internacional de Universidades Católicas FIUC.
- Bourdieu, Pierre, 1998. *La dominación masculina*.
- Bourdieu, Pierre, 1999. *Razones prácticas*. Sobre la teoría de la acción. Editorial Anagrama S.A. 1997 Barcelona.
- Bourdieu, Pierre & Wacqueant, J. D. Loic, 1995. *Respuestas por una Antropología Reflexiva*.
- Córdova Osnaya, Martha, La Mujer Mexicana como Estudiante de Educación Superior. UNAM (México). Internet.
- Fraser, Nancy, 1997. *Más allá del modelo del amo y el súbdito*. A propósito del libro *The Sexual Contract* de Carole Pateman. Universidad de los Andes, Facultad de Derecho. Siglo del Hombre Editores.
- Fuller, Norma, 1993. *Dilemas de la femineidad*. Mujeres de clase media en el Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial 1998.
- Fuller, Norma, 1995. En torno a la polaridad Marianismo/Machismo. *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*.
- Goetschel, Ana María, 1999. *Mujeres e Imaginarios*, Quito en los inicios de la Modernidad. Serie Pluriminor. Abya-Yala.

- 2002. *Imágenes de mujeres. Amas de casa, musas y obligaciones modernas.* Quito, primera mitad de siglo XX. Serie Documentos Museo de la Ciudad.
- 2007. *Educación de las mujeres: maestras y esferas públicas* en Quito, Primera mitad del siglo XX. FLACSO. Abya-Yala.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, 1999. *Familia y educación en Ibero América.*

Guzmán, Virginia; Mauro, Amalia y Araujo, Katia, 2001. Trayectorias Laborales de Mujeres. Cambios generacionales en el mercado de trabajo.

Herrera, Gioconda. 1999. La Virgen de la Dolorosa y la lucha por el control de socialización de las nuevas generaciones en el Ecuador del 1900. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos.* Transformar o reflejar las realidades andinas: la educación en el siglo XX. Tomo 28, No. 3.

Herrera, Gioconda. 2005. Estudio de la Iglesia Católica y la vida pública en el Ecuador bajo el Liberalismo 1895 – 1920. Tesis.

Herrera, Gioconda. 2009. El Congreso Católico de mujeres de 1909 y la regeneración de la nación en Ecuador.

Kingman, Eduardo. 1999. Del hogar cristiano a la escuela moderna: la educación como modeladora del habitus. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos.* Transformar o reflejar las realidades andinas: la educación en el siglo XX. Tomo 28, No. 3.

Luzuriaga, Carlos, 1979. *Situación de la mujer en el Ecuador.*

Martínez, Irene Lucía, 1979. Tesis de licenciatura en CCEE con especialización en Ciencias Sagradas. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Moreno, Egas Jorge. “La Educación durante le Época Colonial”. *La Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, Tomo 3.

Moscoso, Marta. 1996. Imagen de la mujer y la familia a inicios del siglo XX. *El Laicismo en la historia del Ecuador.*

Ossenbach, Gabriela, 1996. La secularización del sistema educativo y práctica pedagógica: Laicismo y Nacionalismo. *El Laicismo en la historia del Ecuador*.

Ossenbach, Gabriela, 1997. La educación en el Ecuador en el período 1944-1983. Universidad Nacional de Educación a Distancia – Madrid Internet. www.tau.ac.il/eial/X_1/ossenbach.html.

Ortner, B. Sherry, 1979. *Antropología y Feminismo*. ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?

Pateman, Carole, 1988. *El Contrato sexual*. Editorial Arthropos. Universidad Autónoma Metropolitana.

Scott, W. Joan, 1990. El género: una categoría útil para un análisis histórico. *Género. Conceptos básicos*. Programa de estudios de género. Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

Stevens, Evelyn, 1973. *Hombres y mujeres en América Latina, Ensayos*. The other FACE of Machismo in Latin America. University of Pittsburgh Press.

Sinardet, Emmanuelle. 1999. *Historia de la educación*. La pedagogía al servicio de un proyecto político: El Herbartismo y el liberalismo en el Ecuador (1895-1825).

Troya, María Pilar, 2001. No soy machista pero... Masculinidades en profesionales de clase media de la ciudad de Quito. *Masculinidades en el Ecuador*.

ARCHIVOS CONSULTADOS:

BAEP Biblioteca Aurelio Espinoza Pólit. Prospecto para admisión del externado del Colegio de los Corazones de San José de Rumipamba, 1950.

Boletín Eclesiástico No. 1,20, 1946. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No. 4, 9,11, 1950. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No. 4, 1951. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No. 1,2,5, 1952. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No. 1, 1953. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No. 3, 1954. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No. 6, 7, 9,10, 1956. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No. 10,14, 1957. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No. 10, 1958. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No 4, 1959. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No. 3,7,9, 1960. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No. 8, 1966. Arquidiócesis de Quito.

Boletín Eclesiástico No. 3, 1969. Arquidiócesis de Quito.

Diario Últimas Noticias, noviembre 17, 1961.

2004@Memoria Chilena, consulta realizada el 18 de abril de 2007.

FIUC, 1985. La Universidad Católica hoy en Latinoamérica. Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

FLACSO, 2009, *Cartas públicas de mujeres ecuatorianas*. Informe final de Investigación, inédito.

Informe de la UNESCO 2003 sobre la Educación en el Mundo.

Internet, Víctor Mideros en www.Wikipedia.org.

Memoria Chilena. Mujeres y profesiones universitarias (1900-1950). Internet. 2004@MEMORIA CHILENA.

Anexo 1

Códigos asignados a las entrevistas realizadas como parte de la investigación.

Entrevista No. 1:	ECR
Entrevista No. 2:	FSC
Entrevista No. 3:	P L
Entrevista No. 4:	MC
Entrevista No. 5:	CN
Entrevista No. 6:	MCC
Entrevista No. 7:	MA
Entrevista No. 8:	OGRM

Anexo 2

Datos sobre educación de mujeres en la ciudad de Quito

COLEGIOS FISCALES MIXTOS CREADOS EN QUITO DESDE 1901 HASTA 1974			
No.	NOMBRE	FECHA CREACIÓN	PARROQUIA
1	MANUELA CAÑIZARES	14/02/1901	SAN BLAS
2	TENIENTE HUGO ORTIZ	22/01/1920	LA MAGDALENA
3	SAN FRANCISCO DE QUITO	06/12/1934	EL BATAN
4	CARLOS ZAMBRANO OREJUELA	10/10/1935	SAN ROQUE
5	SIMON BOLIVAR (QUITO)	09/08/1940	SAN ROQUE
6	AMAZONAS	14/09/1961	LA MAGDALENA
7	ELOY ALFARO (COTOCOLLAO)	30/06/1967	LA CONCEPCION
8	COLEGIO DE ARTES PLASTICAS	09/06/1970	SANTA PRISCA
9	MIGUEL DE SANTIAGO	01/10/1970	SAN ROQUE
10	SANTIAGO DE GUAYAQUIL	11/11/1970	SAN BLAS
11	RAFAEL LARREA ANDRADE	07/12/1970	SAN ROQUE
12	BENITO JUAREZ	15/11/1971	LA MAGDALENA
13	U.N.E.	11/10/1972	CHIMBACALLE
14	ANDRES BELLO	01/11/1972	COTOCOLLAO
15	LUCIANO ANDRADE MARIN	01/03/1973	COTOCOLLAO
16	EMILIO UZCATEGUI	30/07/1973	VILLA FLORA
17	CINCO DE JUNIO	12/09/1973	VILLA FLORA
18	MANUEL MARIA SANCHEZ	12/03/1974	SANTA PRISCA
19	ODILO AGUILAR	29/08/1974	SANTA PRISCA
20	TARQUI	01/10/1974	CHIMBACALLE

Fuente: Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador

COLEGIOS FISCALES DE MUJERES CREADOS EN QUITO DESDE 1934 HASTA 1975			
No.	NOMBRE	FECHA CREACIÓN	PARROQUIA
1	GRAN COLOMBIA	19/06/1934	SANTA PRISCA
2	24 DE MAYO	22/10/1934	EL BATAN
3	QUITO EXPERIMENTAL	21/03/1969	CHIMBACALLE
4	DIEZ DE AGOSTO	08/01/1971	SAN ROQUE
5	MARIA ANGELICA IDROBO	05/06/1973	SAN BLAS
6	HIPATIA CARDENAS DE BUSTAMANTE	01/10/1974	LA CONCEPCION

Fuente: Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador

COLEGIOS PARTICULARES LAICOS MIXTOS CREADOS EN QUITO DESDE 1941 HASTA 1975			
No.	NOMBRE	FECHA CREACIÓN	PARROQUIA
1	AMERICANO DE QUITO	07/10/1941	CARCELEN
2	QUITO LUZ DE AMERICA BLANTACH	12/09/1955	EL INCA
3	VICTOR EMILIO ESTRADA	20/10/1959	SAN ROQUE
4	MENA DEL HIERRO	04/10/1963	COTOCOLLAO
5	PENSIONADO UNIVERSITARIO	10/12/1963	SANTA PRISCA
6	ESTADOS UNIDOS DEL BRASIL	10/10/1966	SAN BLAS
7	LA CONDAMINE	25/09/1967	EL BATAN
8	CONSERVATORIO DE MUSICA JAIME MOLA	07/02/1968	SANTA PRISCA
9	ALFREDO PEREZ GUERRERO	22/04/1970	SAN ROQUE
10	SAN FRANCISCO DE QUITO	19/10/1970	SAN ROQUE
11	BOLIVARIANO COOPERATIVA	30/10/1970	ELOY ALFARO
12	FUERZA AEREA ECUATORIANA	12/08/1971	LA CONCEPCION
13	TECNICO AMERICANO	01/12/1971	SAN ROQUE
14	BOLIVARIANO 24 DE JULIO	01/10/1972	SAN ROQUE
15	ANDINO	03/10/1972	EL BATAN
16	FRANCISCO DE ORELLANA	28/12/1972	EL BATAN
17	ALBERTO EINSTEIN	17/10/1973	CARCELEN
18	ALEXANDER VON HUMBOLDT	06/06/1974	SANTA PRISCA
19	INTERANDINO	21/10/1975	SAN ROQUE
20	MASTER	23/10/1975	SAN BLAS
21	16 DE JUNIO	08/12/1975	SAN ROQUE

Fuente: Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador

COLEGIOS PARTICULARES LAICOS DE MUJERES CREADOS EN QUITO DESDE 1958 HASTA 1973			
No.	NOMBRE	FECHA CREACIÓN	PARROQUIA
1	DE AMERICA	17/09/1958	EL INCA
2	LOS PINOS	09/12/1968	LA CONCEPCION
3	INTIYAN	13/12/1972	EL BATAN
4	BILINGUE MODERNO	15/10/1973	SAN ROQUE

Fuente: Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador

COLEGIOS MUNICIPALES DE MUJERES CREADOS EN QUITO DESDE 1930 HASTA 1975			
No.	NOMBRE	FECHA CREACIÓN	PARROQUIA
1	FERNANDEZ MADRID	17/09/1930	SAN ROQUE
2	FEMENINO ESPEJO (VESPERTINO)	15/10/1975	SAN BLAS

Fuente: Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador