1

Lecturas Sociales

RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA: MEMORIAS Y CONTEXTOS

Ana Lourdes Suárez - Brenda Carranza - Mariana Facciola - Lorena Fernández Fastuca (editoras)

SERIES MONOGRÁFICAS DEL IICS

Instituto de Investigaciones
Facultad de Ciencias Sociales
UCA - CONICET
Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Religiosas en América Latina : memorias y contextos / Ana Lourdes Suárez ... [et al.] ; editado por Ana Lourdes Suárez... [et al.].- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad Católica Argentina. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, 2020.
Libro digital, PDF - (Lecturas sociales / 1)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-44-0106-3

1. Congregaciones Religiosas. 2. Sociología de la Religión. 3. Organización de Mujeres. I. Suárez, Ana Lourdes, ed.
CDD 306.6

Este libro fue sometido a un proceso de evaluación por pares académicos externos al Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina, de conformidad con las normas de referato a las cuales el Instituto adhiere.

Diseño de tapa: María Victoria Tagni
Coordinación editorial: Mario Miceli y Mauro Javier Saiz

Lecturas Sociales. Series Monográficas del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales – UCA (LecSoc)

Copyright © 2020 Roxana Flammini, Ana María Bidegain, Carolina Bacher Martínez, Alicia Fraschina, Susana Monreal, Cynthia Folquer, María Pilar García Bossio, Soledad Catoggio, Caroline Cubas, Diana Viñoles, Clara María Temporelli, María Eugenia Patiño López, Véronique Lecaros, Guilherme Ramalho Arduini, Agueda Bernardete Bittencourt, Ana Lourdes Suárez, Brenda Carranza, Kathleen Cummings, Maria Aparecida Corrêa Custódio, Mary Kubli, Darío Pulfer, Silvina Daniela Roselli, Virginia Azcuy, Ana María Silvestrin, Leila María Quintar, María Cecilia Crévola, Lorena Fernández Fastuca, María Belén Aenlle, Jesica de Sá Torres, Juliana Neri Munhoz, María Florencia Contardo, Margit Eckholt, Mariana Facciola

Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

https://doi.org/10.46553/978-950-44-0106-3
ISBN 978-950-44-0106-3
ISSN 0328-7998
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Lecturas Sociales

Series Monográficas del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales

Universidad Católica Argentina

IICS – UCA

1

DIRECCIÓN

ROXANA FLAMMINI

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

MARIO L. MICELI

MAURO J. SAIZ

EQUIPO DE REDACCIÓN

LORENA FERNÁNDEZ FASTUCA

MARÍA PILAR GARCÍA BOSSIO

SOFÍA JULIO

SEBASTIÁN FORCELLA SOARES

COMITÉ ACADÉMICO

GUSTAVO LUDUEÑA

MARÍA EUGENIA PATIÑO LÓPEZ

CARLOS GRACIA ZAMACONA

ANDREA SERI

ROSSANA LEDESMA

ENRIQUE ARIÑO GIL

OLIVER MTAPURI

MARCELO NAZARENO

EMETERIO DIEZ PUERTAS

ÍNDICE

Presentación

Roxana Flammini 5

Introducción

Ana Lourdes Suárez, Brenda Carranza, Mariana Facciola y Lorena Fernández Fastuca 7

Primera parte. Silenciadas e invisibilizadas

Una historia silenciada, no reconocida, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia de América Latina

Ana María Bidegain 19

Mujeres que visibilizan mujeres y reflexionan juntas

Carolina Bacher Martínez 33

Segunda parte. Mujeres consagradas: historias en tiempos y espacios

Los primeros monasterios de monjas de Buenos Aires: conformación, vida cotidiana y rol social

Alicia Fraschina 43

Mujeres consagradas en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras

Susana Monreal 61

Del cuerpo anonadado al cuerpo social: mujeres religiosas en la bisagra de los siglos XIX y XX en el actual territorio argentino

Cynthia Folquer 81

Vida consagrada femenina como espacio de libertad y acción

María Pilar García Bossio 97

Tercera parte. Religiosas en la opción por los pobres, dictaduras, persecución y martirio

Las desaparecidas de la Iglesia: desentramando historias y memorias de mujeres en Argentina

María Soledad Catoggio 105

Formas de resistir: Religiosas em tempos de ditadura militar no Brasil
Caroline Jaques Cubas 125
Espacio-tiempo en la existencia de Alice Domon
Diana Viñoles 143
Religiosas y laicas con opción por los pobres. Dictaduras y derechos humanos en América Latina
Clara María Temporelli 153

Cuarta parte. Las religiosas en América Latina: dinámicas, desafíos y perspectivas
Panorama de la vida Consagrada en México: apuntes sobre su configuración contemporánea
María Eugenia Patiño López 163
La paradoja de las religiosas peruanas: invisibles y sin embargo imprescindibles
Véronique Lecaros 183
Os institutos femininos de vida consagrada no Brasil: análises de dados estatísticos e algumas reflexões gerais
Guilherme Ramalho Arduini y Agueda Bernardete Bittencourt 201
El estudio de las congregaciones religiosas femeninas en Argentina: avances, desafíos y balance
Ana Lourdes Suárez 221
Fios e tessituras das Congregações Femininas Latino-americanas
Brenda Carranza 243

Quinta parte. Académicas y religiosas: construcción de un campo
Catholic Sisters and North American History: The State of the Field
Kathleen Sprows Cummings 257
Convergencia entre académicas y religiosas en el estudio y visibilización de la Vida religiosa femenina
Ana Lourdes Suárez 277

Sexta parte. Vida religiosa femenina comprometida en la inserción
Liberdade consentida (ou não) de freiras brasileiras: imigrantes, negras e nordestinas
Maria Aparecida Corrêa Custódio 285

La inserción territorial como opción congregacional: antecedentes y primeras creaciones de la Sociedad del Sagrado Corazón
Mary Kubli y Darío Pulfer 299
Las Franciscanas Misioneras de María en Argentina: de las grandes obras a las pequeñas comunidades cercanas a los pobres
Silvina Daniela Roselli 313
La inserción como fruto del aggiornamento conciliar
Virginia R. Azcuy 329

Séptima parte. Congregaciones religiosas en el ámbito de la salud y la educación
Congregaciones femeninas de vida apostólica. Condiciones de la acción en la asistencia de la salud, las Hijas de la Inmaculada Concepción (1893-1929)
Ana M. Silvestrin 339
"Entre el Carmelo y el Huerto": la Casa de Educandas Huérfanas y la educación de las niñas en San Fernando del Valle de Catamarca (segunda mitad del siglo XIX)
Leila María Quintar 353
Las congregaciones religiosas y sus colegios
María Cecilia Crévola 369
Las congregaciones religiosas en la salud y educación, la conformación de comunidades de práctica
Lorena Fernández Fastuca 381

Octava parte. Congregaciones religiosas: nuevos desafíos
Crisis de las congregaciones femeninas y nuevas espiritualidades: interrogantes y desafíos
Belén Aenlle 391
Las Congregaciones Religiosas de Derecho Pontificio presentes en Argentina como actores de las relaciones internacionales entre el año 2000 y 2015
Jesica de Sá Torres 405
O azul nos hábitos e nas batinas: o surgimento de uma congregação religiosa masculina e questões de gênero
Juliana Neri Munhoz 417
Las congregaciones religiosas femeninas ante nuevos desafíos
M. Florencia Contardo 429

Novena parte. Mística y poder

Entre el empoderamiento y la privación de poder. Prácticas misioneras de las mujeres en tensión entre mística y política

Margit Eckholt 439

Mística y política: una tensión clave para las minorías católicas activas

Mariana Facciola 463

Acerca de los autores 469

PRESENTACIÓN

Me es sumamente grato haber sido invitada a escribir unas líneas introductorias a este primer número de las series Lecturas Sociales, que inaugura de modo muy auspicioso las publicaciones del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina (IICS-UCA).

No es mi objetivo describir las particularidades de la obra, aspecto que abordan con suficiencia las compiladoras en la Introducción, sino referirme a la trayectoria que siguió este esfuerzo académico y a su especificidad.

Considero que toda actividad académica que incuba y produce una puesta por escrito de lo abordado, discutido y analizado en ella, logra concretar la razón básica de su propia génesis; en este caso, compartir con la sociedad reflexiones sobre un actor que es parte sustancial de la misma. Sin embargo, aunque parezca paradójico, no todo actor social relevante suele estar visibilizado.

Precisamente, esta obra viene a poner el foco sobre uno de ellos: las congregaciones religiosas femeninas. Las bases fundamentales de esta visibilización hay que buscarlas en un grupo de investigadoras latinoamericanas que se aglutinaron en torno a un proyecto de investigación cofinanciado por la UCA y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT), a cargo de la Dra. Ana Lourdes Suárez, que permitió llevar a cabo las Jornadas que dieron lugar a esta publicación. Por cierto, nada puede realizarse sin el esfuerzo personal que implica organizar un evento académico de esa magnitud y que no termina una vez que la actividad de cierre finaliza: continúa en la recopilación de los textos escritos, en el trabajo de edición, en la evaluación y en su corrección. Un esfuerzo titánico que los que alguna vez hemos recorrido esos caminos sabemos fehacientemente lo que significa.

La obra aborda las trayectorias de vida personal y comunitaria de mujeres que optaron por seguir un camino signado por el servicio a los demás, y las vicisitudes que recorrieron en distintos momentos de la historia del continente americano. Sobre estos ejes principales se centró la discusión, descubriendo el rol relevante que ejercen en las sociedades en que están insertas. Historias de mujeres que dejaron sus sociedades de origen para insertarse en otras, siguiendo un llamado vocacional que las comprometía de por vida; de mujeres que sostuvieron y defendieron sus votos hasta el sacrificio personal; de mujeres cuyas obras

permitieron la inserción de otros seres humanos en una sociedad que los excluía… todas esas historias pueblan las líneas de esta obra. Sin embargo, su riqueza también está en que no se cierra en ese recorrido.

Por el contrario, la obra muestra cómo estas mujeres consagradas entraron en contacto con otras – académicas – y juntas se abrieron a un espacio de reflexión donde se abordaron y discutieron temas como el poder, el género y los nuevos desafíos del siglo XXI. Así, la obra conjuga el camino recorrido, la reflexión sobre el pasado y los retos presentes de voces, hasta hoy invisibilizadas, que se hacen oír. No dudo que los lectores van a encontrar en estas páginas recorridos que los interpelarán de un modo singular y profundo.

Bienvenida sea entonces esta propuesta. No me queda más que augurar próximos encuentros que continúen estas líneas de reflexión o abran la discusión a otras: sin lugar a dudas, la sociedad en su conjunto se beneficiará con ellos.

Roxana Flammini
Directora del IICS/UCA
28 de mayo 2020

INTRODUCCIÓN

Ana Lourdes Suárez
Brenda Carranza
Mariana Facciola
Lorena Fernández Fastuca

Este libro tiene su génesis en las *Primeras Jornadas Latinoamericanas sobre congregaciones religiosas femeninas* que se desarrollaron el 16 y 17 de octubre del 2019 en la Universidad Católica Argentina (UCA). Introducir el libro remite por tanto a ese evento, que ya en su concepción acariciaba entre sus propósitos la idea de comunicar las presentaciones a través de una compilación posteriormente elaborada. La profundidad de las presentaciones durante las Jornadas, el fecundo intercambio entre los participantes y la convicción de que se estaba abriendo un nuevo campo interdisciplinar de estudio, le dieron a ese tibio propósito inicial la certeza que una compilación escrita era un buen medio para comunicar lo generado en el evento. Con esa promesa cerramos las Jornadas y comenzamos el trabajo de hacer realidad el libro.

Algunas líneas más sobre las Jornadas recién mencionadas: la idea surgió de un grupo interdisciplinario de investigadoras nucleadas en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales en torno a un proyecto cofinanciado entre la UCA y la Agencia Nacional Argentina de Ciencia y Tecnología, cuyo foco es destacar la Vida religiosa femenina (VRF) inserta en medios populares, en el que participamos investigadoras de diversas universidades de Argentina y de Brasil[1]. La interacción de este grupo de investigación con académicos/as de diversos espacios de Argentina y de diferentes países de América Latina fue mostrando la relevancia de buscar instancias que permitieran consolidar un campo interdisciplinar en construcción que abordara la VR, y específicamente la femenina. Le fuimos dando forma a la iniciativa de las Jornadas, la UCA nos apoyó; el proyecto se puso en marcha.

[1] Proyecto PICTO/UCA 2017-0035: Vida religiosa inserta en medios populares. Itinerarios, debates e incidencia desde el recorrido y la experiencia de congregaciones religiosas femeninas argentinas.

Convocamos a académicas de Argentina, Brasil, México, Perú y Uruguay. Con ellas armamos tres paneles temáticos. El primero centrado en los inicios de la VRF en la región con la expansión colonial hasta principios del siglo XX. El segundo focalizado en los períodos de dictadura de mediados del siglo pasado y la amenaza y persecución que significó para la VR que había optado por acompañar a los más vulnerables. El tercer panel lo concebimos centrado en la VRF contemporánea, sus dinámicas y desafíos actuales. Propusimos asimismo las tres conferencias centrales del evento. A Ana María Bidegain, historiadora pionera en visibilizar a la VRF latinoamericana, le propusimos la conferencia inaugural; a Kathleen Cummings, también historiadora especialista en la vida religiosa en EE.UU., la segunda de estas presentaciones; y la conferencia de cierre estuvo a cargo de Margit Eckholt, teóloga de la Universidad de Osnabrück, Alemania, quien desde el Intercambio Cultural Alemania-América Latina (ICALA) viene apoyando esta iniciativa y abriéndonos al diálogo entre las ciencias sociales y la teología.

Además de las tres conferencistas principales y de las diez académicas/o[2] invitadas a presentar y a comentar en los tres paneles, efectuamos una convocatoria abierta a estudiosos del tema que quisieran presentar sus trabajos. Seleccionamos 15 presentaciones de académicas de diversas regiones de Argentina, de Brasil, México y Colombia. Sus presentaciones abordaron desde diversas perspectivas una variedad de temáticas en la intersección entre VR y el trabajo con sectores vulnerables, con el ámbito de la educación, con el de la salud, la vida cotidiana, etc.

¿Qué nos motivó a convocar las Jornadas y a preparar y editar este libro? Por un lado, el deseo de conocer, comprender, analizar y contextualizar a este colectivo social, el de las congregaciones religiosas femeninas. Si bien es una temática poco abordada desde el campo académico, en los últimos años las académicas que lo tratamos, como ya mencionamos más arriba, hemos comenzado a conocernos, a discutir nuestros trabajos, a coincidir en diversos espacios. Quisimos por tanto generar un evento donde el tema fuera abordado específicamente y donde pudiéramos interactuar personalmente la mayor cantidad de personas interesadas en la VRF. La rápida respuesta positiva de las personas que invitamos nos dio la pauta del interés por reunirnos; el esfuerzo que cada uno puso por llegar a Buenos

[2] La temática de las jornadas, la vida religiosa femenina, convocó principalmente a académicas. Hubo un expositor varón en el tercer panel y otro en una de las mesas en paralelo. La abrumadora mayoría de mujeres protagonistas de este evento creemos que nos habilita a utilizar el femenino en la parte de la redacción donde aludimos a las/el presentador/as, simplificando así la escritura.

Aires, con los escasos recursos que pudimos ofrecer, selló la convicción que las Jornadas propuestas eran un evento esperado y valorado.

Por otro lado, también nos motivó un genuino deseo por visibilizar al colectivo femenino y social que conforman las religiosas que viven en América Latina; por visibilizar sus compromisos, su entrega, sus obras y los frutos de su trabajo. Ellas, las religiosas, están en todos los países de la región; han sido siempre, en términos numéricos, muchas más que los religiosos y sacerdotes; sin embargo, su presencia pasa mucho más inadvertida y es escaso el conocimiento que en nuestras sociedades latinoamericanas tenemos sobre ellas. Poco se sabe acerca de lo que hacen, cómo viven o cuál es el impacto de sus compromisos. La VRF ha sido un actor clave de nuestras sociedades ocupando espacios en educación, salud, afinando su sensibilidad frente a los pobres; al atropello de los derechos humanos; a la falta de promoción y capacitación de los olvidados; a la destrucción del planeta; al maltrato de la mujer y a buscar el lugar de ellas en la Iglesia y en el mundo. Quisimos a través de las Jornadas y del presente libro ayudar a visibilizar esos compromisos.

Se trata de un colectivo que ha sufrido silenciamientos y diversos embates en su contra; que ha pasado por períodos de dolor y sufrimiento por la persecución, que llevó a algunas incluso al martirio. En el presente se enfrentan al desafío de mantener sus obras en el marco de crecientes abandonos, del envejecimiento de sus miembros y de la falta de incorporación de nuevas vocaciones, que pone en peligro la continuidad de varios institutos. Persisten pese a que hasta el presente se les sigue cerrando la posibilidad de ocupar un lugar en la Iglesia católica equivalente al de los sacerdotes. La velocidad de los cambios sociales, culturales, y sobre todo los nuevos paradigmas que confrontan a la mujer se suman a los múltiples desafíos a los que las propias religiosas buscan comprender y encontrar la forma de atravesar.

La presencia de numerosas religiosas en las Jornadas y su abierta disposición al diálogo durante el evento dieron al encuentro un tono peculiar. A las organizadoras nos afianzó en uno de los propósitos iniciales de la iniciativa: el de afrontar el camino de "estudiar" a la vida religiosa femenina desde las ciencias sociales en interacción directa con las propias religiosas. El campo de estudio que queremos consolidar cobra sentido si lo hacemos con ellas…

LOS AUTORES DEL LIBRO

El libro tiene la estructura de una compilación en la que 29 autoras y 2 autores hemos participado en alguno de los 32 escritos que lo componen. Procedemos de diversos países: Argentina, Uruguay, Brasil, Perú, México, Estados Unidos y Alemania. Dentro de Argentina hay autores trabajando actualmente en Buenos Aires, Rosario, Tucumán, Catamarca y Tierra del Fuego. Los escritos reflejan la variedad de nuestras disciplinas. Cerca de la mitad se inscriben dentro de áreas de las ciencias sociales: sociología, antropología, psicopedagogía, comunicación y educación. Una proporción similar la componen autores provenientes de diversas ramas de la historia. Cinco de las autoras son teólogas. La aproximación a la VRF desde diversas miradas disciplinares permite explorar, describir, analizar e interrogar la temática del libro desde diversos ángulos, abriendo al diálogo y a fecundas perspectivas futuras de indagación.

Las autoras tenemos diversidad de trayectorias de vida. Algunas, como la de las tres autoras miembros de congregaciones religiosas, permiten enriquecer sus escritos con la privilegiada mirada de quien es parte del objeto de estudio. Varias autoras tenemos recorridos de vida personales y académicos que nos pusieron en contacto con religiosas con quienes hemos trabajado, tejiendo en muchos casos sinceros lazos de amistad. Constatar sus compromisos, ver los frutos de su trabajo, escuchar sus dolores, compartir sus alegrías, sentir sus frustraciones fueron moldeando nuestros abordajes.

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL LIBRO

Una historia silenciada, no reconocida, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia de América Latina, es el título que eligió Ana María Bidegain para su texto con el que encabezamos la compilación. Bidegain afirma que su escrito está inspirado en una realidad "senti-pensada" –o sea pensando-sintiendo de manera empática con su interlocutor en la investigación–, que fue madurando en su trayectoria de vida como mujer creyente y como historiadora latinoamericana estudiosa del catolicismo. El escrito introduce a los lectores en el trabajo que ella coordinó con religiosas latinoamericanas, que quisieron recordar y escribir su propia historia en el marco de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos/as (CLAR)[3]. Historia, como afirma la autora, de realizaciones y de frustraciones

[3] CLAR, 2003 *Vida Religiosa Femenina en América Latina y el Caribe: Memoria Histórica 1959-1999* (Lima: Confederación Latinoamericana de Religiosos - CLAR. CEP: Lima. 3 volúmenes).

que fue pionera en visibilizar la vida religiosa femenina. El comentario de Carolina Bacher destaca tres sistemas de significación en el escrito de Bidegain: la narrativa biográfica, el mundo socioeclesial pre y post Concilio Vaticano II / reflexión teológica latinoamericana; y en tercer lugar, la reflexión sobre la práctica académica de confluencia entre diversas disciplinas y acercamientos realizada en tanto historiadora en el proyecto de la CLAR. Bacher resalta la comprensión de la historia en clave liberadora de Bidegain lo que, argumenta, permitió la recuperación de la memoria del colectivo de religiosas latinoamericanas y el afianzamiento de su identidad.

La segunda, la tercera y la cuarta parte del libro se organizaron siguiendo la secuencia temporal-histórica de la presencia de la VRF en América Latina. Los primeros escritos recorren el afianzamiento de la VRF en la región desde el período colonial hasta principios del siglo XX. Tres historiadoras, Alicia Fraschina, Susana Monreal y Cynthia Folquer analizan diversas dimensiones de la VRF en este período. Se adentran en el universo espiritual, en las prácticas cotidianas y en el rol socio-religioso de los monasterios del siglo XVIII. Analizan el pasaje de la vivencia religiosa centrada en la vida contemplativa a la experiencia misionera, apostólica, educativa y asistencial que en el siglo XIX la apertura a la vida activa habilitó para la VRF. Exploran los diversos ritmos de expansión por la región, las redes regionales que fueron tejiendo y la construcción de liderazgos femeninos en la Iglesia y en la sociedad. Los escritos, como destaca María Pilar García Bossio en sus comentarios a los tres trabajos, presentan algunos ejes comunes: el rol de la vida consagrada en las vidas de las mujeres en los albores de la modernidad; la construcción de un espacio propiamente femenino; y la articulación de las congregaciones con la Iglesia diocesana y el mundo secular, en el marco del largo proceso de conformación de los Estados nacionales de la región.

Los escritos de la tercera parte tienen como contexto histórico el período de las últimas dictaduras militares en Argentina y Brasil. Los textos de María Soledad Catoggio, Caroline Cubas y de Diana Viñoles destacan diversas dimensiones del compromiso sociopolítico de religiosas, analizando el papel que desempeñaron a la hora de hacer frente a la represión estatal, su participación en espacios de resistencia y el contexto eclesial que posibilitó y a su vez limitó sus compromisos. Estos escritos visibilizan a mujeres que fueron torturadas y desaparecidas por sus opciones de vida, como Alice Domon, foco del escrito de Viñoles, de quien la autora afirma que merece ser reconocida como santa por la Iglesia católica por haber encarnado la opción por los más vulnerables en el espacio y en el tiempo de su vida. Clara Temporelli comenta estos escritos destacando, desde una mirada teológica,

la dimensión místico-profética y martirial de la vida religiosa femenina, inspiradora de lo que denomina una "espiritualidad de la resistencia".

La cuarta parte reúne los textos de las tres expositoras y a un expositor. A partir de datos recogidos en investigaciones cuantitativas y cualitativas, los abordajes teóricos de los textos abren una gama de claves analíticas en la comprensión de procesos institucionales vividos por la VRF en Argentina, Brasil, México y Perú. Así, el refinamiento de las informaciones reunidas en la construcción de una base de datos y un balance teórico de la producción académica argentina realizada por Ana Lourdes Suárez la induce a sugerir hipótesis interesantes, para las cuales algunas de sus perspicaces respuestas instigan a repensar categorías de la teoría social. Siguiendo esa línea Guilherme Ramalho Arduini y Agueda Bittencurt aportan oportunamente, desde una plataforma on-line de datos diseñada en Brasil, datos interesantes que enmarcan los impactos de laicización que permite comprender curvas declinantes de la VRF. María Eugenia Patiño retoma algunos de los procesos históricos en la formación y configuración de la VRF en México, señalando acertadamente cómo ciertos recorridos muestran trayectorias de opresión femenina con impactos personales e institucionales. Veronique Lecaros profundiza esos aspectos, llama la atención en la relación entre la expropiación del saber teológico y los dispositivos discursivos que viabilizan una VRF social y religiosa imprescindible e invisible. Finalmente, Brenda Carranza enlaza las categorías de género, empoderamiento, patriarcado, androcentrismo institucional, sacralización del poder, ciclo de vida, clericalización, machismo estructurante, modernización religiosa que, entre otras nociones, emanan de los textos. Las discute proyectándolas en la literatura existente y muestra el potencial investigativo que hay para ese campo teórico emergente.

En la quinta parte Kathleen Cummings recorre la presencia de las religiosas en los Estados Unidos, sus desafíos, iniciativas y perspectivas. A lo largo del texto va presentando académicos norteamericanos estudiosos del tema, destacando el camino desde el que se fue consolidando el campo de estudio de la vida religiosa femenina en los EE.UU. Entre los recursos que fortalecieron este campo, Cummings destaca las Conferencias Trienales de Historia de Religiosas (CHWR), iniciadas en los 80s, y ahonda en las tres grandes categorías teóricas que fueron emergiendo en esos encuentros: primero, la americanización de la vida religiosa; segundo, el compromiso con la vida apostólica en los EE.UU. y, tercero, el compromiso social y el liderazgo de la mujer. La creciente producción académica vinculada a cada una de estas temáticas ayudó a evidenciar la relevancia que tuvieron las congregaciones religiosas en la estructuración de los sistemas educativos, de salud y

asistenciales del país. Ana Lourdes Suárez destaca, en sus comentarios al texto, la estructuración de las Conferencias Trienales de Historia de Religiosas como un espacio en el que convergen académicos y religiosas formadas, abogando por la conformación de un espacio similar para avanzar en el estudio de la VRF en América Latina.

La parte sexta concentra escritos que abordan la VRF *comprometida en la inserción* desde distintas perspectivas. Maria Corrêa Custódio analiza la historia de religiosas inmigrantes en Brasil y las realza como sujetos resistentes que superaron conservadurismos, conflictos y discriminación de raza y clase social. Por su parte, tanto Mary Kubli y Darío Pulfer, respecto de la Congregación del Sagrado Corazón, como Silvina Roseli, con las Franciscanas Misioneras de María, realizan un minucioso análisis de la inserción como opción congregacional, su proceso de concreción, sus desafíos y frutos. Virginia Azcuy comenta los textos destacando como la inserción se enmarca en el *aggiornamento* conciliar en tanto fruto de un recorrido que permitió dejar atrás una comprensión de la VR como "estado de perfección".

En la séptima parte los autores nos introducen en la inserción de la VRF en dos ámbitos específicos: la salud y la educación. Ana Silvestrin reconstruye meticulosamente el proceso de llegada al país de las Hijas de la Inmaculada Concepción y su labor en instituciones de la salud. Mientras Leila Quintar y Cecilia Crévola recorren, la primera los inicios de una escuela en el siglo XIX y la segunda los desafíos de la gestión de las instituciones educativas junto a los laicos. En los tres escritos podemos ver, como explicita Lorena Fernández Fastuca en los comentarios, la conformación de comunidades de práctica entre las religiosas y las instituciones.

La octava parte versa sobre los nuevos desafíos de las congregaciones religiosas. Belén Aenlle se adentra en el caso de mujeres que dejaron la vida religiosa y crearon o están por crear "centros holísticos". Por su parte, Jesica de Sá Torres se ocupa de caracterizar la participación de las congregaciones religiosas en el ámbito de las Naciones Unidas. Finalmente, Juliana Neri Munhoz analiza las relaciones entre género y religión a partir de la congregación de Los Azules. En sus comentarios, M. Florencia Contardo profundiza en el modo en que cada uno de estos escritos constituye una contribución al estudio del catolicismo contemporáneo, entrelazando las categorías teóricas que analiza cada uno.

En la última parte, Margit Eckholt desarrolla, desde la Teología, una misionología en clave feminista. Su objetivo consiste en hacer visible el aporte de las mujeres en la misión de la Iglesia. Para ello recupera los itinerarios biográficos y espirituales de *Sor Juana Inés de la Cruz, Santa Teresa de Ávila y María de la Encarnación* y los lee a la luz de nuevas categorías:

Entre el empoderamiento y la privación de poder. Prácticas misioneras de las mujeres en tensión entre mística y política. A través de ellas, la autora, nos impulsa a recorrer los diversos caminos espirituales transitados en diversos contextos sociales y eclesiales, con una clave la lectura única y fundamental: la fidelidad al Espíritu y el compromiso con las realidades sociales que les tocaron vivir. Su tesis anima la lectura y la reflexión acerca de la importancia de la mujer en la Iglesia desde la tensión irreductible entre la mística y la política como dinámica transformadora, hacia adentro y hacia afuera, tanto para la sociedad como para la Iglesia. Mariana Facciola comenta el texto de Eckholt destacando la tríada mística-misión-política, con eje en dos dimensiones. La primera la denomina "tensión irreductible", experiencia que nace de la interacción entre dos procesos que se necesitan mutuamente (empoderamiento espiritual - desempoderamiento social). La segunda dimensión es la experiencia identitaria, que siguiendo a la psicología francesa denomina "minoría activa", categoría que aplica a la Vida Religiosa Femenina.

La organización del libro reproduce la estructura de las Jornadas y los escritos de cada una de las nueve secciones recién presentadas tienen su origen en las exposiciones efectuadas en ese evento. Sin embargo, cada autor envió a las editoras del libro su texto con las reelaboraciones posteriores al evento. Los escritos fueron, a su vez, evaluados por las responsables de la compilación, lo que llevó en algunos casos a sucesivos intercambios con los autores. El libro en su conjunto tuvo una evaluación externa que avaló la calidad académica de todo el escrito.

Para finalizar la introducción al libro, retornemos a las Jornadas que le dieron origen. Como ya destacamos, fue un evento convocado por académicas. Invitamos a estudiosos del tema a presentar sus trabajos en el marco de la estructura del evento: conferencias, paneles y mesas en torno a temáticas específicas. Sin embargo, la positiva acogida que las jornadas tuvieron entre las religiosas nos impulsó a las organizadoras a proponer un espacio durante las jornadas en el cual las religiosas participantes pudieran exponer el trabajo que hacen en el espacio social. En el Forum de experiencias, así lo denominamos, las propias religiosas fueron presentando ocho "experiencias" de compromiso social personal y de sus congregaciones, lo que les posibilitó a las religiosas hacer un proceso comunitario de sistematización de sus experiencias al formular previamente por escrito y luego de modo verbal durante el Forum sus trayectorias institucionales.

Durante las dos horas que duró el espacio del Forum, las religiosas presentes, la mayoría de las cuales eran de Buenos Aires por la cercanía al lugar donde se desarrolló el evento, compartieron con el resto de los participantes sus experiencias en espacios en los que

están comprometidas en forma individual, como congregación o junto a religiosas de diversas congregaciones. Lo presentado fue lo siguiente: 1. La labor realizada por el equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) presentada por Victoria Puertas, mdc; 2. La *Red de infancias robadas*, presentada por Martha Pelloni, CMT; 3. Experiencias de vivir y trabajar con habitantes de barrios precarios, a cargo de cuatro religiosas de San José de Buenos Aires; 4. El trabajo en la *Red Kawsay* por el tema de trata de personas, compromiso presentado por Alicia Laura Tramannoni, hsap, y María Laura Roger, cdm; 5. El trabajo con mujeres a través de la iniciativa *Arraigos para la vida: espiritualidad holística en clave de mujeres*, a cargo de Graciela Dibo, op, Gabriela Zengarini, op, Zulema Frank, SFB, Mabel Castán, FMMDP; 6. Una experiencia de inserción en clave de justicia y dignificación, llevada adelante y presentada por las Franciscanas Misioneras de la Madre del Divino Pastor de la Comunidad de Reja Grande-Moreno; 7. El trabajo con los jóvenes a través de *la Pastoral de Movilidad Humana* en Tarija - Bolivia, a cargo de Patricia Lizarraga, op; y 8. El *Proyecto "Flores en Los Pinos"* UFLO al servicio de la comunidad (Prácticas Profesionales Supervisadas). Atención a niños, niñas y adolescentes en situación de vulnerabilidad, a cargo de Ángeles Cruz, Misioneras de Cristo Resucitado.

Este espacio compartido y el fecundo intercambio que suscitó fueron confirmando en todos los presentes la certeza de que la conformación del campo de estudio de las congregaciones religiosas femeninas en América Latina es un armado cuya riqueza radica en la atenta escucha y aprecio entre académicas y religiosas. Las experiencias y compromisos de las religiosas tiñeron las Jornadas y esperamos que lo hagan también en este libro, con la vívida experiencia de aquellas mujeres que son el sujeto de nuestro estudio y reflexión y a quienes con este libro nos hemos propuesto visibilizar.

PRIMERA PARTE. SILENCIADAS E INVISIBILIZADAS

UNA HISTORIA SILENCIADA, NO RECONOCIDA, INVISIBILIZADA: LA VIDA RELIGIOSA FEMENINA EN LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

Ana María Bidegain
Florida International University

Este título corresponde a una realidad "senti-pensada", como diría el sociólogo Orlando Fals Borda (1979) "pensada con el corazón sentida con la cabeza". Resultado de un largo trabajo realizado con religiosas latinoamericanas y caribeñas, que se atrevieron a recordar y escribir su propia historia en el marco de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos/as. (CLAR) Historia de realizaciones y también de frustraciones como toda historia humana.

A pesar de su presencia y cercanía, la historia de la vida religiosa femenina y su importancia en la historia latinoamericana se ha mantenido oculta, no reconocida. Por los propios historiadores del catolicismo, no reconocida y poco mencionada; e invisibilizada por las feministas y los historiadores en general. Así lo constaté en 1992, cuando un grupo de religiosas querían sacar a la luz la experiencia histórica de la mujer latinoamericana. Acabábamos de escribir, en Colombia, un grueso volumen sobre la historia de las mujeres, auspiciado por la Presidencia de la República, pero a pesar de que las religiosas han sido las educadoras y enfermeras de tantas guerras y dolores en Colombia, no se las mencionaba. Repasando los esfuerzos de la Comisión para el Estudio de La Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe (CEHILA), en sus más de 100 volúmenes, la vida religiosa estaba ausente. Sin embargo, en las crisis mayores, de nuestra historia latinoamericana y en particular en los momentos cruciales de la vida de la Iglesia siempre han estado presentes. Este vacío historiográfico, que reconocí hace casi treinta años, fue sin duda una razón de peso para interesarme en la historia de las religiosas latinoamericanas en el siglo veinte, aunque sin duda también pesaron intereses subjetivos que me permiten decir que fue un trabajo pensado con el corazón y sentido con la cabeza.

A solicitud de las organizadoras de estas jornadas, que me obliga a sincerarme, este es un recuento del camino que me llevó al trabajo sobre la vida religiosa femenina realizado en el marco de la CLAR entre 1992-2000 en el que aproximadamente unas 15.000 religiosas de toda América Latina y el Caribe resolvieron recuperar su futuro rescatando su historia. Por eso tendrán que perdonar el "yo sostenido" y la auto-referencia.

DESAFÍOS HISTORIOGRÁFICOS PARA ESCRIBIR SOBRE Y DESDE MI PERSPECTIVA DE SER MUJER

Desde muy niña, unos seis años, me surgieron muchos interrogantes sobre la vida religiosa, en particular la femenina y el control masculino sobre ellas. Tengo una tía religiosa, odontóloga, que, a fines de la década de los 40 del siglo pasado, cuando tenía 33 años, decidió entrar en las Hermanitas de la Asunción, para dedicar su vida a ayudar a los pobres y seguir a Jesús, en lugar de continuar el camino profesional y la vida tradicional de una mujer uruguaya en ese entonces.

En 1955, pasaba unos meses con mi abuela paterna. La casa se alborotó enviando obsequios y comidas al obispo de la ciudad de Florida, junto con la petición de mi abuela para poder visitar a mi tía religiosa. Ella había regresado de su formación en Buenos Aires y se encontraba de paso en Montevideo, antes de viajar a Francia a terminar, en "la casa madre", su formación.

En realidad, coincidió con el conflicto producido entre el gobierno de Perón y la Iglesia. Todavía recuerdo ver los aviones dando vueltas sobre nuestras cabezas cuando daba mi paseo acostumbrado en "mi petisa", en el campo en Colonia, y decían que había un golpe de estado en la vecina Buenos Aires. Una cruzada libertadora, decían. Años después entendí de qué se trataba. En realidad, mi tía y otras religiosas se habían visto obligadas a salir de Buenos Aires. Antes del Concilio Vaticano II, las religiosas, así fueran de vida activa, estaban obligadas a vivir en clausura y siguiendo las reglas de las religiosas de vida contemplativa. La relación con las familias y amistades se cortaba una vez entraban al convento. Por eso esa tía, siempre recordada por la familia, era un misterio para mí.

Cuando viajábamos de Florida a Montevideo no dejé de hacer preguntas, a las que nadie sabía responderme: ¿Por qué mis abuelos, que eran los padres, tenían que pedir permiso "al obispo" para ver a su hija? ¿Por qué había que adularlo? ¿No era un derecho ver a su hija? ¿Que tenía que ver ese señor con mi tía? Él vivía en una casa grande frente a la plaza y mi tía se había ido a ayudar a los pobres.

Cuando llegamos a Montevideo me impresionó la casa donde vivían mi tía y otras señoras vestidas todas iguales. La casa no era más linda ni más fea, ni más rica, ni más pobre, era rara, diferente, no como las que yo conocía, donde vivían las familias. No había cuadros, ni espejos en las paredes, sino sólo una cruz en la sala donde nos recibieron –para mi gusto, un tiempo muy corto para tanto que habíamos viajado– "la reverenda madre" y mi tía. Volvieron las preguntas: ¿Por qué no podemos conversar a solas o salir a pasear por

Montevideo con ella? Mi abuelo me miraba y abrazaba y me decía "después hablamos" y me zampaba una galletita para que tuviera la boca ocupada. Pero me salían carteles: ¿Por qué se visten así? ¿Por qué todo es oscuro?

Nunca me dieron respuestas, pero creo que la fascinación por esa vida que se escondía detrás de esos muros altos permaneció en mí hasta mucho tiempo después.

Cuando fui a Montevideo a estudiar la volví a encontrar. Era el mítico 68, que, si bien tuvo connotaciones importantes para Europa y los Estados Unidos, para nosotros los estudiantes de entonces en América Latina fue un verdadero bautismo de sangre, por medio del cual nos integrábamos a la Guerra Fría. La matanza en Tlatelolco en México, la radicalización de la represión en Brasil a nombre de la Seguridad Nacional, en Argentina la dictadura de Onganía. En Uruguay se establecían las Medidas Prontas de Seguridad y conocíamos el primer muerto estudiantil en la historia del país. Paradójicamente, también era una época de mucha esperanza, en particular para los católicos, en vísperas de Medellín.

En Montevideo, la iglesia vivía un proceso sinodal inédito. Allí, laicado, religiosas/os y sacerdotes, guiados por un pastor amoroso, tratábamos de entender cómo vivir la experiencia de Dios y ser testimonios de su presencia en una sociedad en crisis que iniciaba una espiral de violencia. Siguiendo las propuestas del Concilio Vaticano II, la iglesia montevideana toda –parroquias, movimientos, congregaciones– se organizó en pequeñas comunidades de fe. Usando la metodología de la "revisión de vida" –ver, juzgar, actuar– empezamos, durante un año, por entender la realidad que nos circundaba y en la que debíamos vivir. Y a comprender que vivir nuestro cristianismo incluía dar testimonio del mensaje, lo que exigía una reflexión personal y colectiva de lo que significaba seguir el camino de Jesús en las condiciones del Uruguay de ese momento. En asambleas diocesanas se recogía lo vivido a nivel de las pequeñas comunidades parroquiales o de los movimientos laicales, y allí siempre estaban mi tía y muchas otras religiosas, además de muchos laicos, sacerdotes y el obispo.

El segundo año se dedicó a reflexionar sobre la iglesia y su rol en la sociedad. Todo era alimentado, además, de los insumos preparados por el obispo y un equipo del laicado, sacerdotes y religiosas, por las asambleas diocesanas y los documentos conciliares y sobre todo los emanados de la conferencia de Medellín. El tercer año, cuando se iban implementando muchas de las decisiones tomadas por las asambleas sinodales, se recrudeció la represión y al final había que solicitar permiso para cualquier reunión de más de tres personas, así fuera para la preparación y administración de sacramentos. Las misas eran

atendidas por elementos policiales y las homilías sistemáticamente grabadas (Dabezies, 2018).

Durante esos años de los grupos de reflexión, las religiosas, y mi tía entre ellas, nos mostraron la experiencia de los barrios de poblaciones trabajadoras y empobrecidas por la crisis, donde no solo trabajaban, sino que, al igual que algunas jóvenes parejas vinculados al movimiento estudiantil católico, habían resuelto trasladarse a vivir con ellos, entre ellos y para ellos.

Mi tía, a quien antes del Concilio se le había negado la posibilidad de ejercer su profesión, había regresado a la universidad para hacer ella su propia "puesta al día profesional" y con ayuda de una fundación alemana establecer un consultorio dental donde también brindaban otra clase de servicios médicos primarios. Varios jóvenes encontrados en la universidad venían a hacer sus prácticas odontológicas con ella, a la par que "se concientizaban" y empezaban a militar social y políticamente. La vivencia de la realidad alimentada por la reflexión comunitaria, usando la revisión de vida, me mostró un camino nuevo para vivir la experiencia cristiana y la experiencia de la diócesis de Montevideo un modelo nuevo de ser iglesia. A pesar de la represión, esa bella experiencia sinodal marcó mi camino personal e intelectual.

Si bien yo había tenido posiciones de liderazgo estudiantil en la secundaria y en el movimiento de universitarios cristianos, descubrí que no era lo ordinario y que las mujeres de muchas maneras y en muchos espacios éramos compelidas poco a poco a posiciones de subordinación. En medio del ambiente intelectual uruguayo, tan afín a la cultura francesa, no fue difícil encontrar a Simón de Beauvoir (*Le deuxiéme sexe*) y empezar a pensar tanto en la presencia de las mujeres en la historia humana como en su ausencia en los libros de historia y así hacer consciencia de cómo las mujeres éramos social y culturalmente condicionadas a cumplir y vivir sobre determinados parámetros que no eran necesariamente los escogidos por nosotras mismas.

Al mismo tiempo, por otra parte, empecé a tomar consciencia de que la universalidad, de la cual hablaban los intelectuales europeos, no siempre incluía al conjunto de nuestra población latinoamericana. Descubrí y repetía a menudo que "estamos mirando la realidad con lentes prestados". No me parecía que las teorías sociales que repetíamos tomaran en consideración nuestra historia sino solo la que ellos conocían, la europea. Por eso me fascinó la incipiente preocupación de algunos, en el mundo universitario, que veíamos necesaria una revisión de la epistemología de las ciencias sociales desde perspectiva latinoamericana, como lo venían buscando autores como Paulo Freire, Orlando Fals Borda, F. H. Cardozo y Enzo

Falleto. Sobretodo enfocarme de la historia de América Latina, que empezaba a ser tomada en serio en la vida universitaria y campo al cual me dediqué.

Al mismo tiempo, desde la teología, nuestros propios asesores, como Paul Davezies, Juan Luis Segundo, Lucio Gera, Gustavo Gutiérrez, que tanto nos enseñaron y marcaron a la par que junto con nosotros desarrollaron un nuevo método teológico que permitió el nacimiento de una teología que surge de la reflexión sobre la realidad, no desde las ideas o reflexiones al interior de la iglesia o del debate con corrientes filosóficas europeas. No es casual que Gustavo Gutiérrez, en la primera línea introductoria de su libro *Teología de la Liberación. Perspectivas*, diga: "Este trabajo intenta una reflexión, a partir del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina" (1972, p. 9).

Mi doctorado sobre la Acción Católica obedeció a ese interés de escribir la historia de la iglesia desde la experiencia de los hombres y las mujeres católicos y romper con la perspectiva de la historia eclesiástica, donde nunca se habla de historias de los laicos y menos de las mujeres. En la historia de las sociedades tampoco había muchos modelos, aunque la historiografía francesa en la que me estaba formando, empezada a proponer una nueva forma de escribir la historia[1].

Aunque incluí capítulos que hablaban de las mujeres en mi disertación, mis primeros trabajos seguían presos de la perspectiva masculina. Me sentí horrorizada cuando me di cuenta de que mi cabeza era masculina, que había aprendido de mis profesores a razonar como ellos, aunque en mi corazón sabía que quería decir y escribir algo más incluyente y que las mujeres no fuéramos asimiladas a la historia redactada, pensada y realizada solo por varones; que además de las fuentes y toda su fuerza eran necesarias categorías analíticas que mostraran esa historia doblemente diferente. Por ser mujeres y por ser latinoamericanas, pero además incluyendo la perspectiva de la experiencia religiosa.

En 1983 organicé, bajo el auspicio de CEHILA, un simposio sobre *La mujer pobre en la Historia de la Iglesia Latinoamericana.* La reunión se realizó en San Antonio, Texas, donde fuimos acogidos en el Mexican American Cultural Center, MACC, con el auspicio del primer obispo latino en los Estados Unidos, Mons. Patrick F. Flores. En ella participaron varias académicas que luego han contribuido mucho al desarrollo de la comprensión de la experiencia religiosa latinoamericana desde la perspectiva femenina como son María José Nunes Rosado de Brasil, Sonia Montecinos, de Chile, Milagros Palma de Nicaragua- Francia,

[1] Tal el caso del texto de Jacques le Goff y Pierre Nora, *Faire de l'histoire. T.1, Nouveaux Problèmes, T. 2 Nouvelles approches T.3 Nouveaux Objets*. Editions Gallimard, Paris, 1976.

Hna. María Agudelo, de Colombia. Aunque estaba prevista como una reunión anual de CEHILA, varios colegas hombres se retiraron, y solo algunos permanecieron y realizaron muy buenos aportes, como José Beozzo y Pablo Richard, quien dijo: "Esta reunión ha sido tan importante y nos ha abierto pistas tan nuevas, como cuando fuimos conscientes que había que escribir la historia desde la perspectiva del pobre".

Al final de la década del 80, el trabajo de la historiadora Joan Scott (1986) sobre la clase obrera inglesa nos aportó la categoría analítica de género para explicar las relaciones de subordinación-dominación entre hombres y mujeres unido al de clase social que habíamos trabajado desde los primeros estudios universitarios. El trabajo de la biblista Elisabeth Schüsller Fiorenza (1987) nos aportó la perspectiva feminista para repensar y reescribir la historia del cristianismo.

Sin embargo, quiero recalcar el trabajo de Asunción Lavrin, cubana, quien fue de las primeras mujeres en recibir un doctorado de Historia en la Universidad de Harvard (1962). Su tesis, titulada "*Religious Life of Mexican Women in the XVII Century*", abrió el campo para el estudio de la vida religiosa femenina latinoamericana. Pero lamentablemente parte de su trabajo fue publicado y traducido en México recién en 1985, dentro de una obra colectiva dirigida por ella misma sobre las mujeres latinoamericanas (Lavrin, 1985). La tesis de 1962 no logró ser publicada, a pesar de haber sido llevada a cabo en Harvard. Se trataba de una latinoamericana hablando de mujeres religiosas latinoamericanas en el siglo XVI, "so wire". Años después Asunción logró publicar varias obras y recibió el reconocimiento que se merece.

Un caso diferente al de Asunción Lavrín fue el trabajo de la religiosa española Pilar Foz y Foz (1981), que hizo una buena recopilación de la experiencia educativa de La Compañía de María en México. Su obra fue publicada en Madrid en 1981 con mucho apoyo de su Orden. El trabajo es realizado desde la perspectiva de una religiosa española, aunque tuvo la importancia de rescatar la historia de la primera comunidad cuyo carisma era la educación femenina. El tema de la vida religiosa femenina en la época colonial, desde entonces, no ha hecho sino enriquecerse. En los 80-90 la historiografía en Estados Unidos, realizada mayormente por mujeres, hizo muchos aportes, como es el caso de Susan Soeiro (1974), Ann Miriam Callagher (1972), RSM Katheryn Burns (1999), y los trabajos sobre Sor Juana Inés de la Cruz no desde la perspectiva literaria sino histórica como el trabajo de Marie Cecile Benassy-Berling publicado en 1983 en México, pero resultado de su disertación doctoral en Francia en 1979.

"RECUPERANDO EL FUTURO" CON LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS LATINOAMERICANAS

En 1992, por iniciativa de la Hna. María Agudelo, la CLAR me invitó a dar una conferencia sobre las mujeres en la historia de América Latina, dentro de un evento orientado a pensar el papel de las mujeres en la historia de la presencia del cristianismo en América Latina, pero que terminó reflexionando sobre la vida religiosa femenina y su futuro. En ella participaron unas sesenta religiosas representantes de las conferencias nacionales correspondientes a los estados nacionales del Caribe y América Latina.

Nos concentramos en el tema de la invisibilidad de la mujer en la historia latinoamericana, pero en el diálogo con ellas, fui consciente de la carencia de un trabajo histórico sobre la vida religiosa femenina contemporánea. Aunque por influencia del trabajo de Lavrín ya se habían desarrollado los estudios sobre religiosas y conventos en la colonia, el tema de la vida religiosa femenina contemporánea, sin embargo, no aparecía en la incipiente reflexión feminista latinoamericana, y si es exagerado decir que lo rechazaban, al menos lo evitaban. Ni qué decir de los trabajos historiográficos sobre la iglesia latinoamericana, aun en un grupo como el de CEHILA. A pesar de su enorme aporte en el cuidado de las poblaciones empobrecidas, en la salud y en la educación en América Latina, las religiosas, como colectivo, eran las más invisibilizadas. Si a pesar del esfuerzo hecho en 1983 y los golpes de pecho de algunos historiadores, no habíamos logrado avanzar con el tema, era porque no éramos capaces.

Percibí, por sus comentarios, que no se trataba simplemente de realizar un esfuerzo historiográfico sino que ellas querían reconocerse en su pasado para entender la crisis que vivían y proyectar el modelo de vida religiosa para el futuro. Sentí la importancia de ir a la realidad concreta y desde ella y desde los sujetos que queremos convertir en objeto, escribir la historia. Era necesario escribir la historia con ellas mismas.

Así surgió la propuesta que les hice de hacer un esfuerzo colectivo implementando una metodología que, si bien seguía los pasos que hace cualquier historiador/a, se hiciera junto y a partir de los intereses de las propias religiosas.

Sabía que este trabajo sólo era posible realizarlo en el marco de la CLAR, que las reunía en su diversidad. Si bien existían algunas órdenes religiosas femeninas que hundían sus raíces en el período colonial, la mayoría de las 168 congregaciones que finalmente participaron en el proyecto nacieron en el siglo XIX y llegaron a América Latina a finales del siglo o inicios del XX en condiciones similares. Su nacimiento se produjo mayormente en los países católicos europeos, en el siglo XIX debido a las transformaciones

socioeconómicas relacionadas con la revolución industrial y la urbanización; y circunstancias políticas y religiosas en estos países que enfrentaron a la Iglesia contra los Estados liberales recién fundados. Bajo estas circunstancias, los católicos desarrollaron una red de trabajo social católico como escuelas primarias y secundarias, universidades, hospitales, una prensa católica y un sistema de comunicación de masas. El laicado y los religiosos, hombres y mujeres, fueron los responsables de la realización de estas tareas sociales. La educación, la salud y el trabajo social se consideraban trabajos apostólicos y por eso las congregaciones se describieron como tales. Por primera vez en la historia de la iglesia moderna las mujeres fueron llamadas a participar en la tarea apostólica. La Santa Sede rápidamente reconoció que el trabajo que estas mujeres podían hacer en los campos sociales y religiosos era importante. Las autoridades de la Iglesia intentaron adaptar la antigua ley canónica que establece la organización interna de las congregaciones femeninas y la diferencia entre la vida monástica y la vida apostólica. León XIII unificó diferentes congregaciones, incluso si su función apostólica central se diferenciaba por sus carismas individuales. Las obligó a estudiar e impuso la disciplina monástica, en línea con el Primer Concilio Vaticano (1869). Ordenó a todas las congregaciones religiosas que trasladaran sus casas centrales a Roma para que trabajaran estrechamente con el Vaticano y así controlarlas.

En 1917 se promulgó una nueva ley canónica que supervisaba todo en la vida de la Iglesia Católica, incluida la Vida Apostólica religiosa femenina. Como resultado, todas las congregaciones compartieron enfoques similares de formación, promoción de la vocación, vida comunitaria y una concepción común de cómo vivir los votos de pobreza, castidad y obediencia. Estas reglas se siguieron independientemente del contexto nacional, porque los grupos observaron la disposición canónica más que la realidad social o cultural local. Esta uniformidad me permitió proponer un marco teórico y metodológico común, a pesar de la enorme diversidad cultural, económica, social y política en las sociedades del Caribe y las Américas.

Intuí y luego ratifiqué que una "metodología de investigación histórica participativa" era, entonces, la única forma de descubrir y dar importancia histórica en el amplio marco latinoamericano, a la historia de las congregaciones de mujeres católicas que permanecía oculta.

Por un lado, me sustenté en la idea de Fals Borda, desarrollada en su propuesta de investigación y acción participativa, que sostiene que quienes mejor conocen la solución a sus problemas son los propios sujetos. Metodología propuesta para una sociología enfocada en la intervención social, pero, sobre todo, concordante con la manera en que paulatinamente

había desarrollado mi propia *expertisse* como historiadora preocupada por que la reflexión historiográfica fuera significativa para las comunidades, de modo que empoderara a las personas y protegiera sus derechos y dignidad.

Estaba convencida de que la función social de los historiadores no se reduce solamente a "escribir" la historia y a divulgarla sino también a ayudar a diversas comunidades a recuperar su memoria, no diciéndoles a ellos cuál fue su historia, sino poniéndose a su servicio, para que la propia comunidad interesada puedan apropiarse de su memoria, para afirmar su identidad, repensar sus esfuerzos por construir un mundo mejor, ayudando para que sean ellos/ellas mismas quienes recuperen e interpreten su pasado y no sea producto de la iniciativa o intereses externos.

Es decir que la comunidad no solamente recibiera el resultado de la investigación, sino que participara en su misma elaboración, desde su inicio, definiendo la temática, objetivos y métodos de trabajo, partiendo necesariamente de las preguntas que las religiosas se hacían sobre su pasado inmediato y en particular el impacto que en ellas había tenido el Concilio Vaticano II. Preguntas que seguramente estaban relacionadas con su presente y, sobretodo, con la voluntad del grupo de transformarlo para superar o al menos entender la crisis que estaban viviendo.

Este primer momento, que se extendió desde 1992 a 1999, lo entendí como el "ver", a partir del cual pasaron a un segundo momento de reflexión teológica para que desde sus propios carismas y en seguimiento al mensaje de Jesús proyectaran un nuevo modelo de vida religiosa femenina para el siglo veintiuno.

El esfuerzo propuesto debería servir para que cada religiosa se pudiera ubicar en su comunidad y la comunidad en la historia global. Enraizar a las religiosas, pero ubicándolas en la totalidad histórica para que desde allí pudieran plantearse sus pasos a seguir, reafirmando logros y transformando lo que atentaba contra su dignidad y la de su grupo.

Rápidamente, entendí que no solamente debía ayudar al grupo en la tarea de escribir su historia pasada sino también en la de buscar formas de acción, enraizadas en la memoria, que permitieran el cambio. A la historia no se le puede exigir más de lo que ella puede dar. Las obras históricas no cambian la realidad, pero inciden y aportan elementos a los seres humanos que son los encargados de forjarlas. La historia puede ser una herramienta definitiva para que un grupo humano pueda vislumbrar su futuro y tomar la dirección de sus acciones. Es decir, pueda empoderarse.

El Proyecto se desarrolló durante varios años. Desde 1992 que presenté la propuesta escrita a la CLAR hasta el 2001 que presenté la síntesis final. Se establecieron las líneas y

los pasos para ir desarrollando el Proyecto en 4 reuniones de representantes de las 22 conferencias latinoamericanas de religiosas (que corresponden a cada estado de América Latina y del Caribe) organizadas por la CLAR. Bogotá 1992 y 1993, Guatemala 1994, Venezuela 1996. Las representantes volvían a sus conferencias y estas se comunicaban con todas las comunidades y congregaciones que aceptaron participar en el proyecto y discutían y reelaboraban, si era del caso, lo propuesto a nivel latinoamericano; para luego volver con lo avanzado, a una nueva reunión regional. Se discutió desde cómo establecer las preguntas de investigación, las categorías conceptuales y las hipótesis y cómo recoger y criticar las fuentes hasta sobre la manera de preparar las síntesis historiográficas.

En la segunda reunión en Bogotá, partimos ubicando los intereses del grupo, organizando las preguntas de investigación que surgían de lo que las comunidades querían saber o resaltar de su pasado. Desde allí se establecieron las hipótesis. Lo importante no era que las religiosas se sintieran identificadas con ese pasado, sino que estuvieran interesadas en conocerlo, en explicar y explicarse mucho de lo que habían vivido, el sentido y la importancia, o no, que esa vivencia tenía en el presente. Incluso sabíamos que había aspectos relativamente espinosos, antipáticos, pero interesaba conocerlos porque se consideró que tenían un peso muy fuerte en el devenir de la comunidad o aun la misma sociedad o porque permitía comprender otros aspectos o tomas de decisiones en un momento que podrían ser revisadas.

Tratamos de clarificar las opciones ideológicas del grupo, así este dijera que no las tenía. Sabíamos que, tratándose de un grupo tan grande, si bien tenía muchos elementos en común, había otros que las hacía muy diferentes. Para fortalecer la objetividad, insistimos en la idea de que hay que situar claramente la subjetividad y establecer con honestidad desde qué punto de vista se está trabajando. Establecimos, con ayuda de Imelda Vega Centeno, socióloga y antropóloga, los conceptos propios de las ciencias sociales, apropiados a la temática. María Teresa Porcile, teóloga, nos ayudó a sustentar teóricamente la propuesta. Con ella debatimos los conceptos de género y patriarcado y por qué eran unas categorías analíticas para analizar la realidad de las relaciones entre hombres y mujeres en la iglesia.

Vi la importancia de enseñar el manejo crítico de documentos en la misma práctica. Los manuales tradicionales de “como se escribe la historia” eran insuficientes. Era necesario orientarlas para que ubicaran la bibliografía existente sobre el tema, en caso de que hubiese algo, o sobre las obras realizadas por las religiosas, como las historias de los colegios o de los hospitales. Pero también “la colateral”, correspondiente a las historias de las iglesias

locales y nacionales que permiten situar el período y abren la posibilidad de visitar y ayudar a consultar archivos, hemerotecas y bibliotecas especializadas.

Además, esta tarea sirvió para que valorizaran las formas en que las comunidades habían guardado sus recuerdos, sus testimonios del pasado, como las crónicas que muchas de ellas elaboraban para "la casa madre", o las discusiones sobre las propias constituciones y las actas de reuniones y decisiones tomadas en los capítulos y reuniones de las congregaciones y las órdenes, o las fotografías, que tanto nos decían acerca de la distribución del espacio y del sentido de la arquitectura como de los hábitos que a tantas discusiones habían llevado después del Concilio. Todas quedamos atónitas al comprobar que definitivamente todo se hacía como en "la casa madre" y de qué manera se había logrado una gran unificación, al menos en sus formas, de la vida religiosa.

Desde la tercera reunión en Guatemala se creó un equipo coordinador (cuatro religiosas, que fueron cambiando y yo misma) que funcionaba en Bogotá, desde donde coordinábamos y dábamos respuesta a las dudas y dificultades que se fueron presentando, sobre todo cuando quisimos implementar un apoyo tecnológico para la recogida del material. Por eso también debí personalmente trasladarme a varios países para realizar talleres regionales y apoyar el trabajo de las religiosas devenidas en historiadoras, aunque algunas de las que participaron y aportaron muchísimo eran ellas mismas profesoras de historia o varias sociólogas, psicólogas, filósofas. Las reuniones se realizaron en Guatemala para región centroamericana, en Santo Domingo para el Caribe, en Cochabamba para el área Andina, en Montevideo para el Cono Sur, en Quito para las ecuatorianas. Allí sobretodo se trató del trabajo de cómo y dónde recoger las fuentes, de qué manera encontrar las huellas del pasado que nos respondieran a las preguntas que habíamos definido como centrales.

El esfuerzo, aunque fue acogido con entusiasmo y determinación por parte de las religiosas y la CLAR, tuvo enormes tropiezos con la congregación para la vida religiosa en el Vaticano, que intentó interrumpirlo varias veces. Un enorme esfuerzo "diplomático" fue necesario para poder retomar el camino que quería interrumpirse. Pero la memoria estaba allí y quería convertirse en historia escrita.

Ellas hicieron el trabajo y la síntesis final por países y luego yo realicé la sistematización general que fue producto de tres volúmenes, publicados casi en secreto. *Vida Religiosa Femenina en América Latina y el Caribe: Memoria Histórica 1959-1999* (Lima: Confederación Latinoamericana de Religiosos - CLAR. CEP: Lima. 3 volúmenes) y prácticamente se ocultó mi nombre, por la oposición romana a que estuviera dirigiendo los trabajos y que se publicara para el púbico general.

El trabajo se hizo bajo mucha presión y desconfianza por parte de las autoridades eclesiásticas y algunas de las autoridades de la CLAR después del 2000. Por eso hay muchos silencios, en particular sobre tres temas que yo considero relacionados. Uno fue la represión política vivida bajo las dictaduras. Temían que algo similar pudiera retornar y no querían dar información sobre lo vivido o al menos que se publicara mucho sobre el tema, por lo que las autoridades de CLAR exigieron que una religiosa redactara el capítulo correspondiente.

Otro fue relacionado con las dificultades que encontraron las religiosas que optaron por la vida inserta. Primero cuando llegaron a las poblaciones y barrios más empobrecidos: los sacerdotes tuvieron muchas dificultades para comprender lo que significaba su trabajo apoyando la misión de la iglesia –lo veían como una ayuda personal a su propio trabajo–, de lo que se infieren los abusos de poder que pudieron producirse. Pero, sobre todo, cuando bajo el Pontificado de Juan Pablo II llegaron nuevos obispos a dirigirlas diócesis y las obligaron a dejar las comunidades dónde estaban insertas.

Gracias a la resiliencia de las religiosas y claridad de la importancia de lo que se quería hacer, fuimos capaces, de cierta forma, de concluir el proyecto. Aunque sabemos que quedó inconcluso –hubo muchas omisiones y silencios provocados por la persecución interna que se vivía en la iglesia en esa época y que la CLAR debió afrontar– la síntesis debió ser discutida por las propias participantes. Por todo esto, es una historia senti-pensada, pensada con el corazón y sentida con la cabeza, que no terminó porque la vida religiosa femenina continúa y siempre su historia debe ser senti-pensada y un acicate para su empoderamiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benassy-Berling, M. C. (1983). *Humanismo y religion en Sor Juana Inés de la Cruz*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Burns, K. (1999). *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Power of Cuzco, Perú*. Duke University.

Callagher, A. M., RSM. (1972). *The Family Background of the Nuns of Two "Monasteries" in Colonial Mexico: Santa Clara, Querétaro; and Corpus Christi, Mexico City*. Universidad de América.

Dabezies, P. (2018). Carlos Parteli Keller, Obispo Conciliar. En Ana Maria Bidegain (Ed.), *Obispos de la Patria Grande Pastores, Profetas y Mártires* (pp. 185-204). CELAM.

De Beauvoir, S. (1949). *Le deuxiéme sexe.* Gallimard.

Fals Borda, O. (1979). *Historia doble de la Costa. Tomo I: Mompox y Loba*. El Áncora Editores.

Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la Liberación. Perspectivas*. CEP.

Lavrin, A. (1962). *Religious Life of Mexican Women in the XVII Century.* Recuperado de https://www.worldcat.org/title/religious-life-of-mexican-women-in-the-xviii-century/oclc/004797616

Lavrin, A. (1985). *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas Históricas*. FCE.

Foz y Foz, P. (1981). *La revolución pedagógica en la Nueva España (1754-1820),* 2 tomos. Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo" (C.S.I.C)

Schüssler Fiorenza, E. (1987). *In Memory of Her. A feminsit theological reconstruction of Christians origins.* The Crossroad Publishing Company.

Scott, W. J. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *AHR 91*(5), 1053-1075.

Soeiro, S. (1974). *The Social Composition of a colonial nunnery: a case study of the convent of Santa Clara do Desterro, San Salvador, Bahía (1677- 1800).* New York University.

MUJERES QUE VISIBILIZAN MUJERES Y REFLEXIONAN JUNTAS

(Comentario al escrito de Ana María Bidegain)

Carolina Bacher Martínez
Facultad de Teología / UCA

INTRODUCCIÓN

La conferencia que las organizadoras de las Jornadas le han solicitado y que Ana María ofreció en su presentación nos pone en contacto con una mujer que tiene una historia para contar y quiso contarla (Guber, 2005, p. 204). Por eso la escucha atenta en las Jornadas y la lectura detenida del texto publicado en este volumen convocan a sus interlocutores a múltiples recepciones. Esta reflexión da cuenta de uno de los ecos posibles y distingue −sin escindir− tres sistemas de significación en su relato (Lindón, 1999, p. 307): en primer lugar, la narrativa biográfica, que da cuenta de su historia personal en la trama familiar; en segundo lugar, el mundo socioeclesial al que refiere y que se visibiliza a través de su narrativa, en este caso, además, intencionadamente; en tercer lugar, la reflexión sobre la práctica académica de confluencia entre diversas disciplinas y acercamientos realizada en tanto historiadora en el proyecto que llegó a publicarse en tres tomos como "Vida Religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999" (CLAR, 2003).

UN RELATO AUTOBIOGRÁFICO

Ana María Bidegain se inscribe con su autobiografía en tono de balance, de alguna manera, en esa trama de mujeres "que se atrevieron a recordar y escribir su propia historia […] Historia de realizaciones y también de frustraciones". En esto radica su primer aporte: así como la autora refiere a la paradoja existente entre la presencia de las mujeres en la historia humana y su ausencia en los libros de historia, de manera análoga ocurre −como ya ha sido estudiado− con la memoria y la convalidación del trabajo de las intelectuales en la historia de las disciplinas. Su relato aporta a la visibilización de las historiadoras y de una historiografía que relee y complementa el trabajo de investigadores que generalmente se muestran reacios a considerar la perspectiva de género, su simbolismo e institucionalización académica (Harding, 1996, p. 174). Una ausencia que las mujeres dedicadas a la teología también han constatado y que hicieron notar hacia finales del siglo XX titulando un número

de una conocida revista teológica internacional con esta sugestiva expresión: "La mujer ausente en la Teología y en la Iglesia" (*Concilium* 202, 1985).

Con el fin de subsanar esta ausencia se han propuesto diversos caminos, entre ellos, la narrativa autobiográfica, la elaboración de biografías de mujeres −tanto pasadas como contemporáneas− la investigación a partir de las historias de vida de mujeres, el recurso a la historia oral y la microhistoria, etc. Estas propuestas son pertinentes en escenarios en que el movimiento de mujeres en general y las intelectuales en particular emergieron y se fueron consolidando como un nuevo sujeto histórico y académico, portavoz de nuevas subjetividades que merecían ser conocidas y reconocidas.

Bidegain vinculó en su narrativa el interés de investigar la vida religiosa femenina en América Latina con una experiencia familiar que tuvo de niña: la extrañeza y los interrogantes que le suscitaba el hecho de que sus abuelos tuvieran que pedir permiso para visitar en 1955 a una hija, tía de Ana María, que había ingresado a la vida religiosa y que, en dicho encuentro, estuviera presente la *reverenda madre*. La narrativa del episodio invita al lector a distinguir y al mismo tiempo articular el plano de las relaciones personales y del marco histórico y social "mostrando cómo se pasa del sujeto al miembro de una sociedad" (Catani, 2002, p. 157), constituyéndose de este modo en un indicio que permite percibir un fenómeno más profundo (Ginzburg, 2008, p. 219).

UNA NARRATIVA QUE VISIBILIZA LA TRANSFORMACIÓN EPOCAL Y ECLESIAL

Según ella misma rememora, en 1968 Ana María volvió a encontrarse en Montevideo (Uruguay) con su tía que había comenzado a actualizar su formación profesional en la universidad, participaba de las asambleas diocesanas de reflexión pastoral y prestaba servicio en poblaciones pobres. ¿Qué había pasado para que en tan pocos años la práctica de la vida religiosa diera ese giro? Con su memoria y narración Bidegain suma elementos para reconstruir la transformación socioeclesial acontecida (Lindón, 1999, p. 305).

En el año 2015 se celebraron cincuenta años del Concilio Vaticano II. La Iglesia del siglo XX no sería igual luego de volver a sus fuentes para ponerse al día de los cambios acontecidos con la modernidad y, de esta manera, dar curso entre luces y sombras a un proceso de renovación que acompaña la transición epocal hasta nuestros días (Alberigo, 2008; Galli, 2015, p. 13). Según afirma Josefina Llach la vida religiosa concentraba el síntoma más agudo de ese distanciamiento y el concilio significó para esta forma de vida cristiana algo maravilloso: la apertura al mundo, la sociedad y la cultura; el regreso al carisma

fundacional; la lectura de la Biblia; la liberación de las relaciones humanas; la obediencia con diálogo; la renovación de la formación; y, en definitiva, la vuelta a la normalidad, plasmada en la renovación de las constituciones (Llach, 2004, pp. 513-514). La historia de la Iglesia en América Latina da cuenta de la recepción fiel y creativa −y, en ocasiones, controvertida− del Vaticano II, asumiendo la pobreza evangélica y optando por los pobres (Beozzo, 2012). En dicho marco, se insertó la novedad del lugar de las mujeres y de la vida religiosa en la Iglesia latinoamericana. Merece mención la práctica de la vida religiosa inserta en barrios rurales o urbanos que condujo a las religiosas tanto a compartir la vida con los pobres, como a vivir tensiones entre integrantes de las propias congregaciones y con la iglesia institucional (Bidegain, 2008, pp. 147-149). También se desarrollaron experiencias de animación de parroquias por comunidades religiosas femeninas. En Montevideo esta práctica fue motivada por Mons. Carlos Parteli, el *pastor amoroso* al que refiere Bidegain en su texto. Quince años después, y en el marco de la multiplicación de experiencias similares en otras diócesis, el entonces arzobispo recordó que "el ingreso de las religiosas en la Parroquia San Lorenzo sirvió no solo para resolver un problema puntual, sino también para mostrar un camino pastoral nuevo, cargado de promesas" (Partelli, 2008, p. 156). A finales del año 2000, N. Rivas sistematizó prácticas similares realizadas en otras cinco diócesis uruguayas. El estudio da cuenta de las diversas modalidades que asumió la propuesta, y su recepción, la cual fue positiva la mayoría de las veces, aunque, en ocasiones, también tuvo resistencias (Rivas, 2008).

La recepción del Vaticano II aún continúa y sigue presentando desafíos en estos tópicos:

> Si en estos cincuenta años se ha confirmado que las aspiraciones de vida plena de las mujeres representan un signo de los tiempos, la reforma de la Iglesia reclama una respuesta de todos los bautizados −mujeres y varones− para profundizar en la igual dignidad y el reconocimiento de los diferentes carismas y ministerios al servicio de la comunión evangelizadora. (Azcuy, 2015, p. 555)

LA PRÁCTICA Y LOS FUNDAMENTOS DE UNA INVESTIGACIÓN-ACCIÓN *HISTÓRICA* PARTICIPATIVA

¿Es posible realizar una práctica de investigación-acción participativa (IAP) que alcance a toda América Latina y el Caribe?[1] Algunos autores no acordarían con esta posibilidad ya que indican que la escala máxima sería la ciudad, constituyendo de por sí un gran desafío (López de Ceballos, 2003, p. 21). Ahora bien, si esto fuera posible, sin duda requeriría de un soporte institucional regional. Bidegain "sabía que este trabajo solo era posible realizarlo en el marco de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos −CLAR− que las reunía [NdE: a las religiosas] en su diversidad". La propuesta se realizó en un momento en que la institución había definido, dentro del Plan Global (1991-1994), el proyecto "El papel de la mujer en la sociedad, en la iglesia y en la vida religiosa" (CLAR, 2003, p. 14), por lo que confluyeron la necesidad percibida por la investigadora y la necesidad sentida en el grupo de animación regional de las religiosas.

Tres son las notas que se reconocen como configuradoras del enfoque IAP: la propiedad compartida de los proyectos de investigación; el análisis de los problemas sociales basados en la comunidad y una orientación hacia la acción en la comunidad (Kemmis; Mc Taggart, 2013, p. 363). Bidegain tuvo problemas para que fuera reconocida la autoría compartida debido, en parte, a la falta de acuerdos preliminares sobre este punto.

Varios factores confluyeron para que pudiera darse esta reformulación realizada por Ana María del método histórico. En primer lugar, una comprensión de la historia en clave liberadora que buscó favorecer, a través de la recuperación de la memoria y del afianzamiento de la identidad, que las religiosas pudieran transformar su presente, superándolo. En segundo lugar, el conocimiento que Bidegain tenía tanto del método IAP propuesto por Orlando Fals Borda, como del enfoque pastoral del *ver, juzgar y actuar* con el que se podía articular. En tercer lugar, que desde el colectivo de las religiosas pudieran realizar aportes desde otras disciplinas, como la filosofía, las ciencias sociales y la teología[2]. En cuarto lugar, su práctica

[1] O. Fals Borda define la IAP como "un método de estudio y acción que va al paso con una filosofía altruista de la vida para obtener resultados útiles y confiables en el mejoramiento de situaciones colectivas, sobre todo para las clases populares. Reclama que el investigador o la investigadora base sus observaciones en la convivencia con las comunidades, de las que también obtiene conocimientos válidos. Es inter o multidisciplinaria y aplicable en continuos que van de lo micro a lo macro de universos estudiados (de grupos a comunidades y sociedades grandes), pero siempre sin perder el compromiso existencial con la filosofía de vida del cambio que la caracteriza" (Fals Borda, 2009: 320).

[2] Distingo dos procesos que, a su vez, pueden confluir: en primer lugar, el origen del enfoque IAP se da con distintos nombres y acentuaciones en diversas disciplinas y regiones casi simultáneamente. A este proceso Fals Borda lo denomina "familia participativa"; en segundo lugar, a su vez las formulaciones de una disciplina tienen recepción en otra −y viceversa− en distintos momentos.

como investigadora que le permitió animar el proceso de investigación colectivo y colaborativo, hasta el punto en que las religiosas, de alguna manera, lo hicieron propio:

> Con este método, las religiosas buscamos una apropiación de nuestra historia como protagonistas del proceso y no como simple objetos de análisis de los historiadores. Además, es el mejor medio para involucrar a nuestras congregaciones y para hacer que la investigación se convierta en medio de revisión, de cuestionamiento, de *kairós* para la vida religiosa femenina. (CLAR, 2003, p. 16)

Según refiere H. Moser, con la investigación-acción participativa aquellos aspectos olvidados por la historia son iluminados por la reflexión histórica. Sin embargo, la propuesta metódica también tiene sus puntos débiles cuando, por ejemplo, el investigador colabora únicamente con cuadros intermedios y no llega a pensar junto a las bases; o si se comporta como un militante político y responde a la estructura partidaria y no al pueblo (1978, pp. 252-254). En la misma línea, E. Ander Egg previene de considerarlo el único instrumento válido de investigación; como así también de suponer que con la aplicación del método se contrarrestan procesos políticos antidemocráticos; por último, de entender el método como una ciencia o teoría del conocimiento en sí (Ander Egg, 2003, pp. 51-53).

A MODO DE CONCLUSIÓN

En el año 2008 Ana María Bidegain fue reconocida como una pionera −Awicha− en el marco del 1º Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas (Azcuy, 2008, p. 203) y en el año 2017 fue incluida en el diccionario histórico sobre la teología de la liberación (Sauvage, 2017, pp. 82-83). Ella vivió el proceso de investigación histórica participativa y lo narró como una académica sentipensante, esto es, pensando-sintiendo de manera empática con su interlocutor en la investigación, actitud y práctica que lo confirma y lo potencia como sujeto activo y que habilita procesos participativos en todo el proceso investigativo.

Hace unos años asistí a una de las tantas jornadas locales sobre ciencias sociales y religión. Luego de las primeras exposiciones comencé a tener una sensación de extrañeza sin poder descifrar en un primer momento la causa que la suscitaba. Poco a poco fui descubriendo que la incomodidad no se vinculaba con el contenido de lo expresado sino con la narrativa misma, aunque no lograra identificar con precisión qué lo generaba. Fue durante

un diálogo informal en un *break* cuando logré formularla y en una ronda informal de presentación expresé: "Yo soy el objeto de estudio". Es posible que el desafío de ensayar investigaciones interdisciplinarias, dialógicas y participativas se mantenga vigente aquí y ahora entre nosotros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alberigo, G. (2008). La transición hacia una nueva era. En Alberigo, G. (Dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la transición del Concilio* (pp. 509-569). Sigueme/Peeters.

Ander-Egg, E. (2003). *Repensando la Investigación-Acción-Participativa.* Lumen.

Azcuy, V. R. (2015). La eclesiología inclusiva del Concilio Vaticano II. Del acontecimiento y los textos a la recepción y los desafíos. En Azcuy, V. R.; J. C. Caamaño; C. M. Galli (Eds.). *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía* (pp. 535-555). Agape.

Azcuy, V. R. (2008). I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas. Memoria de un proyecto regional. *Teología 95*, 195-204.

Beozzo, J. O. (2012). Vaticano II: 50 años después en América Latina y el caribe. *Concilium 346*, 439-445.

Bidegain, A. M. (2008). Mujeres, empoderamiento e instituciones religiosas en la historia latinoamericana. *Stromata 64*, 139-150.

Catani, M. (2002). Algunas precisiones sobre el enfoque biográfico. En Pujadas Muñoz, J. J. (Ed.), *El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales* (pp. 151-164). Centro de Investigaciones Sociológicas.

Confederación Latinoamericana de Religiosos (2003). *Vida Religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999,* Vol. I, II, III. CLAR.

Fals Borda, O. (2009). Experiencias teórico-prácticas. En Moncayo, V. M., *Orlando Fals Borda. Una sociología sentipensante para América Latina. Antología y presentación* (pp.303-365). Siglo del Hombre Editores-CLACSO.

Galli, C. M. (2015). Una relectura contemporánea de la eclesiología conciliar desde la Argentina. Introducción general. En Azcuy, V. R.; J. C. Caamaño; C. M. Galli (Eds.), *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía* (pp.7-25). Agape.

Ginzburg, C. (2008). *Mitos, emblemas, indicios.* Gedisa.

Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo.* Paidós.

Kemmis, S.; Mc Taggart, R. (2013). La investigación-acción participativa. La acción comunicativa y la esfera pública. En Denzin, N. y Lincoln, Y. (Comp.), *Manual de investigación cualitativa. Vol. III* (pp. 361-439). Gedisa.

Lindón, A. (1999). Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social. *Economía, Sociedad y Territorio II*(6), 295-310.

López de Ceballos, P. (2003). *Un método para la Investigación-Acción Participativa.* Editorial Popular.

Llach, M. J. (2005). La crisis de los cuarenta. *Teología 88*, 511-535.

Moser, H. (1978). Comentario a la ponencia de Orlando Fals Borda. En *Crítica y política en ciencias sociales. El debate teoría y práctica. Vol. I* (pp. 250-260).

Parteli, C. (2008). El sentido de una idea. En Rivas, N. (Ed.), *Ellas fueron a anunciarlo. Parroquias animadas por comunidades religiosas femeninas en Uruguay* (pp. 165-167). OBSUR.

Rivas, N. (2008). *Ellas fueron a anunciarlo. Parroquias animadas por comunidades religiosas femeninas en Uruguay.* OBSUR.

Sauvage, P. (2017). *Bidegain, Ana María, historienne (1948-).* En Cheza M.; Martínez Saavedra, L. y Sauvage, P. (Eds.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération* (pp.82-83). Lessius.

SEGUNDA PARTE. MUJERES CONSAGRADAS: HISTORIAS EN TIEMPOS Y ESPACIOS

LOS PRIMEROS MONASTERIOS DE MONJAS DE BUENOS AIRES: CONFORMACIÓN, VIDA COTIDIANA Y ROL SOCIAL

Alicia Fraschina
Universidad de Buenos Aires

INTRODUCCIÓN

Hace más de dos décadas que abordo el estudio de la experiencia religiosa y social de las mujeres que consagran su vida a Dios –monjas y beatas– en la ciudad de Buenos Aires, una elección motivada en dos razones: entender a las mismas como actores sociales visibles, reconocidas por sus contemporáneos y comprometidas con su medio; y la necesidad de avanzar hacia zonas silenciadas en la historiografía argentina y así saldar una deuda con este grupo de mujeres.

Consciente de que el trabajo del historiador es una tarea colectiva y con el objetivo de contribuir al conocimiento de la pluralidad de pasados en Latinoamérica, mi investigación se inscribe en una amplia red de producción historiográfica –americana (Ramos Medina, 1995; Lavrin y Loreto, 2006; Lavrin 2008; Burns, 1999; Loreto, 2000; van Deusen, 2001; Folquer, 2012) y europea (Arenal y Schlau, 1989; Viforcos Marinas y Ma. Dolores Campos Sánchez-Bordona, 2005; Viforcos Marinas y Loreto, 2007)– sobre la experiencia religiosa femenina en nuestro continente.

Trabajo con fuentes que se encuentran en el Archivo del Monasterio de Santa Catalina de Siena, Buenos Aires (AMSCS), actualmente en San Justo, Provincia de Buenos Aires y el Archivo del Monasterio de Nuestra Señora del Pilar de Monjas Capuchinas (AMSC) actualmente Monasterio de Santa Clara, Moreno, Provincia de Buenos Aires; en el Archivo General de la Nación, Buenos Aires (AGN) y en el Archivo General de Indias, Sevilla (AGI).

PRIMEROS ESPACIOS DE VIDA "CONSAGRADA"

La ciudad de Buenos Aires contó con dos monasterios de monjas recién a mediados del siglo XVIII, cuando se implementan en América las reformas borbónicas de corte secularizante

(Ayrolo, Barral, Di Stefano, 2012; Fraschina 2012, pp. 39-54). Dos fundaciones tardías que fueron la culminación de un largo proceso (Fraschina, 2010; Dominicas, ver Braccio, 2000).

En noviembre de 1653, coincidiendo con la terminación de una epidemia –y muy probablemente en relación con ella– el procurador general de la ciudad presenta ante el cabildo una petición solicitando la fundación de un convento de monjas de Santa Teresa que será –promete– lugar de oración, amparo para las doncellas y espacio de crianza para las niñas nobles. Si bien el cuerpo capitular, el gobernador y el obispo envían sus respectivos informes a Madrid apoyando la petición, la indispensable licencia real nunca llegó. Fue un intento fallido de la elite porteña, un fracaso motivado muy probablemente en lo escaso de la población –unas 600 casas– y en la pobreza del lugar. Un intento que se reitera, nuevamente sin éxito, en 1692, bajo la máscara de una casa de recogimiento y beaterio, un primer paso previo a la erección de un monasterio, una secuencia muy común tanto en España como en Latinoamérica. Y en 1703, mediante la conformación de una suma de dinero –insuficiente– a partir de una serie de legados. En vista de estos reiterados fracasos, los vecinos de Buenos Aires no intentarán por años la fundación de un monasterio de monjas.

El estado o condición de beata –laica consagrada con solo una promesa de castidad y pobreza– fue, en cambio, una opción posible para las mujeres que elegían dedicar su vida a Dios a través de la oración y atendiendo a las necesidades de los seres más carenciados de la sociedad. Una experiencia de vida que llega desde España y se va extendiendo desde Guadalajara hasta el sur de Chile siguiendo los pasos de la colonización.

En Buenos Aires, solas o en muy pequeños grupos, algunas beatas llevaban vida de oración en oratorios privados; otras –la mayoría– criaron huérfanas, recogieron y se hicieron cargo de los enfermos más vulnerables de la ciudad, a los que acompañaban hasta el final de sus días, amortajaban y daban sepultura; en tanto un tercer grupo se dedicó a la enseñanza de las primeras letras.

En las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús encontramos, desde 1640, referencias a estas primeras beatas que optaban por la pobreza y vestían la sotana negra de los padres de la Compañía. Un grupo menor vistió el hábito pardo de nuestra Señora del Carmen, una elección muy común en la Metrópoli. En ambos casos una vestimenta y un estilo de vida que marcaba una diferenciación con el resto de la sociedad. Un vestido que al mismo tiempo resaltaba semejanzas y convenciones compartidas. Las beatas porteñas, criollas de los distintos sectores socio-económicos, crearon un grupo de pertenencia perfectamente identificable dentro del tejido social, al interior del cual se construyeron estrechas redes

familiares, un colectivo con fuertes lazos que cumplía la función de ser sostén tanto espiritual como económico (Birocco, 2000; Fraschina, 2007).

En paralelo con esta experiencia, el 16 de enero de 1715, el Cabildo de la ciudad recibe una epístola del presbítero don Dionisio de Torres Briceño, nacido en Buenos Aires, ligado por múltiples lazos a la elite porteña, quien había estudiado y venía desarrollando su carrera eclesiástica en la ciudad de Charcas. Una carta en la que pedía licencia para la fundación de un monasterio de monjas. Si bien habían de pasar treinta años hasta que su voluntad se concretara, esta vez el intento dio sus frutos.

LOS MONASTERIOS PORTEÑOS: FUNDACIÓN

Luego de entregar su carta en el cabildo porteño Briseño se dirige a Madrid donde da un paso fundamental en su carrera sacerdotal, presenta un memorial por el que se compromete a "fundar, acabar y perfeccionar un monasterio de su propio caudal, 40.000 pesos y más si fuese necesario"[1]. Si bien por diversos motivos la obra se demoró, en mayo de 1745, Buenos Aires, que comienza un período de crecimiento económico y demográfico, se prepara para recibir a las madres fundadoras: cuatro monjas dominicas provenientes del Monasterio de Santa Catalina de Sena de la ciudad de Córdoba, el primer monasterio de monjas fundado en el actual territorio argentino en 1613. Liderando el grupo con el oficio de Priora, viene la Madre Ana María de la Concepción Arregui, miembro de una de las familias más influyentes de la ciudad, viuda del Capitán don Juan de Armaza y hermana de los obispos fray Juan y Gabriel de Arregui. Por no estar concluidas las obras, las religiosas fueron alojadas en un espacio provisorio, pero el 21 de diciembre se las traslada en solemne procesión hasta la iglesia matriz y desde allí al espléndido espacio recién construido: el Monasterio de Santa Catalina de Sena. Van en procesión a lo largo de las calles porteñas que han sido adornadas con tapices y cubiertas de perfumado hinojo. Las acompañan los miembros de las distintas órdenes religiosas, el clero secular, ambos cabildos, el obispo –llevando el Santísimo descubierto, una clara señal de la magnitud de la ceremonia– el gobernador, los soldados del presidio y todo el pueblo. El Santísimo Sacramento fue colocado en el templo del huerto cerrado. Siguieron tres noches de luminarias en la ciudad y tres días de fiesta con sermón en el monasterio (Fraschina, 2010: Cap. II).

[1] Archivo del Monasterio Santa Catalina de Sena (AMSCS), Segundo Memorial presentado al Rey por don Dionisio de Torres Briceño, 29 de enero de 1716.

Cuatro años más tarde abría sus puertas el segundo monasterio de monjas con que contó la ciudad porteña durante el período colonial, el de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza de monjas capuchinas, cuyas fundadoras, provenientes del monasterio de Santiago de Chile, han cruzado la cordillera de los Andes a lomo de mula y recorrido en carreta el largo trayecto desde Mendoza a Buenos Aires. Para esta época, el número de habitantes ascendía a 12.000, sin duda una variable de peso en estos logros fundacionales.

Si bien los dos monasterios inaugurados casi al mismo tiempo conforman dos realidades diferentes, también comparten semejanzas. El de Santa Catalina de Sena, de monjas dominicas, pertenece al grupo de los "conventos grandes" o "de calzadas", se funda con el caudal de un solo individuo para las mujeres "nobles" de la ciudad –es decir españolas: peninsulares y criollas– que tuvieran vocación religiosa, para educar en virtud algunas huérfanas hasta que tomen estado y para refugio de las desvalidas –dos aspiraciones, estas últimas, que no se concretarán–; exige el aporte de una dote al ingresar, una suma de dinero que se coloca a censo al 5% anual, cuenta con propiedades inmuebles donadas por el fundador, cuya renta percibe; y puede admitir hasta cuarenta monjas. Se dispone de una importante suma de dinero que permite la construcción de un edificio *ad hoc*, "como los mejores de España", según la evaluación de un contemporáneo, una afirmación que aún hoy podemos constatar (actualmente Centro de Espiritualidad Santa Catalina, San Martín 701).

El monasterio de Nuestra Señora del Pilar pertenece a la categoría de los "conventos recoletos" o de "monjas descalzas", se funda a partir de la decisión de las capuchinas de Madrid y de Santiago de Chile de expandir su orden y de donaciones hechas por los vecinos porteños para las mujeres pobres, hijas de padres "nobles" –es decir, españoles– que no pudieran dotarlas; pueden admitir hasta treinta y tres religiosas; no tiene permitido exigir dote alguna para el ingreso; no posee rentas ni bienes raíces; las monjas deben mantenerse solo de limosnas; el edificio primitivo se construye a partir de la donación de la iglesia de San Nicolás de Bari y ocho cuartitos que habían sido levantados por don Domingo de Acasusso para mujeres "recogidas", una construcción sin los espacios indispensables para la vida en la clausura. Una realidad que llevó a las monjas a permutar dicho espacio por la iglesia de San Juan Bautista en cuyo terreno adyacente se fue edificando el monasterio definitivo (demolido hace pocos años para dar lugar al "progreso": la construcción del Hotel Intercontinental. Se conserva la iglesia de San Juan Bautista y el coro del monasterio. Esquina Piedras y Alsina).

No obstante estas diferencias también comparten realidades similares: en ambos espacios se lleva vida en común y del común –algo excepcional entre las monjas calzadas–, cuentan con el decisivo apoyo de las autoridades porteñas desde las primeras instancias y de

las metropolitanas una vez que se asegura el sostén económico; previendo una futura ampliación son construidos en amplios terrenos en barrios periféricos de la ciudad; quedan sujetos a la jurisdicción del obispo diocesano y no responden a la secuencia beaterio-convento tan común en Europa y en Hispanoamérica.

También comparten una serie de motivaciones invocadas para la fundación: serían espacios de oración, refugio de las mujeres con vocación religiosa, consuelo de los vecinos ante la dificultad de casar medianamente bien a sus hijas, así como portadores de honor y de prestigio para la ciudad.

REQUISITOS PARA EL INGRESO

Acceder a la vida religiosa en la clausura en los dos monasterios de Buenos Aires suponía cumplir con una serie de requisitos de índole religiosa, social, económica y étnica. El análisis de estos criterios selectivos permite conocer cuál es el perfil de mujer que se impone por entonces.

Los requisitos para el ingreso, establecidos en la Sesión XXV del Concilio de Trento (1545-1563), continúan vigentes en el siglo XVIII. A ellos se fueron agregando otros que se desprenden de la Regla y las Constituciones de cada orden[2] y de las Reales Cédulas de fundación de cada monasterio[3].

Para el ingreso a los conventos de Buenos Aires se exigía vocación –siempre difícil de evaluar–, morigerada vida y costumbres –que se conoce a partir de las declaraciones de parientes y vecinos–, una edad mínima de quince años entre las dominicas y diecisiete entre las capuchinas, fuerzas físicas y buena salud para poder observar las reglas, no haber pertenecido a otra orden, no ser casada, legitimidad de nacimiento, limpieza de sangre y –entre las dominicas– el aporte de una dote. Algunos de ellos –legitimidad de nacimiento, edad al ingresar y estado– fueron obviados cuando al grupo social al que estaban destinados los conventos así le convenía. Alcanzar otros –la conformación de la dote, 1.500 pesos para las monjas de velo negro y 500 para las de velo blanco– mostró una sociedad solidaria con

[2] *La Regla y Constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo,* ed. P. Mtro. Domingo Aracena de la Recolección Dominicana, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión, 1863.
Regla de la Gloriosa Santa Clara con las Constituciones de las Monjas Capuchinas del Santísimo Sacramento de Roma, reconocidas y reformadas por el Padre General de los Capuchinos, Tipografía del Colegio Pío IX, 1904.
[3] AMSCS, Real Cédula de fundación del Monasterio Santa Catalina de Sena de Buenos Aires, 27 de octubre de1717.
AMNSP, *Libro Manual*, Real Cédula de fundación del Monasterio Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza de Buenos Aires, El Pardo, 11 de marzo de 1745.

los miembros de su sector social y redes familiares dispuestas a desplegar un sin fin de estrategias en el momento de facilitar el aporte económico que abriría, a sus hijas y a otros miembros de la parentela, las puertas de un espacio de prestigio (Fraschina, 2000b). En cambio, la limpieza de sangre fue un requisito indeclinable: las esposas de Cristo serían solo españolas –criollas y peninsulares– sin mezcla de sangre, ni indígena ni africana (Fraschina, 2000a).

Los requisitos exigidos y la aceptación de cierta flexibilidad al momento de aplicarlos, ponen en evidencia las prácticas endogámicas que los "nobles" y la "gente de razón" despliegan en torno a esta institución religiosa con el objetivo de custodiar el prestigio de los monasterios destinados a las mujeres de dicho sector social y proteger así a su grupo de pertenencia, asegurar la continuidad de un estilo de vida en el que la religiosidad y los valores cristianos tenían su peso y contribuir al lustre de la ciudad (Fraschina, 2010: Cap. III).

INGRESO AL ESTADO RELIGIOSO

El ingreso al estado religioso supone la adquisición de una nueva identidad, el tránsito de un modo de ser a otro: de doncella, mujer del siglo, común mortal, a virgen consagrada, *sponsa Christi*. Una transformación que requería un tiempo y se realizaba a través de sucesivos pasos. Clara de Asís (1194-1253), fundadora y alma mater de las clarisas, dejó plasmado en su testamento el objetivo de la vida consagrada en la clausura: ser espejo de Dios y modelo para los que viven en el mundo, un objetivo que retoman las monjas porteñas[4].

Una minuciosa normativa indicaba los pasos a seguir para el ingreso al espacio sacro. Era un acontecimiento cargado de misterio que necesariamente había que expresar mediante acciones simbólicas, un proceso de aprendizaje y de transformaciones que se daba en tres pasos: ingreso y toma de hábito, noviciado y profesión solemne (Fraschina, 2010: Cap. IV).

La culminación de este camino, la ceremonia de profesión, se realizaba por medio de dos formas de representación, de dos registros[5]: el de lo mostrado, mediante una puesta en escena donde se destacaba lo visible; y el de lo dicho, lo enunciado. El despliegue escénico sobre la zona del altar y el coro, la vestimenta elaborada y rica del sacerdote, pero sencilla de las monjas, los velos negros y los velos blancos, el carmesí del palio, la luz de las velas, el

[4] *Regla y Testamento de Santa Clara. Constituciones de las Monjas Clarisas Capuchinas*, Roma, Curia General de los Hermanos Menores Capuchinos, 1986. Testamento de Santa Clara, p. 34.
[5] Para el tema de la imagen y el discurso sigo Chartier, 1996, pp. 73-99.

oro del copón, la reja que dividía la clausura del espacio público. Mediante la palabra se enunciaba lo que sí podía ser dicho. Había espacio para el sermón: la explicación de lo que estaba aconteciendo, a cargo de la voz masculina y de autoridad del sacerdote; el diálogo entre este y la novicia; y la profesión de los votos solemnes, públicos y perpetuos de vivir en obediencia, castidad, pobreza y clausura. El momento culminante, la profesión solemne, tenía por protagonistas a dos mujeres: la novicia y la priora o abadesa.

Una representación que llevaba implícita la exhibición de una identidad, se estaba mostrando una manera de ser en el mundo, la de una comunidad estamental y jerárquicamente organizada: un espacio creado para mujeres "nobles" y "nobles pobres", divididas en monjas de velo negro y monjas de velo blanco. El ritual de profesión era una ceremonia más de las muchas que se organizaban en la sociedad colonial, donde el cuerpo social, de por sí heterogéneo, mutable y complejo, se mostraba y expresaba, en un intento por conservar y apuntalar el orden social deseado.

LA COMUNIDAD CONVENTUAL: CONFORMACIÓN SOCIAL Y MECANISMOS DE CONSTRUCCIÓN

Partiendo de la premisa de que durante el siglo XVIII el ingreso al convento puede responder a una compleja lógica doméstica en la cual la voz del *pater* y las estrategias familiares tienen un peso fundamental y de que el tamaño de la familia, su extracción socio económica y su cultura son elementos que pueden estar vinculados con la decisión personal de ingresar o familiar de hacer ingresar una hija a la vida en la clausura, creímos pertinente indagar en torno a la conformación social y los mecanismos de construcción de la comunidad conventual (Fraschina, 2010: Cap. V).

La reconstrucción y el análisis de las familias de origen de las monjas de los dos monasterios porteños permiten concluir que estas provienen de tres sectores socio-económicos diferentes. Un grupo reducido procede de la elite compuesta por grandes comerciantes –importadores y exportadores– y los miembros de las altas jerarquías militares, administrativas y judiciales. Un segundo grupo –sector medio y medio alto– conformado por empleados públicos, funcionarios y militares de mediano rango, profesionales, comerciantes y artesanos, es el que en un mayor porcentaje ve en el huerto cerrado un espacio conveniente para sus hijas y su familia, logran que sus hijos varones formen parte del clero secular y regular, ascienden económicamente –en general mediante el comercio–, adhieren a alguna de las terceras órdenes –franciscana y dominica– establecen entre ellos lazos de parentesco

y fundan capellanías y obras pías. El tercer grupo, muy acotado, está constituido por familias que, si bien comparten las características étnicas, sociales y culturales de los anteriores, no tienen las mismas posibilidades económicas. Una situación que determina que, en muchos casos, sus hijas accedan a la condición de monjas de velo blanco o legas.

También interesó conocer por medio de qué mecanismos las religiosas construyeron la comunidad conventual, si fueron capaces y tuvieron la posibilidad de apartarse de la estratificación y la jerarquización social vigente en ese mundo que debían abandonar, o si simplemente la reprodujeron.

Desde la normativa *–Regla de San Agustín–* se pide a las monjas dominicas desprenderse de títulos y riquezas y obviar las distinciones sociales. Las capuchinas, herederas de Clara, tienen un mandato aún más exigente: a partir del *Testamento de Santa Clara* se aspira a que conformen un espacio nuevo, diferente, más cercano al Cristo del Evangelio –el modelo a imitar– que no hace acepción de personas.

No obstante esta normativa, los criterios sociales de estratificación y jerarquización, tanto en España como en América, traspasaron el grueso muro de los conventos. Y llegaron a Buenos Aires. En ambos monasterios convivían monjas de velo negro o coristas, cuya principal ocupación era el rezo en latín del oficio divino en el coro, buscar la unión con Dios por medio de la oración mental y vocal, desarrollar su formación espiritual y realizar labores de mano; acceden a distintos oficios portadores de poder y de responsabilidad en la administración y en el gobierno del monasterio. Las religiosas de velo blanco, también llamadas “legas”, “de obediencia” o “serviciales”, se ocupan de los “oficios corporales” como la cocina y el lavado de ropa, rezan durante el día un determinado número de padrenuestros y avemarías, en cuanto a las obligaciones del coro solo asisten a misa y a completas, no participan de la toma de decisiones, y en las reuniones de la comunidad ocupan siempre el último lugar entre las profesas.

La vida en comunidad suponía una minuciosa y coordinada distribución de tareas cotidianas organizadas a partir de veinte oficios. Interesó analizar cuáles eran los mecanismos usados para llevar a cabo la asignación de actividades muy disímiles. En ambos conventos se realizan elecciones por medio de cédulas secretas que las monjas habilitadas para votar colocaban adentro de una urna, en presencia del obispo o provisor. En el monasterio de las dominicas la antigüedad en la orden es muy respetada y el poder está concentrado en la priora y su consejo. Entre las capuchinas, si bien a lo largo de los años se dan distintas realidades, en general el mecanismo de elección es más amplio, en cuanto al número de las que están

habilitadas para votar y a la cantidad de oficios que las religiosas eligen directamente por votación secreta.

Durante el período colonial, la mayoría –aunque no todas– de las prioras dominicas pertenecen al sector social más alto de la sociedad porteña. Las abadesas capuchinas, en cambio, forman un conglomerado social heterogéneo, difícil de definir, pero claramente alejado de la elite social. Es más, reconstruir sus trayectorias en la clausura me permitió comprobar que no se dio una correlación entre la elite externa y el grupo de las que tenían en sus manos la dirección de la comunidad conventual. En ambos espacios las elecciones son siempre confirmadas por el obispo diocesano.

Si bien los conventos de monjas de la sociedad colonial son instituciones creadas y diseñadas para las mujeres de ascendencia española del sector "noble" y "noble pobre", hombres y mujeres de las más diversas capas sociales y características étnicas participan en las tareas más disímiles de la comunidad conventual. Distintos intereses y necesidades tanto de índole espiritual como material hacen que los conventos, de acuerdo con una minuciosa normativa que pauta cada caso, abran sus puertas, sus tornos, locutorios, confesonarios y cratículas, a obispos, confesores, directores espirituales, capellanes, donadas, sirvientas, esclavas, esclavos, médicos, sangradores, síndicos, operarios y a los hermanos legos y limosneros.

LA VIDA COTIDIANA EN LA CLAUSURA

Las pequeñeces de la vida diaria y los momentos más sublimes en los que se busca la comunicación con Dios se enlazan en la construcción de la vida conventual. Reconstruir esa complejidad es uno de los medios de acercarnos al significado de la vida religiosa en la clausura, de poder imaginar de qué forma consideraron las mujeres consagradas el sentido de sus vidas (Fraschina, 2010: Cap. VI).

Una vida que transcurre dentro de las coordenadas muy especiales de espacio y tiempo. El convento –espacio de religiosidad, huerto cerrado para mujeres consagradas– constituye uno de los fenómenos arquitectónicos principales de la sociedad colonial.

Siguiendo a Michel de Certeau (1996, pp. 127-142) partimos del concepto de espacio concebido como "lugar practicado", como "cruzamiento de movilidades", cuya construcción muestra lugares estratificados, no simplemente yuxtapuestos. La mujer o el hombre religioso, afirma Mircea Eliade (1994, pp. 25-61), no importa la época a la que pertenezca ni la religión que profese, desea vivir en la mayor proximidad posible de los dioses. Una afirmación muy

general que queda confirmada una vez más al recorrer los conventos femeninos de Buenos Aires. En ellos, todo el espacio converge, tiene su foco en el altar, lugar del Cristo consagrado y del sacerdote: hacia él se dirigen las miradas, las oraciones, los cánticos de los seglares desde el templo y de las religiosas desde los coros. El coro, un ámbito creado para las monjas profesas, era el lugar de oración, del rezo del oficio divino, de las ceremonias de toma de hábito y profesión, el lugar desde el cual se participaba de la misa diaria y en el que se velaba a las muertas. Un juego de doble reja lo unía/separaba del altar. En cada ceremonia, dicha reja, un rallo con orificios pequeños y una cortina oscura, permitían un sutil juego entre lo que se podía o convenía oír, y lo que se permitía ver o se quería mostrar.

Los espacios de trabajo, como las oficinas, la cocina, el lavadero y la ropería, estaban en torno a los patios. La vida en común también demandó la construcción de espacios de convivencia, de sociabilidad interna: cotidianamente las monjas compartían los coros, el antecoro, la sala capitular, la sala de labor, el refectorio, el claustro y la enfermería. Se aspiraba a que en forma comunitaria, jerárquicamente ordenadas según su velo, oficio y antigüedad en la orden, compartieran sus horas de oración, disciplina, lectura, labor de manos, comida y corrección fraterna. En cada uno de ellos las prácticas se imbricaban: se oraba y se trabajaba, se comía y se interiorizaba lo que se estaba leyendo en voz alta, se bordaba y se escuchaba una lectura edificante, se honraba a los muertos y se practicaba la disciplina corporal.

La comunicación con el exterior se daba a través de dos áreas: la ya descripta intersección entre la clausura y la iglesia, y otra, el espacio por antonomasia de sociabilidad externa: las puertas, la portería, los tornos y los locutorios, diseñados para el intercambio y el abastecimiento.

El espacio de privacidad lo constituían las celdas, el cuarto propio al que se regresaba después de la tarea cotidiana. En ambos conventos las celdas de las monjas de velo negro ocupaban un lugar de privilegio. Estaban a continuación del foco, del punto de gravedad del convento y en torno al patio principal, lugar bello y saludable. Si bien austeras en ambos casos, las celdas de las dominicas sorprenden por su amplitud –una planta de 3 por 5 metros–, sus techos abovedados, el espesor de sus muros, la luz que penetra a través del vidrio de la ventana o del alabastro que separa del siglo. El mobiliario debía mostrar la uniformidad a la que estaban obligadas. Una austeridad que se hacía extrema en las celdas de las capuchinas: paredes de ladrillo blanqueadas, techo de azotea sostenido por tirantes de madera, la puerta de cedro y una ventana con vidrio conformaban el cuarto de las hermanas pobres. El

mobiliario aportado por cada monja respondía al más estricto minimalismo: tres tablas de madera por cama, una cruz, una pila con agua bendita y una esterilla donde sentarse.

En ambos monasterios los ritos y los ciclos giraban alrededor de la tabla horaria diaria y del calendario litúrgico anual. Las prácticas cotidianas, fundamentalmente las ocho horas canónicas se distribuían en torno a un elaborado cronograma. Las monjas ordenaban sus tiempos dentro de los cánones de su respectiva regla, sus constituciones y del oficio divino. Sabían que su principal actividad debía ser la oración como camino para lograr la propia salvación. La normativa establecía día por día y hora por hora las actividades a realizar: había que ocupar cada instante, evitar el ocio, dar un sentido trascendente a cada práctica, cumplir con el oficio asignado así como con la función intercesora, acumulando méritos a favor de su propia alma y de los que habían quedado en el mundo.

La jornada de las capuchinas comenzaba a medianoche. A las doce en punto toda la comunidad, llamada al son de matracas por la sacristana, se dirigía al coro para rezar maitines y laudes. Las dominicas se levantaban a las cuatro, una hora antes que la mayoría de los vecinos de la ciudad, y al sonido de treinta y tres campanadas se dirigían al coro alto para rezar las primeras horas canónicas. A partir de las cinco de la mañana, las oraciones y las tareas eran similares en ambos monasterios. Cumplían con una rutina, que era interrumpida en ocasiones por acontecimientos relacionados con la misma vida conventual, como una toma de hábito, una profesión, la visita del obispo, la elección de autoridades y la asignación de los distintos oficios, las fiestas patronales, una muerte o un hecho excepcional como fue la invasión de las tropas inglesas a la ciudad de Buenos Aires.

EL CONFLICTO

Pero la vida en la clausura no transitó siempre por los caminos de paz y sosiego a los que se aspiraba. A fines de la década de 1760, las monjas de los dos monasterios porteños viven momentos de tensión. Sendos conflictos, aparentemente de distinta índole, atravesaron el muro. Sin embargo, detrás de cada uno pudimos reconocer motivos similares: la implementación de las reformas borbónicas en Hispanoamérica, que supuso un control imperial más estrecho; y la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, un primer paso considerado necesario por la corona en el proceso de reforma que se intenta ejecutar con la intención de reorganizar los reinos en clave ilustrada.

Al año de producida la expulsión de los jesuitas, la Priora del Monasterio de Santa Catalina de Sena y en nombre de dieciséis religiosas más, “ante la apremiante situación que

atraviesa su comunidad dividida y la necesidad de aliviar su conciencia", toma la palabra, recurre al género epistolar y escribe al rey. El motivo: la necesidad de contar con confesores idóneos –religiosos dominicos y franciscanos– pues los que tienen desde la expulsión de la Compañía son muy jóvenes, sin experiencia, y pertenecen al clero secular; con directores espirituales de su elección –un derecho que, saben, les otorgaban sus respectivas Constituciones–; y con confesores extraordinarios. También reclama la visita canónica que el obispo debía realizar cada tres años al monasterio. Necesitan "espacios para hablar, para desahogar su alma, para ser iluminadas". Llega a afirmar: "no es vida la que pasamos, sino infierno, dentro de estas cuatro paredes"[6].

Apremiadas por circunstancias político-religiosas las monjas reaccionaron escribiendo al rey. Intentaron defenderse. Pero tal como ocurrió repetidas veces durante el período colonial en Hispanoamérica, el conflicto no se resolvió. La visita del prelado se demoró cuatro décadas, hasta 1808; el deseo de las monjas de contar con directores espirituales dominicos y franciscanos, hasta donde nos dejan ver las fuentes, no se concretizó (Fraschina, 2010, pp. 190-195; 2018, pp. 249-254).

En el Monasterio de Nuestra Señora del Pilar, la actitud reformista asumida por el obispo Antonio de la Torre ante la disparidad de opiniones en torno a la aceptación de "una presunta mulata" para el velo negro y su decisión de hacerse cargo de la selección de las aspirantes al hábito, un derecho otorgado a las monjas en sus constituciones, provoca un conflicto que desborda el motivo original, se prolonga durante veinte años –1769-1789– e involucra a las religiosas, una vez más una comunidad con dos bandos enfrentados; al obispo, dispuesto a toda costa a ejercer un mayor control sobre las órdenes religiosas; a los miembros del cabildo catedralicio, enfrentados con el obispo; al rey, quien recuerda que el monasterio había sido fundado para las mujeres "nobles" y "nobles pobres"; al Protector de la orden capuchina, defensor de la autonomía de las religiosas; y a un amplio sector de la sociedad porteña que se involucra en el asunto dispuesto a apuntalar la sociedad estamental, una sociedad que –perciben– está siendo amenazada por cierta movilidad social.

La lectura de la confrontación desencadenada por delimitar los espacios de poder entre las religiosas y el prelado nos permitió reflexionar en torno al significado de la clausura en la representación de la época, un espacio de prestigio donde las mulatas no tienen cabida en calidad de monjas; a la complejidad de la vida conventual tan enlazada con las circunstancias vigentes en "el siglo", una sociedad muy sensibilizada con respecto al tema

[6] Archivo General de Indias, Buenos Aires 208. Expediente de las Dominicas de Buenos Aires sobre Confesores, Carta de Sor Juana Josepha de la Purificación al Rey, noviembre 11 de 1768.

de la estratificación social y la discriminación étnica; y a la actitud de un grupo de mujeres capaces de convertirse en sujetos activos dentro de su comunidad, de resistir el abuso de la autoridad –que llega al cambio de las Constituciones– a partir de los recursos de que disponían: establecer una densa red de relaciones, transitar los intersticios del poder y mantener su posición a toda costa.

La tenaz resistencia de un grupo de monjas hizo posible que se volviera a la observancia de la Regla de Santa Clara y de las Constituciones Capuchinas; las monjas recuperaron el derecho a elegir por votación secreta a aquellas que ocuparían los oficios mayores, es decir, los cargos con poder de decisión en el gobierno de la comunidad; y la tabla de los oficios menores ya no sería confeccionada exclusivamente por el obispo y la abadesa –según los cambios impuestos por el obispo De la Torre–: en adelante sería una tarea conjunta de las religiosas, la abadesa y la vicaria (Fraschina, 2000a; 2010: Cap. VII).

FORMACIÓN DE IDENTIDAD: LECTURA Y ESCRITURA

También interesó conocer cómo construían las monjas la representación de ellas mismas, la interpretación de su relación con el mundo natural y el sagrado, la comprensión de lo espiritual y de lo social, el sentido de sus prácticas, es decir de la "vida en religión" desde el momento del ingreso, del cruce del umbral, hasta el último adiós.

Lo hacían fundamentalmente a través de la lectura, que muchas veces se realizaba en voz alta; una práctica cotidiana en el coro, el refectorio, la sala de labor y la celda, una práctica que operaba como principal recurso de instrucción y educación, consolidaba la identidad grupal y actuaba como elemento socializador (Fraschina, 2010, pp. 184-188).

Otra práctica de conformación de identidad era la escritura. Continuando con una tradición muy establecida tanto en España (Baranda Laturio, 2014) como en Latinoamérica (Lavrin y Loreto, 2006; Rossi de Fiori et al, 2008; Fraschina, 2019), las monjas de Buenos Aires escriben, fundamentalmente, poemas, que componen para hablar de sí, reconocerse, explicarse, para liberarse, calmar melancolías, para profundizar en su fe, para socializar y crear belleza. En ocasión de un ingreso o una profesión escriben para homenajear a la postulante y a la novicia; con motivo de las distintas festividades del año litúrgico y de las fiestas patronales escriben para festejar –en ocasiones con humor–, compartir, disfrutar de la palabra poética y acompañar una buena mesa. Componen poemas que recitan las novicias durante los recreos, una forma placentera de educar a las recién llegadas y de mantener presente entre todas las profesas los motivos que las llevaron a optar por la vida en la clausura.

Con la intención de comprender el sentido de las cartas, poemas y testimonios escritos por las monjas de ambos monasterios y de los deseos y necesidades que impulsan su escritura, en sucesivas investigaciones he intentado dar respuesta a una serie de cuestiones. Pude comprobar que parten de distintas situaciones de enunciación, que en ocasiones la escritura responde a necesidades urgentes, apremiantes, relacionadas tanto con peculiares condiciones socio-históricas como con la necesidad de ahondar y reafirmar el sentido de la vida consagrada en la clausura. Pero no se detienen en dichas situaciones sino que captan el nudo de la cuestión sobre la que reflexionan con la intención de reconocerse y explicarse.

A lo largo de décadas, las distintas autoras se situaron en posiciones discursivas distintas: apelaron a diferentes géneros literarios: el poético, creando un espacio para desplegar la intimidad; el epistolar, al que apelan buscando una presencia y a su vez comunicar algo; y al testimonial, que les permite conservar la memoria. Cada vez el género más adecuado, el que posibilitó la perdurabilidad de lo acontecido. Con inteligencia y destreza, hicieron de los distintos acontecimientos y procesos ocasiones para tomar la palabra.

La adhesión a la anonimia, tan presente en los claustros, no nos permite hoy conocer acabadamente quiénes fueron las autoras de los testimonios resguardados en los archivos de los monasterios de Buenos Aires. En general estamos ante una producción intencionalmente anónima y/o colectiva. Obras escritas por mujeres para mujeres, para ser compartidas en el interior de la clausura. Destinadas a una audiencia relativamente homogénea, mujeres que comparten un mismo código semántico aprendido durante el noviciado, a través de las lecturas del oficio divino en el coro, las celebraciones de la liturgia anual y de los sermones a cargo de sacerdotes, capellanes, obispos y provisores, una audiencia capaz de comprender las metáforas, alegorías y alusiones que los textos constantemente evocan. La variedad de los motivos desplegados, la representación de las distintas coyunturas y la captación de diversas atmósferas nos permiten acceder al alto grado de autoconocimiento y de conocimiento del mundo –de las transformaciones que se van dando durante el paso de la monarquía a la república– y fundamentalmente al sentido de la vida en el huerto cerrado, un estilo de vida fuertemente amenazado a lo largo del siglo XIX, que las monjas porteñas intentan apuntalar mediante la escritura (Fraschina, 2017, 2018, 2019).

CONCLUSIONES

Reconstruir y hacer inteligibles el universo espiritual y las prácticas cotidianas de las mujeres que consagran su vida a Dios, así como sus auto-representaciones y las elaboradas en torno a ellas en la ciudad de Buenos Aires, permitió observar que desde 1640 se intentan gestar dos formas de "vivir en religión" para las mujeres de esta pequeña aldea.

A partir de 1653 y durante medio siglo, en tres oportunidades los vecinos pertenecientes a la elite porteña tratan por distintos medios de fundar un monasterio de clausura para sus hijas. Tres intentos fallidos debido a la pobreza del lugar y lo escaso de la población.

Para la misma época, hemos comprobado que un grupo de mujeres elige transitar su vida en calidad de beatas, dedicadas a Dios a través de prácticas y espacios alternativos a los propuestos desde la legislación y la cultura de la época: el matrimonio y la vida consagrada en la clausura. Las primeras beatas, al igual que sus antecesoras en España, pertenecen al estado secular y no cuentan con una clara normativa eclesial en torno a su condición. Construyen refugios privados en oratorios o en casas propias en las que recogen huérfanos y enfermos de los sectores más vulnerables. Gozan de una amplia aceptación y son percibidas como necesarias en la trama social y cultural de la ciudad.

Buenos Aires –a diferencia de la mayoría de las urbes de Hispanoamérica– contó con dos conventos de clausura recién a mediados del siglo XVIII.

Acceder a la vida consagrada en el monasterio, el espacio sacro, el huerto cerrado, lugar de privilegio y fuente de prestigio en el imaginario de la sociedad colonial porteña, supone cumplir con una serie de requisitos de índole religiosa, social, económica y étnica. Un número de condiciones que se van imponiendo y modificando a partir de criterios tanto religiosos como sociales. Hemos comprobado diferentes actitudes –flexibilidad en unos casos e intransigencia en otros– que tornan visibles las prácticas desplegadas por los sectores "nobles", decididos a proteger tanto su grupo de pertenencia como su estilo de vida. En consecuencia los monasterios de Buenos Aires estuvieron poblados por mujeres criollas –descendientes de españoles– pertenecientes en su gran mayoría a los sectores medio y medio alto.

La reconstrucción de la vida cotidiana permitió comprobar que en ambos espacios se da una imbricada relación entre los momentos en los que se busca la unión con Dios mediante la oración y aquellos en los que se realizan las tareas –aparentemente– más intrascendentes.

Un estilo de vida mediante el cual se aspiraba a hacer de cada instante una alabanza a Dios, una práctica trascendente, salvar su alma y cumplir con la función intercesora y modélica.

La organización del espacio, fuertemente jerarquizado, y del tiempo, muy pautado y ritualizado, brindó a las monjas la posibilidad de crear un mundo regido por leyes propias, un espacio organizado y administrado por mujeres, dentro del cual, pese a la tutela masculina ejercida por los confesores, los directores espirituales y el obispo, las religiosas pudieron desplegar una relativa autonomía: seleccionar a las jóvenes que entrarían a formar parte de la comunidad, elegir sus propias autoridades por voto secreto cada tres años, designar a las monjas que debían desempeñar los distintos oficios y elegir a sus confesores y directores espirituales. Sin embargo, también comprobamos que, a pesar del ancho muro que las separaba del siglo y de la normativa que les exigía no hacer acepción de personas, al interior de la clausura se repitieron los criterios de estratificación y jerarquización provenientes de España y vigentes en la sociedad colonial de Latinoamérica: las religiosas se dividían en monjas de velo negro o coro y monjas de velo blanco o legas, con derechos y obligaciones muy distintos. Una estratificación social que las capuchinas decidieron obviar al momento de elegir sus propias autoridades sin tener en cuenta el nivel socio económico de la familia de origen de las religiosas.

Durante los años cercanos a la fundación, los dos monasterios –y no solo ellos– gozaron de una relativa autonomía, característica del "Estado criollo" –1650-1750–, un período durante el cual los nativos de América tuvieron acceso a la burocracia, conformaron diversos grupos de interés que discutían la política real y consiguieron en gran medida la autonomía económica. Pero las reformas borbónicas de carácter regalista pusieron fin a esta etapa y se estableció un "nuevo pacto colonial".

A partir de la década de 1760 dos medidas de índole política afectaron de cerca a ambos monasterios: la expulsión de los jesuitas –únicos confesores de las monjas desde la etapa fundacional–; y un muy estricto control de estos espacios por parte del diocesano. Medio siglo más tarde, durante la primera década del siglo XIX, las invasiones inglesas –un acontecimiento excepcional en este puerto lejano– repercutió en cada monasterio de modo distinto. Y a lo largo del siglo XIX el avance del materialismo positivista, que veía en la clausura un "sacrificio inútil". Todas ellas circunstancias extremas a partir de las cuales las monjas tomaron la pluma y, a partir de cada peculiar situación de enunciación –situación cuyo nudo logran captar– a través de la escritura de cartas, poemas y testimonios, pudieron reflexionar sobre el sentido y la complejidad de la vida consagrada en la clausura, y su rol

modélico y a la vez mediador entre Dios y los hombres, muy especialmente entre Dios y los vecinos de Buenos Aires.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arenal, E. y Schlau, S. (1989). *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Words.* University of New Mexico Press.

Ayrolo, V., Barral, M.E. y Di Stefano, R., (Coords.). (2012). *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Biblos.

Birocco, C. (2000). La primera Casa de Recogimiento de huérfanas de Buenos Aires: el beaterio de Pedro de Vera y Aragón (1692-1702). En Moreno, L. M. (Comp.), *La política social antes de la política social (caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a* XX. (pp. 21-46). Prometeo Libros.

Braccio, G. (2000). "Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires". *Colonial Latin American Review 9*(2), 187-211.

Burns, K. (1999). *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru.* Duke University Press.

Certeau, M. de. (1993). *La escritura de la Historia*. Universidad Iberoamericana.

Certeau, M. de. (1996). *La invención de lo cotidiano, vol. 1: Artes de hacer.* Universidad Iberoamericana.

Chartier, R. (1996) *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Manantial.

Eliade, M. (1957). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor.

Folquer, C. (2012). *Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las dominicas de Tucumán. 1886-1911*. [Tesis doctoral inédita.] Universidad de Barcelona. Recuperado de: http:www.tesisenred.net/handle/10803/96263.

Fraschina. A. (2000a). La clausura monacal: hierofanía y espejo de la realidad. *Andes. Antropología e Historia 11*, 209-236.

Fraschina. A. (2000b). La dote canónica en el Buenos Aires tardocolonial: monasterios Santa Catalina de Sena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810. *Colonial Latin American Historical Review 9*(1), 62-102.

Fraschina. A. (2010). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial. EUDEBA.*

Fraschina. A. (2012). El proceso de secularización en los monasterios de monjas y en la Casa de Ejercicios y Beaterio de Buenos Aires, 1750-1865. En Ayrolo, V.; Barral, M. E. y

Di Stefano, R. (Coords.), *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*. Biblos.

Fraschina. A. (2017). Poesía en la clausura. Celebración del ingreso y la profesión solemne en el Monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires: 1861-1903. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad XXXVIII*(151), 93-126.

Fraschina. A. (2018). Escribir de sí: una necesidad insoslayable de las monjas dominicas de Buenos Aires: 1768-1912. En Benavidez Silva, F.; Torres Torres, E. OP y Escobar Herrera, A. (Eds.), *La vida conventual y misionera, siglos XIII-XIX* (pp. 247-268). Ediciones USTA.

Fraschina. A. (2019). Espiritualidad y cotidianidad en la escritura de monjas, donadas, terciarias y beatas durante la Colonia en la América meridional. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión 10*, 47-75.

Lavrin, A. (2008). *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*. Stanford University Press.

Lavrin, A. y Loreto, R. (Eds). (2006). *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos Hispanoamericanos Siglos XVI-XIX.* Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas.

Loreto López, R. (2000). *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII.* El Colegio de México.

Ramos Medina, M. (Coord.) (1995). *Memoria del II Congreso Internacional del Monacato Femenino en el Imperio Español: Monasterios beaterios, recogimientos y colegios.* CONDUMEX.

Rossi de Fiori, I. M.; Caramella de Gamarra, R. y Fiori Rossi, H. (2008). *La palabra oculta. Monjas escritoras en la Hispanoamérica colonial.* Universidad Católica de Salta, Editorial Biblioteca Textos Universitarios.

Van Deusen, N. (2001). *Between the Sacred and the Worldly. The Institutional and Cultural Practice of Recogimiento in Colonial Lima*. Stanford University Press.

Viforcos Marinas, M. I. y Campos Sánchez-Bordona, M. D. (Coords.). (2005). *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*. Universidad de León.

Viforcos Marinas, I. y Loreto López, R., (Coords.). (2007). *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX.* Universidad de León, Benemérita Universidad de Puebla.

MUJERES CONSAGRADAS EN EL CONO SUR EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX: INMIGRANTES SIN FRONTERAS

Susana Monreal
Universidad Católica del Uruguay

En la segunda mitad del siglo XIX, numerosas congregaciones religiosas femeninas, francesas e italianas, de enfermeras o de educadoras, ingresaron por diversas vías al Cono Sur. Por lo general, llegaron a una ciudad y a una obra preestablecidas; la expansión de su presencia –prevista o no– abarcó sin embargo nuevas áreas de acción y nuevas regiones geográficas.

Puesto que nos referimos a territorios en proceso de modernización y de "disciplinamiento" (Barrán, 1990) estas mujeres, con una identidad precisa –eran mujeres consagradas, integrantes de congregaciones católicas–, con una organización definida –seguían reglas y cumplían tareas para las que habían sido entrenadas–, llegaron para realizar trabajos en áreas que no estaban suficientemente cubiertas en las sociedades de recepción: la asistencia social y la educación. Desde el punto de vista religioso, eran agentes evangelizadores, propagadoras de la fe y servidoras de la sociedad. Desde la perspectiva liberal y a veces anticlerical, eran nuevas y un poco extrañas protagonistas de la vida pública.

En este estudio vamos a caracterizar a las congregaciones femeninas que emprendieron obras lejos de sus tierras de origen. Nos detendremos luego en las redes de solidaridad y las redes regionales que tejieron los institutos, presentando los derroteros seguidos por algunas congregaciones que ingresaron por Valparaíso, por Montevideo o por Buenos Aires, expandiéndose, en mayor o menor medida, en el resto de la región.

MUJERES CONSAGRADAS INMIGRANTES

Los profundos cambios que experimentó la vida religiosa desde el fin de la Revolución Francesa incluyeron el restablecimiento de las órdenes antiguas y el surgimiento de muy numerosas congregaciones masculinas y femeninas, orientadas mayoritariamente a la educación y al trabajo social. En Italia, en proceso de formación, y en Francia se fundaron más de la mitad de los nuevos institutos. De allí procederían la mayor parte de las congregaciones que arribaron al Cono Sur, en un fuerte impulso misionero.

Por otra parte, las fundaciones del siglo XIX reforzaron lo que Elizabeth Dufourcq llama el "catolicismo de movimiento", manifestado muy discretamente, y con dificultades, desde el siglo XVII en contadas fundaciones. Este "catolicismo de movimiento" representó una alternativa al "catolicismo de referencia", vinculado a la vida contemplativa, que había prevalecido hasta entonces y que había sido la única expresión de la vida religiosa femenina en la América colonial (Dufourcq). Así sucedió en los actuales territorios de Chile y Argentina, aunque no en el actual Uruguay.

Por otra parte, las nuevas congregaciones fueron muy dinámicas y pronto se lanzaron a tareas misioneras fuera de Europa. En la mayoría de los casos estudiados, a los veinte o treinta años de realizada la fundación ya se habían iniciado las acciones misioneras en otros continentes.

Cuadro nº 1 - Fechas de fundación, de salida misionera y de llegada al Cono Sur

	Fundación	Misiones	Cono Sur	Lapso
Sociedad del Sagrado Corazón	1800	1818 (EUA)	1853 (Ch)	18 años
Hijas de María Santísima del Huerto	1829	1856 (Uy)	1856 (Uy)	27 años
Hermanas del Buen Pastor de Angers	1835	1842 (EUA)	1855 (Ch)	7 años
Hijas de Nuestra Señora de la Misericordia	1837	1875 (Arg)	1875 (Arg)	38 años
Hermanas de la Caridad Cristiana	1849	1873 (EUA)	1874 (Ch)	24 años
Hermanas Dominicas de SC de Siena de Albi	1852	1874 (Uy)	1874 (Uy)	22 años
Hijas de María Auxiliadora	1872	1879 (Uy)	1879 (Uy)	7 años

La decisión de las religiosas de cruzar el Atlántico para vivir y trabajar en tierras desconocidas se explica por una compleja combinación de razones. En la mayoría de los casos se produjo un llamado, una convocatoria definida que promovió la primera salida, proveniente de las autoridades eclesiásticas en coordinación con grupos de laicos y en ocasiones sociedades de mujeres. Todos deseaban y buscaban el desarrollo de un nuevo modelo de vida religiosa que pudiera responder de manera más eficiente a los avances secularizadores. Por otra parte, la capacidad de responder rápidamente y en forma afirmativa se relaciona con el audaz espíritu misionero de los nuevos institutos. Se vivía un tiempo de viajes y de migraciones, también para los religiosos, y se desarrollaba también significativos avances en las comunicaciones. Mientras en 1856, los primeros padres betharramitas o bayoneses viajaron 65 días, en un barco a vela, entre Bayona y Buenos Aires, desde la década de 1880 los viajes en barcos a vapor se realizaban en 20 días. Además, las congregaciones experimentaron un crecimiento muy rápido, sorprendente en algunos casos, y se

multiplicaban las vocaciones. Las "aventureras de Dios" de Elizabeth Dufourcq y las "vírgenes viajeras" de Sol Serrano se reproducían de manera providencial.

Por cierto, las religiosas inmigrantes enfrentaron las mismas dificultades que los demás expatriados: el sufrimiento por el alejamiento, muchas veces para siempre, de su tierra y de su gente; conflictos internos y tensiones con las autoridades incluso eclesiásticas; trastornos que obligaban a menudo a cambiar los planes elaborados en Europa. El primer grupo de hermanas Dominicas de Santa Catalina de Siena de Albi, llegado a Montevideo el 10 de mayo de 1874, perdió a su superiora, la madre Catalina Attané, a los dos meses de su llegada. La situación fue sumamente perturbadora para las cinco jóvenes novicias que integraban la comunidad. Como era esperable, contaron con el apoyo del vicario apostólico, de sus vecinas las monjas salesas, y cuatro meses más tarde llegó un segundo grupo de religiosas de refuerzo. Los problemas fueron numerosos, pero la pertenencia a una congregación religiosa y a la Iglesia católica suponía algunas seguridades con las que no siempre contaban los demás inmigrantes (Monreal, 2012; Bittencourt y Ramalho, 2017).

REDES DE SOLIDARIDAD Y REDES REGIONALES

En el contexto de la progresiva –y muy discutida– "feminización" del catolicismo vivida desde el siglo XIX, los institutos religiosos de mujeres crearon verdaderas redes, definidas por los liderazgos femeninos, por la estratégica combinación de tareas evangelizadoras y de servicios indirectos a los Estados liberales, por la construcción de nuevos modelos educativos para la mujer y por la definición de espacios de libertad y de acción.

Nos referimos a la formación de redes en dos sentidos. Por un lado, se puede apreciar que las congregaciones partían de Europa hacia un puerto o ciudad, con una tarea predeterminada, pero el objetivo, no siempre explícito, no era instalarse en un país sino abarcar una región, que no contemplaba de ninguna manera las fronteras políticas. De este modo, las congregaciones crearon verdaderas redes regionales. Por otra parte, la llegada de un grupo de religiosos inmigrantes nunca fue un "acontecimiento aislado" de la vida de las demás congregaciones. Se crearon fuertes redes de solidaridad, que no sabían ni de nacionalidades, ni de carismas. No debe sin embargo ignorarse que en los dos tipos de redes interactuaron hombres y mujeres, religiosos y religiosas, seguramente con los mejores frutos.

En relación con las que llamamos redes de solidaridad, los ejemplos son numerosos. El primero se refiere a Chile: en marzo de 1855, llegaron al puerto de Valparaíso las primeras siete hermanas del Buen Pastor de Angers. Por los estudios de Sol Serrano y Alexandrine de

la Taille sabemos que el segundo grupo, de seis profesas y una novicia, llegó a comienzos de 1857 y contó con la afectuosa hospitalidad de las hermanas de los Sagrados Corazones, "las Damas de Picpus", instaladas en Chile desde 1838 (Serrano, 2001, p. 313). Podemos pensar que lo mismo habría sucedido con el primer grupo. El segundo ejemplo se refiere a Uruguay: al llegar a Montevideo, en 1874, las hermanas Domínicas de Albi, contaron con la atenta acogida de las hermanas del Huerto y de las monjas salesas, y con la atención espiritual de los padres betharramitas o bayoneses (Monreal, 2019). Un último ejemplo relativo a la Argentina: las hermanas del Buen Pastor, en Chile desde 1855, se instalaron en Montevideo en 1874 y tuvieron que enfrentar momentos difíciles nueve años más tarde. Durante la "tormenta anticlerical" de los años 80, fue aprobada la llamada "Ley de Conventos, que implicaba la inspección policial de las casas religiosas. Ante una amenaza de inspección, las hermanas decidieron volver a Chile, pero la superiora provincial les ordenó esperar la evolución de los acontecimientos en Buenos Aires. Las ocho religiosas, chilenas y uruguayas, fueron recibidas por las monjas salesas y contaron con el apoyo espiritual de los padres jesuitas, hasta el fin de la tormenta. Es importante puntualizar que estos actos de caridad fraterna no fueron exclusivos de los institutos femeninos.

Vamos a detenernos ahora en las redes regionales que se generaron y entrelazaron con la llegada de las diversas congregaciones al Cono Sur. Dos puertos jugaron un rol muy significativo como "puertas de entrada" de institutos, que muy raramente se limitaron a fundar obras en las zonas cercanas y que cruzaron fronteras muy pronto: es el caso de Valparaíso y de Montevideo. El caso de Buenos Aires revela algunas particularidades.

ENTRANDO A AMÉRICA POR VALPARAÍSO

Son numerosos los institutos femeninos que ingresaron a la región a través de Chile, precisamente del puerto de Valparaíso, para expandirse más tarde hacia Argentina o Uruguay. Es el caso de la Sociedad del Sagrado Corazón de Magdalena Sofía Barat, la congregación de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor de Angers, la congregación de Hermanas de la Caridad Cristiana de Paulina von Mallinckrodt y las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl.

Cuadro nº 2 - Desde Chile: Fechas de fundación y de llegada a otros países de la región

	Fundación	Chile	Argentina	Uruguay
Sociedad del Sagrado Corazón	1800	1853	1880 →	1908
Hermanas del Buen Pastor de Angers	1835	1855	1885 ←	1876
Hermanas de la Caridad Cristiana	1849	1874	1905 ←	1883 (Melo)
Hijas de la Caridad / Vicentinas	1853	1850	1859 →	1870

La **Sociedad del Sagrado Corazón** fue fundada, en 1800, por Magdalena Sofía Barat[1] en París. Con una formación espiritual e intelectual excepcional para la época, Barat puso en práctica un proyecto audaz e innovador, siguiendo el modelo de la Compañía de Jesús en la educación de varones. Se propuso crear una congregación dedicada a formar sólidamente a las niñas de familias nobles o de la alta burguesía, mujeres influyentes llamadas a restaurar los valores cristianos en la sociedad francesa. Al primer colegio del *Sacré-Coeur* fundado en 1801, en Amiens, siguieron colegios del mismo nombre en Italia, España, América del Norte y América del Sur.

En 1818 la obra llegó al continente americano, a los Estados Unidos –Missouri y Luisiana– de la mano de la Madre Philippine Duchesne (Dufourcq). A mediados del siglo XIX llegarían a París los primeros pedidos de religiosas desde América Latina, de Santiago de Chile y de Río de Janeiro. En Santiago, la Sociedad de Beneficencia de Señoras, fundada en 1852, tuvo un rol decisivo en la llegada de nuevas congregaciones consagradas a la educación (Serrano). Con el apoyo firme de esta sociedad, Mons. Rafael Valentín Valdivieso, arzobispo de Santiago, escribió, en 1851, a la Madre Barat, e impulsó las gestiones que culminaron con la llegada de las tres primeras religiosas, en setiembre de 1853. Anna du Rousier[2], francesa, con amplia y sufrida experiencia en Italia y en Estados Unidos, lideraba la misión, duramente probada por un viaje intimidante entre Nueva York y Valparaíso. Poco después de su llegada, las hermanas fundaron, en Santiago, el colegio de La Maestranza. Siguieron los colegios de Talca, Valparaíso, Chillán y Concepción. Anna du Rousier incluso organizó, antes de su muerte, la fundación del colegio de Lima en 1876.

[1] Magdalena Sofía Barat (1779-1865). Nacida en una familia de artesanos, Magdalena Sofía fue cuidadosamente educada por su hermano seminarista Luis. Ordenado su hermano, la joven se trasladó a París; el jesuita José Varin la orientó hacia la fundación de una congregación educadora dedicada al Sagrado Corazón. Magdalena Sofía profesó en 1800; desde 1806 fue superiora general vitalicia del instituto; e impulsó su expansión en Europa, el Norte de África, América del Norte y América del Sur.

[2] Anna du Rousier (1806-1880). Ingresó a la congregación en 1821 y realizó los votos perpetuos en 1831. En el colegio de Turín, cumplió diversas e importantes funciones, siendo designada provincial del Piamonte en 1843. Visitadora en los Estados Unidos en 1852, recibió allí la misión de fundar en Chile. Sobre la congregación en Chile y la figura de Anna du Rousier ver: De la Taille.

La llegada a Buenos Aires se realizó algunos años más tarde, si bien las gestiones del arzobispo de Buenos Aires, Federico Aneiros, habían comenzado en 1874. El incendio del colegio del Salvador, en 1875, detuvo todos los preparativos y las misioneras optaron por fundar el colegio de Lima (Alvarado). Finalmente, en mayo de 1880, llegaron cuatro religiosas a la capital argentina, contando, como en Chile, con el respaldo de la jerarquía y de la Sociedad de Damas de Beneficencia de Buenos Aires. Las religiosas asumieron primero una pequeña escuela para niños pobres, más tarde el colegio de Almagro, desde 1884, y el colegio de la avenida Callao, inaugurado en 1894. Pasaría más de una década hasta que un nuevo grupo de hermanas, que provenía de Santiago e incluía religiosas uruguayas, se instalara en Montevideo en 1908, fundando el primer colegio muy poco después. Las líneas de expansión de las religiosas del Sagrado Corazón fueron las mismas que siguieron las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paúl en el Cono Sur.

El siguiente caso es el de la congregación de las **Hermanas del Buen Pastor de Angers**, que también inició en Chile su labor misionera y extendió más tarde su presencia en la región, primero en Uruguay y luego en Argentina. En 1835 tuvo lugar la fundación del instituto de las Hermanas del Buen Pastor de Angers, como una rama de la orden de Nuestra Señora de la Caridad, obra de San Juan Eudes del siglo XVII (Isern, 1923). La obra original, dedicada a la organización de "refugios" para el cuidado y la rehabilitación de jóvenes "abandonadas y desgraciadas", había sufrido duras persecuciones durante la revolución. María de Santa Eufrasia Pelletier[3] lideró una suerte de refundación. Habiendo ingresado a la orden en 1814; en 1829 ya era superiora de la comunidad de Tours y había fundado la Casa de las Magdalenas para "arrepentidas muy" (sic). A pedido del obispo de Angers, se trasladó a esta ciudad donde fundó el primer refugio del Buen Pastor. Esta sería la casa-madre de la nueva congregación religiosa, las Hermanas de Nuestra Señora del Buen Pastor[4]. En treinta años, siguió la fundación de más de cien nuevas comunidades en Europa, América del Norte, América del Sur, Australia, Asía y el Norte de África.

En el Cono Sur, una vez más gracias a las gestiones de Mons. Valdivieso, al apoyo de la Sociedad de Damas de Beneficencia y a la decisiva colaboración de Félix Frías, diplomático argentino exiliado, Chile sería el país de llegada de la congregación. Las

[3] María Eufrasia Pelletier (1796-1868). Nacida en el norte de Francia, la joven se educó en Tours desde los 14 años. A los 18 años ingresó a la orden de Nuestra Señora de la Caridad, obra del beato Juan Eudes. En 1817 pronunció sus votos solemnes en el refugio de Tours, donde inició su propia obra.

[4] En 1835 Gregorio XVI aprobó la unificación de los conventos regidos desde entonces por el nuevo instituto. En 1865 la asamblea general de los padres euditas reconoció a la congregación del Buen Pastor de Angers como una rama del instituto de Juan Eudes (Isern, 1923).

primeras religiosas, de origen irlandés, partieron de Francia y llegaron a Valparaíso en marzo de 1855, estableciendo en la localidad de San Felipe el "Asilo de la mujer caída" y la cárcel correccional de mujeres. Pronto se multiplicaron las vocaciones locales y se destacó la figura de Josefa Fernández Concha, Hna. María de San Agustín[5]. De sólida formación intelectual y religiosa, hija de una destacada integrante de la Sociedad de Damas de Beneficencia, Fernández Concha ingresó a la congregación a los 27 años y ocupó muy pronto cargos de responsabilidad. El instituto se expandió rápidamente en Chile: las casas ya eran diez en 1876 y las comunidades se expandieron en Uruguay, Argentina, Brasil y Paraguay.

Las hermanas del Buen Pastor se instalaron en Montevideo en 1876, si bien el inicio del proceso fundacional se ubica en 1867 (Isern, 1923). Ese año, en viaje hacia Francia, hicieron escala en Montevideo la Hna. Fernández Concha, su hermana Rosa, también religiosa, y el capellán del instituto, primo suyo. Alojadas en el monasterio de la Visitación, las viajeras y las salesas proyectaron el establecimiento del instituto en Montevideo. En Francia, la solicitud de aprobación de la fundación ante la madre general se vio obstaculizada por falta de religiosas. En 1874, un nuevo viaje a Francia y una nueva escala en Montevideo reimpulsaron el proyecto. De regreso en Santiago, la madre María de San Agustín organizó la nueva comunidad con siete hermanas chilenas, que llegaron en enero de 1876 a Montevideo.

Las dificultades enfrentadas por las comunidades religiosas en Uruguay en la década de 1880 obligaron a las hermanas a trasladarse a Buenos Aires en julio de 1885. Nueve meses más tarde se autorizó su regreso a Montevideo, pero su estancia en Buenos Aires favoreció la fundación en esta ciudad. En octubre de 1885, cinco religiosas chilenas se instalaron en su primera residencia, que se hizo definitiva en 1894 en el barrio de Caballito, en el convento del Buen Pastor. Desde Buenos Aires se concretaron las fundaciones de Mendoza (1885), Córdoba (1888), San Luis, San Juan, Tucumán y Jujuy (1889), Rosario (1892), Salta (1893) y las primeras de Brasil, en Río de Janeiro, en 1891, y en Bahía, en 1892. La ruta Chile-Uruguay-Argentina se repite en el caso de las hermanas alemanas de la Caridad Cristiana.

La presentación de estas dos primeras congregaciones y sus movimientos en el Cono Sur nos conduce a destacar el peso de los liderazgos femeninos en las migraciones

[5] Josefa Fernández Concha (Hna. María de San Agustín) (1835-1928). Nacida en el seno de una familia de la aristocracia católica de Santiago de Chile, ingresó como novicia en 1862, profesó y pronto fue vicaria del convento y superiora provincial de Chile, entre 1863 y 1867. Desarrolló una profunda amistad con la madre Pelletier y fundó 35 comunidades religiosas y hogares en Chile, Uruguay, Argentina, Brasil y Paraguay. Murió en Buenos Aires y fue sepultada en la iglesia del convento del Buen Pastor, en el barrio de Caballito.

religiosas y sobre todo en el proceso de transformar en patria la tierra extraña. Tanto Anna du Rousier para las hermanas del Sagrado Corazón como Juana Fernández Concha para las hermanas del Buen Pastor definieron los procesos de cada instituto. En tal sentido, Cynthia Folquer se refiere a "la maternidad espiritual" que se desarrolló en las comunidades femeninas, que conducía al reconocimiento de la autoridad femenina (2012, pp. 363-365). Las superioras no dejaron de recurrir a referentes masculinos, dinámica inevitable en la época, pero tampoco les faltó el pensamiento estratégico ni para evitar "autoridades masculinas" que parecían entorpecer los proyectos de las mujeres, ni para la correspondencia firme y asidua que intentó orientar incluso a algún vicario apostólico de la región.

LA ENTRADA POR MONTEVIDEO

Como primer puerto de ingreso al Río de la Plata, como ciudad pequeña, apacible y poco poblada, caracterizada por una sociedad de marcada austeridad y discreto espíritu cristiano, Montevideo fue la vía de entrada, desde Europa, de numerosas congregaciones que no tardarían en desplazarse por la región. En forma tardía, pues no hubo ninguna forma de vida religiosa femenina durante la colonia, a partir de 1856 llegaron a Montevideo congregaciones de variado origen: de Italia, las Hijas de María Santísima del Huerto, las Hijas de María Auxiliadora y las Hermanas Capuchinas de la Madre Rubatto; de Francia, las Hermanas Dominicas de Albi y las Hermanitas de San José del Padre Joseph Rey, actualmente de Montgay; de España, la Sociedad de Santa Teresa de Jesús y las Hermanas Carmelitas de la Caridad de Vedruna.

Cuadro nº 3 - Desde Uruguay: Fechas de fundación y de llegada a otros países de la región

	Fundación	Uy	Ar	Cl
Orden de la Visitación de Sta. María	1618	1856 →	1876 →	1877
Hijas de María Santísima del Huerto	1829	1856 →	1858 →	1915
HH Dominicas de Albi	1852	1874 →	1875 →	1911
Hijas de María Auxiliadora	1875	1878 →	1879 →	1880
Compañía de Santa Teresa de Jesús	1876	1891	/1888: de México a Cl	
HH de San José del P. Rey	1845	1890 →	1895	
HH Capuchinas de la Madre Rubatto	1885	1894 →	1903	
HH Carmelitas de la Caridad de Vedruna	1826	1904 →	1913 →	1927

Si bien varios institutos que ingresaron por Montevideo vivieron procesos de expansión muy rápidos, incluso asombrosos, vamos a detenernos en dos casos de origen italiano: las Hijas de María Santísima del Huerto, que llamaremos Hermanas del Huerto, y las Hijas de María Auxiliadora.

La congregación de las **Hijas de María Santísima del Huerto** nació en 1829, en Chiavari, muy cerca de Génova, promovida por Antonio María Gianelli[6] y liderada por Catalina Podestá[7]. Fundada para el cuidado de las huérfanas locales, el nuevo instituto religioso tomó el nombre de la patrona de Chiavari, la *Madonna dell'Orto*.

Las primeras ocho hermanas del Huerto viajaron, de Génova a Montevideo, junto con cinco monjas salesas, procedentes del monasterio de Milán. La historia del viaje tiene su encanto y el detallado relato se conserva en el monasterio de las salesas, pero no podemos detenernos en él. Solo en tres días las hermanas del Huerto resolvieron iniciar su obra misionera y viajar a Uruguay para asumir tareas de asistencia en el Hospital de Caridad de Montevideo; las salesas llegaron para fundar el primer monasterio de la Visitación en la región. Superando un duro viaje de tres meses, las religiosas llegaron a Montevideo en noviembre de 1856, y un mes más tarde asumieron la gestión de las salas del hospital. Pronto ampliaron sus tareas, incluyendo las visitas a enfermos a domicilio y la dirección de la pequeña escuela del hospital. Desde 1857 llegaron nuevos grupos de misioneras, para Montevideo y la región. Por un lado, las hermanas aceptaron progresivamente la dirección del Asilo de Huérfanos Larrañaga, el Lazareto, el Hospital de Dementes y la Casa de Aislamiento para enfermos contagiosos. También creció la actividad educativa: en 1869 se inauguró el local definitivo del colegio Nuestra Señora del Huerto, siempre activo; fundaron seis colegios en el interior –Pantanoso, San José, Florida, Minas, Pando y Mercedes– y asumieron la escuela del asilo de Paysandú (Monreal, 2010).

Por otra parte, entre 1860 y 1895, las hermanas se encargaron de múltiples obras, como enfermeras o como educadoras, en diez localidades de Argentina: Buenos Aires, Rosario, San Nicolás de los Arroyos, Paraná, Córdoba, Catamarca, San Luis, Tucumán, Jujuy, Santa Fe. Desde Uruguay la obra ingresó también al sur del Brasil en 1908, donde las

[6] Antonio Mª Gianelli (1789-1846) Ordenado en 1812, enseñó en el colegio de los padres escolapios de Carcare y en el seminario de Génova. En 1826 fue designado arcipreste de Chiavari; su gestión fue provechosa: fundó un seminario, instituyó la congregación misionera de los liguoriani y se integró a la dirección de la Sociedad Económica, gestora del O*spizio di Caritá e Lavoro*, Este cargo le inspiró la fundación de las Hijas de María Santísima del Huerto. En 1838 fue consagrado obispo de Bobbio.

[7] Catalina Podestá (1813-1883) Viuda y con una hija, Catalina Podestá ingresó a la Sociedad de Señoras de Caridad y, más tarde, al instituto de las Hijas de María Santísima del Huerto, en 1831. Como superiora logró la consolidación de la obra y su expansión misionera. En 1861 se instaló en Roma y en 1868 obtuvo la aprobación papal del nuevo instituto (Ferraironi).

hermanas se encargaron de hospitales y colegios en Dom Pedrito, Uruguayana, y del asilo de menores "Padre de los Pobres" en Porto Alegre. En algún momento, tuvieron obras hasta en Río de Janeiro. En cuanto a Chile, en 1915 la avanzada partió de Buenos Aires hacia Vallenar, donde tomaron la gestión de un descuidado hospital, enfrentando un terremoto y una epidemia de viruela.

El instituto de las **Hijas de María Auxiliadora** surgió en 1872, en Mornese, un pequeño pueblo de los Alpes italianos, bajo el impulso de María Dominga Mazzarello[8] y del párroco del pueblo, el padre Domingo Pestarino. Este había apoyado, en 1855, la fundación de la Asociación de Hijas de María Inmaculada, dedicada a las niñas de la localidad, que integró María Mazzarello. Los encuentros de Don Bosco con Don Pestarino, quien ingresó a la congregación salesiana, y, más tarde, con María Mazzarello, fueron decisivos. En efecto, Don Bosco se apoyó en el grupo femenino de Mornese para organizar la primera comunidad de las Hijas de María Auxiliadora. El 5 de agosto de 1872 las primeras dieciséis religiosas hicieron sus primeros votos, y María Mazzarello fue elegida primera superiora, cargo que conservó hasta su muerte, en 1881. El instituto se orientó a la educación cristiana de las niñas de las clases populares y fue la cara femenina de la obra emprendida por Juan Bosco en Turín.

Muy pronto, María Mazzarello manifestó su voluntad de participar en la obra misionera de los salesianos en el Río de la Plata. En setiembre de 1878 se concretó la primera expedición misionera de las Hijas de María Auxiliadora hacia Montevideo. Luego de ser recibidos en audiencia por el papa Pio IX, seis religiosas y nueve sacerdotes salesianos partieron de Génova[9]. En diciembre los viajeros llegaron a puerto y las religiosas fueron alojadas por las salesas; en marzo de 1879 se instalaron en Villa Colón, en los alrededores de Montevideo.

En 1879, un segundo grupo de misioneras partió de Marsella hacia Montevideo. La Hna. Magdalena Martini, primera madre provincial, y otras cinco religiosas fundarían el primer colegio de Buenos Aires, en Almagro (Capetti, 1980). En 1881 el tercer grupo de religiosas viajó al Río de la Plata. En Uruguay, las hermanas fundaron colegios en Paysandú, Canelones, Lazcano, Juan Lacaze y en varios barrios populares de Montevideo. En

[8] Mª Dominga Mazzarello (1837-1881). Nació en el seno de una familia campesina acomodada y muy piadosa; a los 18 años ingresó a la Asociación de Hijas de María Inmaculada. Con su prima Petronila instaló un taller de costura para niñas, donde se enseñaba el oficio y se daba formación cristiana. Don Bosco encontró en esta obra un buen punto de partida para la rama femenina de su instituto. El Instituto de las Hijas de María Auxiliadora fue fundado en 1872 y María Mazzarello fue su primera superiora (Giudici).

[9] Las misioneras viajaron con dos imágenes de María Auxiliadora cargadas de historia. Una de estas imágenes había sido un regalo de Don Bosco a Don Pestarino, como párroco de Mornese; la segunda, la había tomado Don Cagliero de la sacristía de Valdocco y aún hoy preside la capilla de las hermanas en la casa madre de Villa Colón, en Montevideo (Capetti).

Argentina, a partir de 1879, las hermanas viajaron al Sur, a Carmen de Patagones, y se instalaron en varias localidades de la región. Por otra parte, desde Buenos Aires, también fundaron colegios en Rosario y en Mendoza; muchos más en el siglo XX. Desde el sur argentino, las Hijas de María Auxiliadora llegaron a Chile, a Punta Arenas en 1888, por el impulso de la Hna. Angela Vallese. En 1893 se instalaría la primera comunidad en Santiago, a pedido de las autoridades eclesiásticas, que habían solicitado a Turín el envío de misioneras italianas.

El impulso de las salesianas fue extraordinario. A comienzos de marzo de 1892, salieron diez hermanas y dos novicias de Villa Colón hacia Brasil, para asumir tres obras en el valle de Paraíba: en Lorena, Guaratinguetá y Pindamonhangaba. Las acompañaba el padre Domingo Albanello, nombrado prefecto del colegio salesiano de Sâo Joaquim, fundado en 1880 en Lorena. Viajaron en barco hasta Río de Janeiro; y recorrieron 250 km por tierra, acompañados por festivas recepciones con música y procesiones, hasta Guaratinguetá, a medio camino entre Río y San Pablo, donde asumieron el colegio de *Nossa Senhora do Carmo*. Esta exitosa expansión estuvo directamente vinculada a la importante presencia de inmigrantes italianos en el valle del Paraíba.

El análisis de la llegada y expansión de estas dos congregaciones, siempre muy presentes en la región, motiva dos reflexiones. La primera relacionada con las vocaciones inmediatas y numerosas, que fortalecieron tanto a las hermanas del Huerto como a las de María Auxiliadora, y que podrían explicarse tanto por la creciente presencia de migrantes italianos, cercanos a estos institutos, como por la especial conexión de las congregaciones italianas con las sociedades platenses. Por otra parte, en los dos casos contemplamos la estratégica combinación de tareas evangelizadoras y de servicios indirectos a los Estados liberales**.** Las Hermanas del Huerto asumieron, en Uruguay y Argentina, la gestión de hospitales, asilos y otros centros asistenciales. En una época en la que el servicio de los hospitales exigía más orden y devoción que conocimientos científicos, las religiosas fueron, tanto en Europa como en América, el personal ideal (Faure, 1999). En cuanto a las salesianas, si bien su obra no ha merecido aún los estudios dedicados a los padres salesianos en el sur argentino, ellas contribuyeron, como brazo femenino, en la pacificación y en la organización política y social de la región.

BUENOS AIRES COMO PUERTO DE ENTRADA

Según Gianfranco Rosoli, "entre 1854 y 1914, entraron [a la Argentina] 68 congregaciones de Europa, de las cuales 38 eran femeninas. En su mayoría eran italianas ocupadas en tareas misioneras y francesas dedicadas al campo de la enseñanza". En cuanto a Brasil señala: "Entre 1880 y 1920 […], entraron 87 congregaciones femeninas europeas, sobre un total de 109; y 37 masculinas, sobre 38, […]. El número mayor fue provisto por Italia y Francia (12 congregaciones masculinas y 24 femeninas por Italia) (Rosoli: 1997, pp. 231-232). Estos datos revelan el intenso movimiento de migrantes religiosos en estos dos países, en los que constatamos un fenómeno común. Muchos de los institutos que ingresaron por Buenos Aires o por Río de Janeiro raramente llegaron a pasar a otros países del Cono Sur durante el siglo XIX. En ambos casos, responder a las demandas de sus propios y muy extensos territorios tiene que haber resultado una tarea por demás compleja. En efecto, institutos femeninos que se instalaron en Argentina o en Brasil, con un desarrollo importante, no llegaron a establecerse en otros países de la región.

Daremos algunos ejemplos de significación. En 1905, llegaron a Buenos Aires las Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres, conocidas como Hermanas Azules, obra fundada en el sur de Francia por Emilie de Villeneuve[10], en 1836, orientada a la educación de las clases obreras francesas. Sus misiones en África se habían iniciado a mediados del siglo XIX, pero solo las persecuciones vividas en Francia en 1905 motivaron las primeras misiones en América Latina, en Brasil y Argentina. En Buenos Aires, las misioneras fundaron hogares de ancianos, de niños, hospitales y colegios en varias localidades de la provincia de Buenos Aires, más tarde en Santiago del Estero, La Rioja, Tucumán y Córdoba. La salida hacia otros países se realizaría más de tres décadas más tarde: en 1939 fundarían en Paraguay y en 1959 en Uruguay. En cuanto a Brasil, son numerosas las congregaciones con larga tradición en diversas regiones del país que nunca se instalaron en tierras hispanoamericanas. Dos ejemplos: las Hermanas de San José de Chambéry, llegadas a Brasil en 1858, fundaron el colegio de *Nossa Senhora do Patrocínio*, en Itu, más tarde otros en Taubaté, Franca, en la capital del estado de San Pablo y en Río Grande del Sur (Colombo, 2006). Recién en el siglo XX llegarían a Bolivia. Otro caso de interés es el de la congregación

[10] Emilie de Villeneuve (1811-1854) De origen noble, los problemas familiares y la dirección espiritual del jesuita Michel Le Blanc la orientaron hacia la vida religiosa y la atención de los más pobres. En 1836 fundó la congregación de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción de Castres -llamadas Hermanas Azules por el color del hábito- consagrada a atender a jóvenes obreras, prostitutas, enfermos y encarcelados. El crecimiento de las vocaciones condujo la obra a Senegal, Gambia y Gabón. Murió en la epidemia de cólera de 1854.

de Nuestra Señora de Sion, obra francesa fundada, en 1843, por Teodoro y Alfonso Ratisbonne, orientada hacia los estudios bíblicos como fundamento de la espiritualidad cristiana. Las misioneras llegaron a Río de Janeiro en 1888, a San Pablo en 1901, a Curitiba en 1906, fundando en cada ciudad un Colegio de Sion (Colombo, 2006 y 2013).

De todos modos, algunas congregaciones llegadas a Buenos Aires, con frecuencia siguiendo a los inmigrantes de sus respectivas regiones, urgidas por la preocupación de dar atención religiosa a sus connaturales, realizaron contadas fundaciones en la región. Podemos citar las fundaciones en Uruguay de las Hijas de Nuestra Señora de la Misericordia, obra italiana, y de la congregación de Hijas de San José de Saint Jean de Maurienne, de origen francés.

Cuadro nº 4 - Desde Argentina: Fechas de fundación y de llegada a otros países de la región

	Fundación	Ar	Uy
HH de San José de San Juan de Maurienne	1650/1808/1822	1883 →	1889
HH de la Inmaculada Concepción de Castres /HH Azules	1836	1905 →	1959
Hijas de Ntra. Señora de la Misericordia	1837	1875 →	1889

El instituto de las Hijas de Nuestra Señora de la Misericordia había nacido en Savona, en 1837, por impulso de María Josefa Rossello[11], con el respaldo del obispo local, preocupado por la educación. El nuevo y muy pobre instituto, consagrado a la práctica de obras de misericordia dirigidas a los más pobres y a los más abandonados, recibió numerosas vocaciones y se multiplicaron las comunidades. La educación de las niñas fue su tarea principal. En 1875 las hermanas de la Misericordia llegaron a América Latina, a la provincia de Buenos Aires, después de largos años de gestiones. En ocasión de la epidemia de cólera de 1867, el arzobispo de Buenos Aires, Mariano José de Escalada, solicitó al obispo de Savona el viaje de religiosas para asistir a los enfermos, lo que fracasó por la falta de recursos para financiar el viaje. En 1869 se reiniciaron las gestiones, en ocasión del viaje del arzobispo a Roma para participar del Concilio Vaticano I, pero la muerte de Escalada en Roma detuvo

[11] Mª Josefa Rossello (1811-1880). Nacida en una numerosa y humilde familia de ceramistas, Benita Rossello solicitó, en 1837, el ingreso a la congregación de las Hijas de Nuestra Señora de la Nieve, no siendo aceptada por falta de dote. Fundó entonces con tres compañeras la congregación de las Hijas de Nuestra Señora de la Misericordia. Profesó en agosto de 1838 y fue electa superiora en 1840. Como superiora durante 50 años, se dedicó a la formación espiritual y a la preparación profesional de las religiosas.

nuevamente el proyecto. Por fin, a comienzos de 1875, Mons. Federico Aneiros repitió la invitación y la Madre Rossello aseguró el viaje inmediato de quince hermanas. Con un grupo de salesianos destinados a la Argentina, las hermanas llegaron a fin de año, para dedicarse al cuidado de enfermos y a la educación (*Santa María Josefa Rossello*, 1953). En 1882 fundaron el colegio de Chivilcoy y en 1894 el de San Fernando; seguirían numerosas obras en las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba y Mendoza.

Catorce años más tarde, las hermanas llegaron a Uruguay, en circunstancias un tanto curiosas. En enero de 1889, dos religiosas acompañadas de dos alumnas se trasladaron a Montevideo "a tomar baños por salud" y recibieron la recomendación de la superiora de no volver "sin fundar una casa en Montevideo" (*Reseña histórica del Colegio "San José", Paso Molino*). Durante este viaje estival, el obispo de Montevideo, Mons. Inocencio Yéregui, insistió en la invitación para fundar un colegio en la ciudad. Resuelta la fundación, en un primer momento se proyectó la instalación de la congregación en Pocitos, junto a la capilla de Nuestra Señora de la Misericordia; finalmente se resolvió, con el apoyo de las Asociación de Enseñanza Católica para Niñas, la fundación de un colegio en el Paso del Molino. El 19 de marzo de 1889 seis religiosas tomaron posesión del local; el colegio recibió el nombre de San José "por ser el decimonoveno que fundaba el Instituto en la América del Sud" y por la fecha de la instalación de la obra (*La Asociación de Enseñanza Católica…*, 1935). A comienzos del siglo XX, las Hijas de la Misericordia entrarían a Chile, fundando colegios en Santiago y en Valparaíso.

El caso francés se refiere a las Hermanas de San José de Saint Jean de Maurienne, erróneamente llamadas de Chambéry[12], una congregación de larga y compleja historia. Si bien sus orígenes se remontan al siglo XVII, con la fundación de la congregación de las Hermanas de San José de Le Puy, en 1650, por el jesuita Juan Pedro Médaille[13], la congregación fue prácticamente eliminada por las persecuciones revolucionaras. De 1808 data la restauración del instituto, que se concretó con la primera "toma de hábitos", en Lyon. Bajo la dirección de la madre San Juan Fontbonne[14], restauradora de la congregación, se

[12] En el Informe de la visita *ad limina* de Mons. Mariano Soler, de 1896, figuran las Hermanas de San José de Chanvery o Chauvery (sic), clara deformación de Chambéry.

[13] Juan Pedro Médaille (1610-1669). Jesuita, ordenado en 1837, cumplió funciones sacerdotales en Carcasona, Toulouse, Aurillac y Saint-Flour. Organizó la congregación de las Hijas de San José en Le Puy, aprobada por su obispo en 1650. Desde 1654 se dedicó a las misiones rurales (O'Neill y Domínguez, 2001, p. 2599; *DIP*, 1978: col. 1123-1124).

[14] San Juan Fontbonne (1759-1843). Religiosa josefina, superiora de la comunidad de Monistrol cuando estalló la revolución. El convento fue atacado por la resistencia de las hermanas a seguir los oficios del párroco juramentado y las religiosas volvieron con sus familias. Restaurada la vida religiosa en 1802, el vicario general de Lyon apeló a la M. San Juan para restaurar la obra de las Hermanas de San José, de la que fue superiora general, fundando, entre 1817 y 1825, casi 100 comunidades (*Religiosas de San José…*).

multiplicaron las comunidades en torno a Lyon y en la región de Saboya, con características nuevas: las nuevas casas ganaban autonomía y se desprendían de la casa madre. Así, las comunidades de Saboya, Aix-les-Bains y Chambéry, fundadas desde Lyon en 1812, se desarrollaron en forma autónoma. Desde Chambéry, en 1822, fue fundada la comunidad de Saint Jean de Maurienne, punto de partida de la obra misionera en Argentina y Uruguay (*Religiosas de San José*…, 2000).

En 1883, las primeras seis hermanas de San José de Saint Jean de Maurienne llegaron a San Jerónimo Norte, una colonia suiza fundada 25 años antes en la provincia de Santa Fe. Muy bien recibidas, y con apoyo del obispo de Paraná, Mons. José María Gelabert, y de familias locales, se consolidó la obra de educación y evangelización de las niñas de las colonias. Desde San Jerónimo, la congregación se expandió rápidamente hacia la arquidiócesis de Buenos Aires y las diócesis de La Plata, Santa Fe, y Paraná.

En Uruguay, la primera fundación se realizó en 1889, en Villa Progreso, actual Fray Bentos. Con el respaldo del cura párroco de la ciudad y de un grupo de familias católicas, llegaron tres religiosas para instalar el colegio San José, con un puñado de alumnos. En 1896, siete años más tarde, la fundación de Montevideo tuvo un origen diferente. En 1894, en ocasión de un viaje a Francia, Sofía Jackson de Buxareo y su esposo Félix Buxareo, destacados benefactores de la educación católica, conocieron la obra de las Hermanas de San José de Chambéry, quedando admirados ante los métodos de enseñanza utilizados y las labores realizadas por las alumnas. Decididos a lograr la instalación del instituto en Montevideo, las religiosas de Chambéry los orientaron hacia sus hermanas de San Jerónimo Norte. De regreso en Uruguay, iniciaron gestiones ante la superiora de la congregación josefina, ya autónoma en la Argentina, y ante Mons. Federico Aneiros. La propuesta de la familia Jackson fue aprobada y, en febrero de 1896, llegaron a Montevideo cuatro religiosas, fundadoras del colegio Santa Clara en la Villa del Cerro.

En esta última parte, dedicada a las entradas de congregaciones por Buenos Aires, corresponde destacar los espacios de libertad y de acción que las religiosas, en su mayoría extranjeras, encontraron dentro de la Iglesia, espacios con los que no siempre contaban otras mujeres de su tiempo (Serrano).

CONCLUSIONES

Habiendo acompañado la llegada de varias y bien diversas congregaciones femeninas en su arribo al Cono Sur, es el momento de hacer algunas reflexiones de cierre.

Primeramente, en la línea de los aportes de Yvonne Turin, en su obra *Femmes et religieuses au XIXe siècle: le féminisme en religion*, el estudio de los institutos de mujeres nos permite "analizar el asociacionismo femenino y la actividad de la mujer en terrenos que según el discurso tradicional le estaban vedados en el XIX" (1989, p. 189). Es importante superar la imagen de buenas mujeres que llegaban a poner en práctica proyectos elaborados por otros, hombres por lo general. Cuando las vemos en acción, es evidente que tuvieron que tomar las riendas de sus obras: construir edificios, organizar la gestión, manejar las finanzas no siempre en tiempos de bonanza, administrar conflictos con autoridades eclesiásticas y con autoridades civiles.

Por otra parte, las madres fundadoras fueron personalidades recias, dotadas de inteligencia estratégica, que el relato histórico suele presentar dependiendo de hombres –bien intencionados– que las conocen y aconsejan. Merece mucho más estudio –y cada caso es diferente– la vinculación real de las religiosas fundadoras o superioras con las figuras masculinas –el obispo, el confesor, el visitador– que suele ser presentadas como quienes toman las decisiones. ¿Existió realmente una dependencia profunda de estas mujeres de los apoyos masculinos? Es razonable que hubiera frecuentes consultas y es innegable el espíritu patriarcal que rodea a estas obras. Sin embargo, las fuentes revelan con frecuencia gestiones sutiles y cartas escritas en el momento adecuado a la persona apropiada, cuyos objetivos finales eran siempre obtener de "un hombre" lo que "otro hombre" había rechazado. Por otra parte, no puede ignorarse que los hombres religiosos escribían más que las mujeres religiosas, movidas por su espíritu práctico y las urgencias de la acción. En otros casos, las que escribían eran mujeres pero conscientes de que no era conveniente revelar todo su "potencial" real.

En tercer lugar, en la gran mayoría de los casos las protagonistas son mujeres particularmente audaces, resueltas a aceptar tareas misioneras imprevistas, a tomar decisiones rápidas en circunstancias inesperadas y a trasladarse sin considerar fronteras políticas. Los relatos de las misioneras nos revelan mujeres convencidas de su fe y de su misión, comprometidas con sus opciones, muy emprendedoras /cambié la redacción, porque no me pareció apropiada. En la época hay mujeres no religiosas, incluso anticlericales, con iniciativas muy importantes/, curiosas y siempre abiertas a otras sociedades y a otras costumbres (Castro Carvajal, 2014). Por otra parte, los religiosos inmigrantes, mujeres y

hombres, formaba grupos espirituales y grupos de trabajo y se integraban en redes de solidaridad que ya presentamos.

Además, las religiosas –muy jóvenes en general– llegaban de sociedades más estructuradas y en sus diversas funciones –hospitales, asilos, colegios– favorecieron el desarrollo del sentido del orden y del trabajo en los diversos sectores sociales: la clase dirigente y sobre todo sus mujeres, las clases populares, los inmigrantes que se integraban –como ellas– en una sociedad nueva. Debe destacarse especialmente la construcción de nuevos modelos educativos para la mujer, inexistentes hasta entonces (Rogers, 2007, 2014). Por todo lo anterior y por contar con el respaldo de la Iglesia, Agueda Bittencourt y Guilherme Ramalho (2017) señalan que estos religiosos del siglo XIX y comienzos del siglo XX tenían el trabajo seguro y garantizado, lo que otorgaba a sus vidas estabilidad y reconocimiento.

Finalmente, volvemos a Elizabeth Dufourcq, quien en su presentación del "catolicismo de referencia" y del "catolicismo de movimiento" afirma:

> La dinámica "de referencia", polarizadora y centrífuga por naturaleza, conllevaba la virtud de la solidez pero en germen el riesgo de la esclerosis. A la inversa, la dinámica "de movimiento" presentaba riesgos de pérdida y de fragilidad, pero más posibilidades de renovación. (2009, pp. 55-56)

Efectivamente el espíritu innovador es lo que caracteriza a todas estas obras, cargadas de riesgos pero también de esperanzas. En tiempos de cambios, estas asociaciones de mujeres católicas intentaron ofrecer lo que sentían que era necesario, según las circunstancias, incluso superando u omitiendo con frecuencia lo que de ellas se esperaba.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV. (1935). *La Asociación de Enseñanza Católica en su primer cincuentenario. 1885 – 6 de enero – 1935. Reseña histórica de su fundación y de sus obras*. Talleres Gráficos Lacaño Hnos.

Abatti, A. (1997). *Misión e inculturación de las Hijas de María Santísima del Huerto en América Latina*.

Alvarado, A. (2011). Las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús (Societas Sororum Sacratissimni Cordis Jesu) en Argentina y las Hermanas Marguerite y Lucie De Léotoing D'anjony. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión 1*, 179-207.

Barrán, J. P. (1990). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. T. 2: El disciplinamiento (1860-1920).* Ediciones de la Banda Oriental.

Bittencourt, A. B. y Ramalho Arduini, G. (2017). Apresentação Dossiê: Empreendimentos sociais, elite eclesiástica e congregações religiosas no Brasil República: a arte de "formar bons cidadãos e bons cristãos. *Pro-Posiçoês 28*(3), 12-28. Recuperado de http://www.scielo.br/pdf/pp/v28n3/0103-7307-pp-28-3-0012.pdf

Capetti FMA, G. (1980). *Cronohistoria, t. 2: El Instituto en Mornese la primera expedición. 1872-1879*. Ediciones Don Bosco.

Castro Carvajal, B. (2014). La escritura de las monjas francesas viajeras en el siglo XIX, *Anuario Colombiano de Historia Social y de Cultura 41*(1), 91-126. Recuperado de: https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/44765/46204

Colombo, M. A. da C. (2006). La venue des congrégations religieuses françaises au Brésil à la fin du XIX^{e} siècle et au début du XX^{e} siècle. *Chrétiens et sociétés 13*, 117-132. Recuperado de: http://journals.openedition.org/chretienssocietes/2136

Colombo, M. A. da C. (2013). *Sion, da Belle Époque aos nossos dias*. Colégio Nossa Senhora de Sion.

De la Taille, A. (2012). *Educar a la francesa. Anna du Rousier y el impacto del Sagrado Corazón en la mujer chilena (1806-1880)*. Universidad Católica de Chile.

Dufourcq, E. (2009). *Les Aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française.* Perrin.

Hna. E. (1998). *Sin fronteras. 140 años en Montevideo*. Imprenta Minas.

Faure, O. (1999). Les religieuses hospitalières entre médecine et religion en France au XIX^{e} siècle. En Von Bueltzingsloewen, Isabelle y Pelletier, Denis (Ed.), *La charité en pratique: Chrétiens français et allemands sur le terrain social; XIX^{e}-XX^{e} siècles* (pp. 53-60). Presses Universitaires de Strasbourg.

Ferraironi, Hna. A. (1995). *Catalina, Clara y las otras...*

Folquer, C. (2012). *Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las Dominicas de Tucumán, Argentina, 1886-1911*. [Tesis doctoral inédita.] Universidad de Barcelona. Recuperado de: https://www.academia.edu/2450648/Viajeras_hacia_el_fondo_del_alma._Sociabilidad_pol%C3%ADtica_y_religiosidad_en_las_Dominicas_de_Tucum%C3%A1n_Argentina_1886-1911

Giudici, FMA, Hna. M. P. (1981). *Una mujer de ayer y de hoy. Santa María Dominga Mazzarello.* Don Bosco.

Isern, J. (1923). *El Buen Pastor en las naciones del Sud de América.* Amorrortu.

Monreal, S. (2005). Las propuestas educativas francesas en Uruguay en el siglo XIX. Las congregaciones católicas francesas. *Prisma 20*, 49-98

Monreal, S. (2010). Religiosas italianas en la consolidación de la Iglesia uruguaya moderna. *Revista del Instituto Histórico y Geográfico 32*, 151-175.

Monreal, S. (2012). Educadoras viajeras: religiosas francesas e italianas en Uruguay en la segunda mitad del siglo XIX. En Facal Santiago, S. (Ed.), *Tierra de encrucijadas migratorias del pasado y del presente* (pp. 39-53). Editorial Académica Española.

Monreal, S. (2019). Las Hermanas Dominicas de Santa Catalina de Siena de Albi. Su instalación en el Río de la Plata como modelo de itinerancia (1874-1886), *Itinerantes.*

Revista de Historia y Religión 10, 77-98. Recuperado de https://itinerantes.unsta.edu.ar/index.php/Itinerantes/article/view/131/148

O'Neill, S.J.; Charles, E. y Domínguez, S.J., J. (Dir.). (2001). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. *Tomo III.* Universidad Pontificia Comillas.

Religiosas de San José, 350 años al servicio de la vida (2000). s. e.

Reseña histórica del Colegio "San José", Paso Molino (s.f.). Texto manuscrito. Archivo de las Hijas de Nuestra Señora de la Misricordia.

Rogers, Rebecca. (2007). L'éducation des filles: un siècle et demi d'historiographie, *Histoire de l'éducation 115-116*, 37-79. Recuperado de https://histoire-education.revues.org/1422

Rogers, Rebecca. (2014). Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional, *Pro-Posições 25*(1), 55-74. Recuperado de: http://www.scielo.br/pdf/pp/v25n1/v25n1a04.pdf

Rosoli, G. (1997). Iglesia, órdenes y congregaciones religiosas en la experiencia de la emigración italiana en América Latina, *Anuario del IEHS "Prof. Juan C. Grosso" 12*, 223-247. Recuperado de: http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1997/017%20-%20Gianfausto%20Rosoli%20-%20Iglesias,%20Ordenes%20y%20congregaciones%20religiosas%20en%20la%20experiencia%20de%20la%20inmigracion%20italiana%20en%20America%20LAtina.pdf

Santa María Josefa Rossello (1953). s.e.

Serrano, S. (Ed.). (2001). *Vírgenes viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile. 1837-1874*, 2ª ed. Universidad Católica de Chile.

Turin, Y. (1989). *Femmes et religieuses au XIXe siècle: le féminisme en religion*. Nouvelle Cité éd.

DEL CUERPO ANONADADO AL CUERPO SOCIAL: MUJERES RELIGIOSAS EN LA BISAGRA DE LOS SIGLOS XIX Y XX EN EL ACTUAL TERRITORIO ARGENTINO

Cynthia Folquer
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán

INTRODUCCIÓN

El auge de las congregaciones femeninas de vida apostólica durante el siglo XIX no conoció precedentes. Este nuevo modelo de vida religiosa de vida apostólica tuvo sus antecedentes en Francia en el siglo XVII, con el surgimiento de la Compañía de María Nuestra Señora, orden fundada en 1607, por Juana de Lestonnac, una mujer francesa que nació en Burdeos en el año 1556. Fue el primer instituto religioso de carácter educativo para la mujer, que asumió la espiritualidad ignaciana. El proyecto educativo estaba orientado a la formación integral de la persona, asumiendo los principios de Miguel de Montaigne (humanista francés de quien Juana era sobrina) y el método de la *Ratio Studiorum* jesuítica. La Compañía de María constituyó una clara opción por la educación de la mujer sin dejar la vida monástica, por lo que organizaron colegios de educandas adosados a los monasterios.

Unos años más tarde surgieron las Hermanas de la Visitación, fundadas por San Francisco de Sales y Santa Juana Fremiot de Chantal (1610); las Hijas de la Caridad, por San Vicente de Paul y Santa Luisa Maurillac (1660) y las Hermanas de la Caridad de la Presentación de la Ssma. Virgen María, fundadas por Marie Poussepin (entre 1696 y 1724).

También Mary Ward, de origen inglés, fundaba en 1609 en Saint Omer (Flandes), una comunidad religiosa dedicada a la educación de ricos y pobres, que asumió la espiritualidad de la Compañía de Jesús. Se trató de una gran innovación, ya que estas mujeres consagradas a la educación no vivían en clausura. Pese a las censuras, la congregación de Mary Ward se expandió rápidamente por toda Europa. Se suprimió el Instituto en 1630, pero este resurgió en 1703 y en 1877 fue finalmente aprobado por Pío IX.

El surgimiento de estas nuevas formas de vida religiosa femenina, dedicadas a la educación de la mujer y al cuidado de los pobres y enfermos, expresó de una manera más organizada lo que desde el siglo XII y XIII muchas mujeres vivían, de manera individual o

en grupo, asumiendo un modo no reglado y más libre de vida consagrada a Dios, a estas mujeres se las conoció como beguinas o beatas[1].

La explosión de fundaciones en el siglo XIX logró solidificar estas intuiciones del siglo XVII, estableciéndose una distinción más fuerte entre el modelo claustral que había predominado durante siglos y un estilo de vida abierto, inserto en la vida urbana y al servicio de los más necesitados. Muchas de estas nuevas congregaciones pasaron a depender directamente de Roma y se las reconoció como de derecho pontificio, por lo que prescindían de la autoridad del obispo local y pasaban a sujetarse directamente de la Santa Sede. Esto les permitió cierta libertad de movimiento más allá de su lugar de fundación y las puso en condición de trabajar en diócesis diferentes a la de la casa matriz, lo que necesariamente facilitó cierta autonomía de un solo obispo local y el ingreso de mujeres de diferentes culturas y orígenes sociales.

Durante el siglo XIX una gran cantidad de mujeres se convirtieron en religiosas en Francia. Este fenómeno ha sido llamado feminización del catolicismo por Claude Langlois (1984), quien fue uno de los primeros estudiosos de estas congregaciones que se aventuraron a realizar tareas misioneras en los confines del mundo, actividades restringidas hasta ese momento a las órdenes religiosas masculinas[2].

Las mujeres fueron, entonces, el rostro del compromiso misionero, se ensanchó el campo del apostolado femenino hacia nuevos servicios que fueron más allá de la tradicional dedicación a la educación de la niñez y la juventud y a la asistencia sanitaria y miles de mujeres se lanzaron en misiones hacia los pueblos desconocidos del África o atravesando el Atlántico hacia América (Álvarez Gómez, 1990).

La política de la iglesia en occidente se sumó al proceso que vivía Europa luego del Congreso de Viena de 1815, en donde se inició la llamada «restauración» del antiguo

[1] Los estudios sobre beguinas y beatas europeos son fundamentales para comprender el fenómeno americano de este tipo de vida. Los trabajos sobre las beatas castellanas de los siglos XIV al XVII de Ángela Muñoz y José María Miura son muy sugerentes para descubrir esta experiencia religiosa femenina en América y de las imágenes de santidad construidas en torno a ellas. Las investigaciones de Blanca Garí sobre mística femenina medieval y el movimiento de beguinas brindan interesantes miradas sobre la vida religiosa femenina europea de los siglos XII al XV.

Los estudios sobre beatas y beaterios en el Rio de la Plata han recibido menos atención de los historiadores. Birocco (2000) investigó sobre las beatas de Buenos Aires, especialmente el beaterio de Vera y Aragón, mientras que Fraschina (2011) estudió a la Beata María Antonia Paz y Figueroa y su proyecto jesuítico, al igual que Carlos Page quien reconstruyó la vida de varias beatas individuales y del beaterio de Córdoba, ligado a la Compañía de Jesús. Victoria Cohen Imach indagó en la escritura epistolar de la beata María Antonia Paz y Figueroa y en la de las beatas del colegio de educandas de Salta, fundadas por el Obispo Antonio de San Alberto en el siglo XVIII.

[2] Son ineludibles para el abordaje del siglo XIX francés los trabajos de Gérard Cholvy, *Christianisme et société en France au XIXème siècle* (2001) y *Le XIXe. Grand siècle des religieuses françaises* (2011) y el de Elisabeth Dufourq (2009).

régimen. La institución eclesial se concentró en la lucha contra el secularismo imperante y, ante la necesidad de convocar a las elites al seno de la Iglesia, así la jerarquía eclesial decimonónica gestó una serie de medidas restauradoras del catolicismo tanto en Europa como de manera especial en Latinoamérica. Se priorizó la formación del clero y se estimuló el surgimiento de cofradías y otras asociaciones de laicos como una manera de reconstituir el tejido vincular intraeclesial.

El efecto más relevante de la política diseñada desde Roma fue el auge de las misiones. El renacimiento misionero no solo fue propiciado por el celo restaurador de la Iglesia romana, sino que fue favorecido por las facilidades en las comunicaciones, la expansión del imperialismo europeo, el interés despertado por las culturas desconocidas y el avance misionero protestante, que de alguna manera resultaba amenazante para la Iglesia católica.

El surgimiento de nuevas congregaciones religiosas fue la mayor expresión de la vitalidad del catolicismo. El marcado carácter práctico de estas asociaciones coincidió con la intención de la jerarquía de ocupar espacios vacíos que los nuevos estados no alcanzaban a cubrir, como los asistenciales, sanitarios y educativos. El mundo moderno surgido de la revolución francesa dejó de valorar la productividad espiritual de las mujeres de clausura y reconoció en las nuevas agrupaciones de vida apostólica la ventaja económica de subvencionar los servicios sociales que llevaban a cabo. Estas mujeres consagradas a Dios desde el servicio al prójimo persiguieron sus metas aprovechando esta coyuntura favorable de los estados decimonónicos (McNamara, 1999, p. 500). Así, a la tradicional elección de una vida de clausura y oración se sumó la posibilidad de consagrarse a Cristo por medio de una opción más comprometida con la sociedad.

DEL CUERPO ANONADADO AL CUERPO SOCIAL Y MISIONERO

Elizabeth Dufourcq (1993 [2009]) en su libro *Les aventurières de Dieu, Trois siècles d'histoire missionnaire française*, planteaba con claridad las transformaciones de la vida religiosa, señalando el paso de un catolicismo de referencia a un catolicismo en movimiento, marcando una diferencia con la vida de clausura que había caracterizado a la vida religiosa femenina desde la Edad media. Estudios más recientes han avanzado en el análisis de la vida religiosa femenina francesa y su expansión en otros países, en la que exportaban modelos educativos y de asistencia sanitaria, ejemplo de ello son los trabajos de Rebecca Rogers (Brasil y Chile); Camile Foulard, María Alzira da Cruz Colombo, Paula Leonardi, Ana

Cristina Pereira Lage (Brasil); Susana Monreal (Uruguay); Sol Serrano y Alexandrine della Taille (Chile); Beatriz Castro Caravajal (Colombia).

El viraje de esta nueva comprensión de la vida religiosa queda muy bien expresado en la regla de las Hijas de la Caridad: "Para las religiosas, el monasterio era la casa del enfermo; la celda, los cuartos de alquiler; la capilla, la iglesia de la parroquia; los claustros, las calles de la ciudad o las salas de los hospitales; la clausura, la obediencia; las rejas, el temor de Dios, y el velo, la santa modestia"[3].

Las nuevas congregaciones surgidas en el siglo XIX crecieron en eficacia organizativa y profesionalización de servicios; especialmente en el ámbito de la educación y la salud. Surgieron nuevos modelos de piedad femenina que colocaban la práctica de la caridad en el centro de la experiencia religiosa, en menoscabo de una devoción y de rituales sin obras hacia el prójimo. La verdadera religión cristiana era entendida como la puesta en práctica de las obras de misericordia: enseñar al que no sabe, corregir al que yerra, dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, visitar a los enfermos y a los presos. Estas congregaciones decimonónicas se hicieron cargo de los problemas que la sociedad urbana expulsaba; protegían a los que la ciudad arrojaba a la marginalidad (enfermos, locos, huérfanos, prostitutas); educaban a los pobres pero también a la élite femenina para que de una manera "ilustrada y disciplinada" sostuvieran la familia y el nuevo orden.

En estos ámbitos, las mujeres religiosas dispusieron de grados de autonomía y capacidad de acción que no tuvieron otros grupos de mujeres de su época, como bien expresa Sol Serrano (2004, p. 313).

El acto de fundar conventos y casas asistenciales fue una actividad que permitió a las mujeres movilizar influencias, buscar o disponer de recursos. Construyeron espacios para sí, de retiro propio y para otras, pusieron en marcha instancias de mediación femenina que posibilitaron la empresa fundacional, utilizando sus vínculos o medios económicos propios para posibilitar ámbitos de espiritualidad y asistencia social.

En el siglo XIX, la experiencia corporal de la mujer religiosa no se centró tanto en la auto mortificación o en la enfermedad producto de ayunos y mortificaciones como en los siglos anteriores. Estas prácticas, muy presentes en la espiritualidad barroca de herencia medieval, impregnaban una vivencia del propio cuerpo como "nadificado"[4]. Ya en el siglo

[3] Regla de las Hijas de la Caridad (escritas por San Vicente de Paul) citado en Serrano (2000, p.20).

[4] Tomo esta expresión de Beatriz Ferrús Antón (2006) a partir de su estudio sobre la vida y escritura de dos mujeres religiosas: Teresa de los Andes (1900-1920), carmelita en Santiago de Chile, y una de las primeras santas de Hispanoamérica, y Laura de Montoya (1874- 1915) colombiana, fundadora de la orden de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena (Misioneras Lauras).

XIX, la vivencia del cuerpo fue transformándose en una retórica corporal que daría lugar a nuevas cartografías corporales, la de los cuerpos productivos, sociales, misioneros.

Como afirma Caroline Bynum (1990), la disciplina, la mortificación del cuerpo, desde la devoción medieval, no son tanto la negación de lo físico como su elevación, un camino dentro de las vías de acceso a lo divino. El cuerpo no se asocia –según esta perspectiva– tanto con la sexualidad como con la fertilidad, aunque hubo interpretaciones que asociaron los castigos corporales a una negación de la sexualidad y del cuerpo femenino. En este sentido, afirma Bynum, el cuerpo no es un obstáculo para la ascensión del alma sino la oportunidad de realizarla.

La espiritualidad de las mujeres del siglo XVI-XVII, como las del medioevo, debía parte de su intensa cualidad corpórea a la asociación de la mujer con la carne hecha tanto por los filósofos como por los teólogos y también a la comprensión de la unidad psicosomática, que exigía la resurrección del cuerpo al final de los tiempos. En el cuerpo sufriente de Cristo, la mujer se contempló a sí misma. En la mística femenina, gozo y dolor constituyen las dos caras de una misma experiencia. La ascesis de las mujeres místicas no fue una interiorización de la misoginia medieval y no procedió de la condena de la propia carne. El sufrimiento era comprendido como un modo eficaz de hacer presente el cuerpo superando una concepción dualista de la persona.

El control y la mortificación del cuerpo y de sus pasiones constituyeron un camino de liberación que condujo a aquellas mujeres a la apertura de otros sentidos, los del alma (Ferrús Antón, 2006, p. 99).

El cuerpo como medio para acceder a la experiencia de lo divino continuó ocupando un rango preeminente en la Europa católica moderna. De todos es conocido el culto a las reliquias, como manifestación de lo sagrado. También el uso de cilicios, los azotes o el uso en la cabeza de coronas con clavos, eran prácticas vivenciadas a veces como escarmientos de impulsos sexuales, castigos por un pecado o como sacrificio de ofrenda para el perdón de los pecados de la sociedad, pero también eran medios para lograr la unión con el cuerpo crucificado de Jesús, asemejarse a su dolor.

El Dios de la experiencia femenina era un Dios que se hacía comida y bebida, como lo expresa bellamente Luisa Muraro:

> Mucha experiencia humana femenina se ha transmitido unida a la historia de un Dios concebido, parido y amamantado por una mujer de este mundo, un Dios abandonado por sus compañeros en manos de sus enemigos, pero no por

> las mujeres, que siguieron a su lado en las horas oscuras del odio y del padecimiento, el Dios que se transformó místicamente en comida y bebida ofrecidos al hambre y a la sed de la humanidad. (2006, pp. 50-51)

Por otra parte, la sangre, desde el saber médico medieval, era un símbolo sumamente ambiguo; aunque la sangre menstrual era considerada impura, al mismo tiempo era el flujo básico del cuerpo y el soporte fundamental de la vida humana. La teoría médica también sostenía que el derramamiento de sangre purgaba o limpiaba a aquellos sobre los que se derramaba. Esto llevaba a comprender el derramamiento de la sangre de Cristo en la Cruz –que purga el pecado con la expiación y alimenta el alma con la Eucaristía– con funciones propias de la mujer: derramar sangre, proporcionar alimento y dar nacimiento a la vida nueva, lo que llevaba a experimentar y representar ciertos momentos de la vida de Cristo como femeninos o maternos[5].

Este cambio de perspectiva lo encontramos en los escritos de Elmina Paz, fundadora de la congregación dominica de Tucumán[6], quien manifiesta este cambio de concepción en una carta que escribió a la Hna Juana Valladares, en la que le indicaba que el verdadero ayuno que debía vivir era el ayuno de la enseñanza y el estudio de la pedagogía:

> Así mi hija Ud. agradará más al Sagrado Corazón estudiando la pedagogía para enseñar y hacer adelantar a esas criaturas confiadas a su cuidado para instruirlas, que haciendo esa colación a la que yo no le doy importancia ninguna. Hablando con N. Padre[7] sobre esto, se sonrió y me dijo, que no les afloje y que lo que se ha ordenado en el Capítulo General sobre los ayunos es para todas. El obsequio que Ud. le va a ofrecer al Sagrado Corazón es de dar las tres clases que le dejé ordenado y comer bien, para que pueda trabajar mucho para gloria del Sagrado Corazón de su divino Esposo, sin perder el tiempo[8].

Un desplazamiento se ha operado en la mentalidad decimonónica cuando ya no se

[5] Es muy interesante al respecto el estudio de Carolyne Bynum, *Jesus as Mother* (1982) en donde analiza las representaciones del cuerpo de Cristo como cuerpo feminizado.
[6] Primera Congregación religiosa fundada en Tucumán en 1887.
[7] Se refiere a Fray Ángel María Boisdron con quién fundó el primer asilo de huérfanos y la congregación religiosa dominicana.
[8] *Carta de Elmina Paz a la Hna. Juana Valladares*, Tucumán, 6 de junio de 1899. Caja: Epistolario Elmina Paz. Carpeta: Cartas a Hermanas de la Congregación (AHDT).

insiste en el cuerpo nadificado sometido a la enfermedad, el dolor y el sufrimiento de la santa medieval o barroca; lo que importa ahora es un cuerpo social, útil, productivo. Asistimos a una retórica del cuerpo sometido a la movilidad del viaje, de la evangelización, las fundaciones, de la vida esforzada por organizar asilos y colegios. Un cuerpo cargado de un doble valor simbólico el del trabajo pesado y el de la fecundidad de la tarea. La identificación del cuerpo de la mujer con el Cristo crucificado fue dando lugar a un cuerpo adaptado al mundo de los proyectos solidarios y desplazamientos, se fue transformado en la bisagra de los siglos XIX y XX, en un cuerpo misionero. La mortificación barroca fue sustituida por el devenir del cuerpo en la misión (Ferrús Antón, 2006, pp.102-103).

Las relgiosas asumen así lo que se necesitaba de ellas en la sociedad decimonónica, abrirse al pobre y necesitado. Asumir un rol de protectora social era la cualidad de santidad aceptada y promovida. Las santas del siglo XIX fueron reconocidas como operadoras sociales en contextos de profunda transformación social.

LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS EN ARGENTINA DEL SIGLO XIX Y SUS ANTECEDENTES[9]

Durante el período colonial se fueron fundando monasterios en el actual territorio argentino. Primero dos en Córdoba en el siglo XVII, de dominicas y carmelitas, y luego dos en Buenos Aires en el siglo XVIII.

Ya en el siglo XVIII el Obispo de Córdoba del Tucumán, Antonio de San Alberto[10] fundó colegios para niñas huérfanas, preocupado por la educación de la mujer. También Solari (1991, p. 27) hace referencia a las fundaciones de los colegios de educandas realizadas por San Alberto en la diócesis del Tucumán. San Alberto solo alcanzó a fundar los colegios

[9] Los estudios pioneros de la vida monástica en Argentina corresponden a Alicia Fraschina, para el caso de Buenos Aires. Los monasterios cordobeses fueron analizados por Victoria Cohen Imach, Gabriela Braccio, Guillermo Nieva Ocampo, Ana Mónica González Fassani y por José María Arancibia. Estos estudios se inscriben en la línea de producción historiográfica que se desarrollaron de manera más amplia en otros países de América Latina, como México, Colombia y Perú. Para abordar el siglo XIX me han sido muy útiles los estudios del período colonial americano desde las pioneras de Josefina Muriel y luego quienes le siguieron Asunción Lavrin, y Rosalba Loreto López, para el caso mexicano. Sobre los recogimientos y conventos femeninos peruanos, los trabajos de Nancy Van Deusen, Patricia Martínez i Alvarez y Sofía Brizuela. Todos estos estudios me ayudaron a dialogar con las continuidades y transformaciones de la experiencia religiosa femenina desde la colonia a principios del siglo XX. El trabajo reciente de Susana Bianchi (2015) sobre congregaciones femeninas, aporta una interesante aproximación para una historia de la vida religiosa femenina en Argentina de los siglos XIX y XX.

[10] Fray José Antonio de San Alberto, fuel 16° obispo del Tucumán, nació en Aragón (España), profesó en la orden carmelitana, fue designado obispo para la diócesis del Tucumán, llegó a Córdoba en 1780, siendo nombrado obispo de la arquidiócesis de Charcas en 1785, murió en esa ciudad en 1804 (Bruno, 1970, pp. 431-463).

de educandas de Córdoba (1782) y Catamarca (1783), ambos asistidos por mujeres "beatas-educadoras", mujeres que se "han querido recoger en su propia casa para enseñar y criar algunas niñas" (Bruno, 1970, p. 454). Desde Catamarca se fundó el beaterio de la ciudad de Salta[11], donde funcionó el Colegio de Educandas.

Otro antecedente de religiosas dedicadas a la educación lo encontramos en la Compañía de María, cuya primera casa fue fundada en 1780 en Mendoza (Argentina) a partir del deseo de doña Juana Josefa Torres y Salguero de erigir un centro educativo para las jóvenes y por la iniciativa del obispo de Santiago de Chile que pidió a cuatro monjas clarisas que estudiaran las Reglas y Constituciones de la Orden de la Compañía de María y se trasladaran a Mendoza para iniciar la obra. Surgió con un internado y una escuela para alumnas externas donde recibían educación también indígenas y mulatas.

En 1782, a partir de la experiencia de la casa de educandas de Córdoba y para asegurar la provisión de maestras, el Obispo Antonio de San Alberto fundó el Instituto de Hermanas Terciarias Carmelitas con un grupo de jóvenes que se habían educado en el primer colegio de educandas. Con estas fundaciones de Córdoba y Mendoza se inició, en el actual territorio argentino, la fundación de comunidades de mujeres consagradas dedicadas a la educación de la mujer.

LAS PRIMERAS EXPERIENCIAS DE VIDA RELIGIOSA FEMENINA EN EL TUCUMÁN

Un grupo de mujeres piadosas reunidas en torno a la Casa de Jesús, conocida como el Beaterio[12], comenzaron en 1839 un camino de consagración a Dios en la vida contemplativa, la organización de Ejercicios Espirituales, la educación de la mujer y la dedicación a la práctica de la caridad en el servicio de los más necesitados.

Hacia 1886 se desató en Tucumán, como en las principales ciudades de la Argentina y los puertos europeos, una epidemia de cólera. En esta pequeña ciudad del interior de país la peste causó estrago, ya que no se contaba con las condiciones mínimas de protección sanitaria. La población de la ciudad se diezmó y los muertos alcanzaron la cifra de 6.000, por lo que hubo que improvisar un cementerio en las afueras. Numerosos niños deambulaban por la ciudad a causa de la muerte de sus familiares. Ante este panorama, Fr. Ángel María Boisdron, un dominico francés radicado en Tucumán, decidió solicitar ayuda a Elmina Paz

[11] Este beaterio de "maestras-beatas" ha sido estudiado por Victoria Cohen Imach (2003, pp. 81-103).
[12] Para una primera aproximación a la Casa de Jesús de Tucumán, ver Brizuela (2006) y Folquer (2012).

de Gallo[13], una mujer de gran fortuna que hacía unos meses había quedado viuda. Ella no vaciló en asumir personalmente la tarea de acoger a los huérfanos en su propia casa. Acabada la epidemia, Elmina Paz de Gallo, junto a un grupo de mujeres que se sumó a esta obra caritativa, decidieron dar un viraje a sus vidas y comenzar un camino de consagración religiosa. En este proceso, Boisdron fue un interlocutor fundamental ya que estas mujeres habían decidido asumir el carisma dominicano como inspiración para su nuevo proyecto.

La misión asumida buscaba unir en su estilo de vida el servicio caritativo al prójimo y la vida contemplativa y Boisdron encontró las semejanzas en el proyecto fundacional de San Francisco de Sales y Santa Juana Fremyot de Chantal, quienes habían propuesto un modelo similar de vida religiosa al fundar la congregación de las hermanas de la Visitación en la Francia de 1610, uniendo la vida contemplativa y el servicio a los pobres, dedicadas a visitar y asistir a los pobres en sus domicilios, por lo que no se consideraban religiosas de clausura. Pero el proyecto de Sales y Chantal no pudo ser desarrollado plenamente debido al arzobispo de Lyon, quien objetó el eventual debilitamiento de la clausura monástica de la mujer y puso obstáculos y restricciones a esta innovación salesiana (McNamara, 1999, p. 412).

Inspirado en esta intuición de San Francisco de Sales, Boisdron ayudó a Elmina Paz y sus primeras compañeras a pensar un estilo vida religiosa que pudiera conjugar la oración y el compromiso con los pobres, mitigando algunos aspectos de las reglas conocidas para favorecer una vida conventual más flexible. Así lo expresaba en una de sus cartas a Elmina Paz:

> Así vemos que San Francisco de Sales fundó una Orden mucho más suave que otras que existían; porque Dios lo quería para el bien de ciertas personas que no podían hacer más; y temeridad habría en decir que este nuevo instituto era relajación. Yo miro así nuestra pequeña fundación de Tucumán. Creo que el Señor la ha querido para ciertas almas que en otras circunstancias no hubieran podido o no podrían dedicarse a su servicio en la vida religiosa. No digo que este punto de vista autorice ningún desorden espiritual y temporal, no; una cosa es la suavidad y moderación en la organización y el gobierno de un instituto, y otra cosa es la arbitrariedad y la relajación[14].

[13] Para abordar la vida de esta matrona tucumana, ver, Folquer (2008; 2017); Herrera (2011).
[14] *Carta de Boisdron a Elmina Paz*, Friburgo, 16 de Noviembre de 1890, Caja: Epistolario de A.M. Boisdron, Carpeta: Cartas Boisdron a Elmina Paz (AHDT).

Las objeciones de las autoridades eclesiásticas de Tucumán al proyecto de Boisdron y Elmina Paz serían las mismas que sufrieron Sales y Chantal casi tres siglos antes. El vicario foráneo, Ignacio Colombres, informaba al Pbro. Rizo, secretario del Obispado de Salta, acerca de la incompatibilidad que veía en las dominicas de Tucumán, quienes pretendían dedicarse a los huérfanos llevando vida monástica:

> El objeto de esta fundación ha sido y es con el propósito de recibir niños huérfanos que dejan las epidemias y los decretos de la Providencia, cuyo fin no sé si podrán llenarlo, llevando las Hermanas una vida monástica que las obliga a invertir todo un tiempo en rezos y distribuciones propias de religiosas enclaustradas[15].

La sistematización de la clausura de las monjas sería motivo de atención de papas y concilios. En 1293, el Papa Bonifacio VIII estableció, mediante la Bula *Periculoso*, que las monjas, cualquiera fuese su pertenencia, debían vivir perpetuamente enclaustradas. El Concilio de Trento dedicó gran parte de la sesión de la reforma de la vida religiosa al tratamiento de la clausura femenina aunque nada dijo de la masculina (Sánchez Hernández, 1998, p. 84). La práctica de la clausura en la vida religiosa femenina, con algunas pocas excepciones como los intentos de Juana de Chantal, Luisa de Maurillac y Marie Poussepin en la Francia del siglo XVII, se extendió en los conventos femeninos a lo largo de los siglos. Habrá que esperar hasta la década de 1960 y al Concilio Vaticano II para que se difunda una vida religiosa menos claustral y más en contacto con la realidad social.

Boisdron se ocupó de poner en contacto a Elmina y sus primeras compañeras con la vida de Juana de Chantal y San Francisco de Sales. En la biblioteca antigua de las dominicas todavía se conservan biografías y libros de espiritualidad referidos a estos fundadores franceses.

El paralelo entre las hermanas de la Visitación y la congregación tucumana también se encuentra en una publicación que se realizó con motivo de los 25 años de la fundación, en donde se hace referencia a las dificultades inherentes a los primeros años:

[15] *Carta del Vicario Foráneo de Tucumán, Ignacio Colombres al Secretario del Obispado de Salta, presbítero Buenaventura Rizo y Zavala*, Tucumán, 23 de mayo de 1888. Legajo: Hermanas Dominicas, Archivo Arzobispado de Tucumán (AAT).

> Las obras de Dios son siempre probadas con el sacrificio que no pudo faltar a la labor del Padre Ángel y de la Madre Elmina; tuvieron también sus embates y graves dificultades y ambos las superaron valerosamente; él con su profunda prudencia y sabio celo, ella con su fe y confianza inquebrantables en la divina Providencia. No vacilaron ni se acobardaron en la adversidad y, cual otro Francisco de Sales y otra Juana de Chantal, supieron realizar admirablemente la misión espiritual que se habían trazado, ofreciendo un perfecto ejemplo de valor y confianza en la bondad divina[16].

APUNTES PARA UNA CONCLUSIÓN

En los terrenos de la educación, la beneficencia, las políticas culturales y la religión, las mujeres gozaron de un amplio campo de acción, y fue a partir de los asuntos relacionados con el cuidado de los grupos más vulnerables cuando comprendieron su compromiso político. Excluidas de los ámbitos de poder estatal o partidario, relegadas de esos lugares, ellas ejercieron su autoridad en los espacios de intervención pública que fueron construyendo. Las mujeres fueron interpeladas para aportar lo suyo en los nuevos estados decimonónicos, en donde ellas debían aportar su tarea de educadoras y responsables de la salud, entre otros aspectos de las múltiples necesidades sociales (García Jordán y Dalla Corte, 2006, pp. 559-583). Desde estas tareas, las mujeres ejercieron su autoridad y participaron activamente en el entramado formal e informal del diseño social. El tejido asociativo que ellas fortalecieron constituyó un aporte fundamental a la cohesión de la sociedad civil.

Las excluidas formalmente del espacio público "se hicieron visibles en su interior, pasando de estrategias imitativas y tuteladas a ser capaces de hablar con voz propia, de participar, utilizando su propia domesticidad como ruta de acceso a la vida pública" (Bonaudo, 2006: 77).

Las mujeres que participaron en las asociaciones caritativas de la segunda mitad del siglo XIX irrumpieron en el espacio de lo público asumiendo un compromiso ciudadano, una preocupación por la polis, por la ciudad. Al exponerse en el ámbito público, se fortalecieron en su individualidad y vivieron procesos de construcción de sus propias subjetividades.

El acto de fundar conventos –como espacios de vinculación con lo sagrado– y casas

[16] *Congregación Argentina de la Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús fundada en Tucumán en 1888. Su 25 Aniversario*, Buenos Aires, 1913: 4.

asistenciales de atención a los otros, les permitió a las mujeres mover influencias para buscar recursos (Folquer, 2018). Así ellas construyeron espacios para sí y para otros, armonizando su vida religiosa y su compromiso con la sociedad, tejiendo vínculos con benefactores laicos, generando proyectos de asistencia social donde las instituciones públicas eran inexistentes o ineficaces. En ellas convergieron sus deseos de protagonismo social y político a la vez que el imperativo cristiano de responsabilidad para con los pobres y desamparados, buscando resolver los acuciantes problemas de la orfandad y la marginalidad social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez Gómez, J. (1990). *Historia de la Vida Religiosa*. T.III. Claretianas.

Bianchi, S. (2015). Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina. *Pasado Abierto 1*, 168-199.

Bonaudo, M. (2006). Cuando las tuteladas tutelan y participan. La Sociedad Damas de Caridad (1869-1894). *Signos Históricos 15*, 70-97.

Bynum, C. W. (1982). *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the high Middle Ages*. University of California Press.

Bynum, C. W. (1990). El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media. En H. Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (Coords.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (pp. 163- 225). Taurus.

Castro Caravajal, B. (2014). La escritura de las monjas francesas viajeras en el siglo XIX. *A C H S C 41*(1), 92-126.

Cholvy, G. (2001). *Christianisme et société en France au XIXème siècle*. Editions du Seuil.

Cholvy, G. (2011). *Le XIXe. Grand siècle des religieuses françaises,* 2e ed. Artège.

Cohen Imach, V. (2003). Epístolas en busca de un lugar. Las Maestras del Colegio de Educandas de Salta ante el proceso secularizador (segunda mitad del siglo XIX). *Andes 14*, 81-103.

Colombo, M. A. da C. (2006). La venue des congrégations religieuses françaises au Brésil à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. *Chrétiens et sociétés 13*, 117-132. Disponible en: http://journals.openedition.org/chretienssocietes/2136

De La Taille, A. (2012). *Educar a la francesa. Anna du Rousier y el impacto del Sagrado Corazón en la mujer chilena (1806-1880)*. Ediciones Universidad Católica de Chile.

Dufourcq, E. (2009). *Les aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française*, 2ª ed. Perrin.

Ferrus Anton, B. (2006). Del cuerpo nadificado al cuerpo productivo. *Telar 4*, 94-111.

Folquer, C. (2013). Política y religiosidad en las mujeres de Tucumán (Argentina) a fines de siglo XIX. En P. García Jordán, *La articulación del estado en América Latina* (pp. 77-106). Universitat de Barcelona.

Folquer, C. (2017). Cuidar, exhortar y abrir el corazón. El Epistolario de Elmina Paz-Gallo. *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad 150*, 127-158.

Folquer, C. (2018). El poder de dar: el apoyo económico laical a las dominicas de Tucumán. En R. Di Stefano y A. Maldavsky (Comps.), *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial (siglos XVI-XX) (*pp. 481-517*).* Universidad Nacional de La Pampa.

Foulard, C. (2009a). Les congrégations enseignantes françaises au Mexique, 1840-1940: pour un apostolat politique? *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin 29*, 111-122. Disponible en: https://www.univ-paris1.fr/autres-structures-de-recherche/ipr/les-revues/bulletin/tous-les-bulletins/bulletin-n-29-chantiers-2009/camille-foulard-les-congregations-enseignantes-francaises-au-mexique-1840-1940-pour-un-apostolat-politique/

Foulard, C. (2009b). Les congrégations enseignantes françaises au Mexique (1840-1940). Politiques religieuses, politiques de laïcisation et enjeux internationaux. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Disponible en: http://nuevomundo.revues.org/55674

Foulard, C. (2011). El apostolado educativo congregacionista francés y la construcción nacional en México: una aproximación ejemplar a la historia religiosa de las relaciones internacionales. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México 41*, 79-101. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/moderna/vols/ehmc41/458.pdf

García Jordán, P. y Dalla Corte, G. (2006). Mujeres y sociabilidad política en la construcción de los Estados nacionales. En I. Morant (Dir). *Historia de las mujeres en España y América Latina del siglo XIX a los umbrales del siglo XX* (pp. 559-583). Cátedra.

Herrera, M. H. (2011). *Elmina Paz. Heredera e iniciadora. Una biografía Teológica*. UNSTA-Fundación Elmina Paz-Gallo.

Lage, A. C. P. (2012a). Expansão, universalização e identidades das Filhas de Caridade de São Vicente de Paulo na segunda metade do século XIX. *Revista Brasileira de História*

das Religiões IV, 123-141. Disponible en: http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30269

Lage, A. C. P. (2012b). Entre bichos e pianos: aceitações das Filhas de Caridade de São Vicente de Paulo à cultura mineira no século XIX. *Fénix: Revista de História e Estudos Culturais 9*, 20-41. Disponible en: http://www.revistafenix.pro.br/vol30anac.php

Lage, A. C. P. (2014). Petites Marthes: alunas pobres de uma instituição confesional. *Poiesis Pedagogica 12*(2), 25-44. Disponible en: https://www.revistas.ufg.br/poiesis/article/view/33663/17802

Langlois, C. (1984). *Le catholicisme au féminin: les congrégations françaises à supérieure général au xixe siècle*. Éditions du Cerf.

Leonardi, P. (2010). *Além dos espelhos. Memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas*. Fapesp/Paulinas.

Leonardi, P. (2011a). Vestígios de um lugar próprio: Religiosas Francesas no Brasil. *Rever 11*(1), 55-73. Disponible en: https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/6030

McNamara, J. A. (1999). *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas.* Herder.

Monreal, S. (2005). Las propuestas educativas francesas en Uruguay en el siglo XIX. *Prisma 20*, 49-98.

Monreal, S. (2019). Las Hermanas Dominicas de Santa Catalina de Siena de Albi. Su instalación en el Río de la Plata y Cuyo como modelo de itinerancia (1874-1886). *Itinerantes*, *revista de Historia y Religión 10*.

Muraro, L. (2006). *El Dios de las mujeres*. Horas y Horas.

Rogers, R. (2014). Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional. *Pro-Posições 25*(1), 55-74. Disponible en: http://www.scielo.br/pdf/pp/v25n1/v25n1a04.pdf

Sánchez Hernández, M. L. (1998). Las variedades de la experiencia religiosa de las monjas en los siglos XVI y XVII. *Arenal. Revista de historia de mujeres 5*(1), 69-105.

Schatz, K. (1992). *Historia de la Iglesia contemporánea*. Herder.

Serrano, S. (2000). *Vírgenes Viajeras. Diarios de Religiosas Francesas en su ruta a Chile 1837-1874*. Universidad Católica de Chile.

Serrano, S. (2004). El poder de la obediencia: religiosas modernas en la sociedad chilena del siglo XIX. En Gonzalbo Aizpuru, P. y Ares Quija, B. (Coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericana* (pp. 295-313). Consejo Superior de

Investigaciones Científicas - El Colegio de México.

Serrano, S. (2009). El ocaso de la clausura: mujeres, religión y estado nacional: el caso chileno. *Historia II*(42), 505-535. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-1942009000200006

Solari, M. A. (1991). *Historia de la Educación Argentina*. Paidós.

VIDA CONSAGRADA FEMENINA COMO ESPACIO DE LIBERTAD Y ACCIÓN

(Comentario a los escritos)

María Pilar García Bossio
IICS / UCA - CONICET

INTRODUCCIÓN

Los textos de este bloque nos invitan a reflexionar sobre la vida consagrada femenina en proyección histórica, desde los primeros monasterios fundados en Buenos Aires en el siglo XVIII a las transformaciones en el siglo XIX, tanto en Argentina (particularmente en Tucumán) como en el Cono Sur, en un diálogo constante con lo que sucedía en Europa. Si bien pareciera que estamos hablando de un marco temporal y espacial amplio, los tres trabajos que comentaré dialogan armoniosamente, al presentar algunos ejes en común: el rol de la vida consagrada en las vidas de las mujeres en los albores de la modernidad; la construcción de un espacio propiamente femenino; y la articulación de las congregaciones con la Iglesia diocesana y el mundo secular, en medio de un largo proceso de conformación de los Estados nacionales en esta parte del continente. En este sentido, retomaré los textos de Alicia Fraschina "Los primeros monasterios de monjas de Buenos Aires: conformación, vida cotidiana y rol social"; Cinthia Folquer, "Del cuerpo anonadado al cuerpo social: mujeres religiosas en la bisagra de los siglos XIX y XX en el actual territorio argentino" y Susana Monreal, "Mujeres consagradas en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras".

VIDA CONSAGRADA Y ROL DE LAS MUJERES

Los textos presentados nos permiten reflexionar sobre el rol de la mujer en la Iglesia y en la vida secular a partir de la opción (más o menos libre en esa época) por la vida consagrada, ya sea en su modalidad conventual (de vida contemplativa) o misionera (de vida activa). Siguiendo los relatos presentados, podemos observar con claridad cómo se produce el pasaje, en palabras de Elizabeth Dufourq, de un catolicismo de referencia a un catolicismo de movimiento (2009), lo que a partir del texto de Folquer podemos tematizar teniendo en cuenta la forma en que estas mujeres conciben su propio cuerpo, desde su "nadificación"

como esposas de Cristo sufriente, a la autopercepción del cuerpo como social, herramienta para la misión; de un cuerpo que se recoge en la vida conventual a un cuerpo que migra para evangelizar.

Más allá de las formas en que esos cuerpos femeninos habitaron los espacios religiosos y seculares, las distintas formas de vida consagrada trabajadas en estos textos tienen en común la habilitación a grados de autonomía y prestigio social a partir de esta elección vocacional. Estas mujeres podían educarse, organizarse, tomar decisiones y tener una voz que, si bien no dejaba de estar controlada por la institución eclesiástica y los hombres en el lugar de clérigos, era mucho más independiente de lo que podríamos suponer. Esto es rescatado por todas las autoras, ya sea a partir de la capacidad de escritura en las monjas monásticas, a la toma de decisiones y modos de circulación de las congregaciones del siglo XIX.

Siguiendo a Castro Buarque, podemos decir que

> El dominio de estos saberes, destacadamente la lectura y la escritura, contribuyó, según la óptica de muchas mujeres, a hacer la perspectiva de la vida conventual hasta más atractiva que la de un casamiento, pues las emancipaba de una dominación masculina directa, permitiéndoles la injerencia en actividades que generalmente les eran negadas, además de un contacto un poco más libre con otras mujeres e incluso con hombres de su segmento social. (2007, pp. 135-136)

Esto que la autora afirma para la vida conventual es aplicable también a la vida misionera. Sin embargo, debemos considerar que esta libertad solo era permitida por la sociedad de las épocas tratadas en la medida que estaba orientada, casi exclusivamente, a sostener los valores religiosos y a fortalecer a una Iglesia preocupada por los embates de la secularización y la reforma protestante. Esta tensión entre grados de autonomía y libertad, por un lado, y preservación de la fe, por otro, puede verse en los casos presentados por las autoras.

En el siglo XVIII los primeros monasterios porteños, el dominico Santa Catalina de Sena y el capuchino Nuestra Señora del Pilar, no solo son espacios de oración, consagración y honor para sus integrantes y para la ciudad, sino que también se revelan como lugares donde se tensiona la vida en comunidad con las jerarquías sociales existentes. Más allá de la pervivencia de esas diferencias, podemos ver espacios de autonomía en la posibilidad de

votar, con restricciones, la asignación de tareas[1]; en la posesión de un cuarto propio; y en la capacidad de escribir, no solo como forma de oración y vía esparcimiento comunitario, sino también como forma de protesta ante condiciones que se revelan injustas para la propia vida en comunidad.

Ya en el siglo XIX, y como parte de la feminización del catolicismo (Bianchi, 2015), estos espacios se conservan, y se incluye la posibilidad de transitar libremente e incluso de comenzar a realizar trabajos que la mayoría de las mujeres, y aún más aquellas que se casaban, tenían casi completamente vedado. Aquí nuevamente esta libertad es permitida social y eclesiásticamente porque se enmarca en la consagración de la propia vida a la transmisión y conservación de la fe. Así, paradójicamente, es la búsqueda de conservar los valores tradicionales lo que lleva a estas mujeres a conquistar grados de autonomía (no sin tensiones con las jerarquías, como lo demuestra Folquer para el caso tucumano).

A la posibilidad de educarse y formarse en tareas de cuidado, se sumó la de trasladarse, realizando acciones misioneras en países lejanos, donde congregaciones nacidas fundamentalmente en Italia y Francia van a evangelizar tanto en América como en África. Esto incluso cuando se trataba, la mayoría de las veces, de mujeres jóvenes, que se movilizaban en pequeños grupos y debían sortear dificultades en sus viajes (que muchas veces se convertían en verdaderas travesías). Muchas de ellas se convertían en migrantes permanentes, ya que no volverían a su país de origen, e incluso deberían trasladarse más de una vez, ya sea por los proyectos de sus congregaciones como por conflictos con los países a los cuales llegaban (lo que Monreal muestra claramente a partir de la circulación entre Chile, Uruguay y Argentina desde sus puertos de Valparaíso, Montevideo y Buenos Aires). Esto explica el viraje hacia cuerpos preparados para el trabajo, donde la mortificación deja progresivamente de ser física, para posibilitar el estudio y la realización de las tareas que exigía la misión.

Esta movilidad permitió también la conformación de redes, distinguidas por Monreal como redes solidarias y redes regionales, que habilitaron la consolidación de una comunidad de mujeres que atravesaba regiones y congregaciones. Esto a su vez dio lugar a liderazgos femeninos, donde superioras y religiosas debían tomar decisiones que no solo concernían a la vida espiritual, sino también a la vida práctica, en la gestión de los espacios educativos y de cuidado que les eran asignados, solucionando a su vez conflictos eclesiásticos y civiles.

[1] Si pensamos esta práctica como voto secreto, vemos que las monjas, con ciertas restricciones de antigüedad y rango, tenían ya en el siglo XVIII una forma de organización comunitaria que tardaría siglos en implementarse para la vida civil de las mujeres.

De esta manera, podemos ver cómo la vida religiosa fue un espacio de libertad y acción para las mujeres entre el siglo XVIII y el siglo XIX dentro de la institución eclesiástica, de forma que no revolucionó las estructuras vigentes, pero que sí abrió ventanas de posibilidad. Esto también ocurrió en el contacto con el mundo secular, lo que veremos a continuación.

LA RELACIÓN CON "EL MUNDO": DE LA RÉPLICA A LA ACCIÓN ALLÍ DONDE NO ESTÁ EL ESTADO

Si bien hay distinciones entre la vida contemplativa y la vida activa dentro de las formas de consagración femeninas, en ningún caso se puede dejar de lado la centralidad que los conventos primero, y el accionar de las mujeres consagradas después, tuvo para la vida de la comunidad y de las ciudades que habitaban, y cómo al mismo tiempo esto fue motivo de tensiones y negociaciones.

Fraschina, al relatar el proceso de conformación de los primeros monasterios en Buenos Aires como parte del proceso de reformas borbónicas secularizantes en el siglo XVIII, da cuenta de la importancia de la creación de los mismos para la ciudad, ya que contaron con el apoyo de las autoridades porteñas desde un inicio (dado también que no requerían del gobierno un apoyo económico), pues eran símbolo de prestigio y del desarrollo de este centro urbano. Esta importancia se ve tanto en el relato de los eventos de inauguración, como así también en el rol que los monasterios jugarían para preservar una forma de vivir los valores cristianos (que suponían a su vez una forma de prestigio), asociado a cierta pureza étnica (españolas o criollas hijas de españoles) incluso más allá de las distinciones económicas, pero reproduciendo en cierto grado las jerarquías existentes extramuros.

El siglo XIX ya da cuenta de otra forma de relación con lo social y lo estatal (como evidencian los textos de Folquer y Monreal) en un contexto de independencia de la metrópoli y consolidación de los Estados nacionales. Allí, las distintas comunidades religiosas vienen a ocuparse de tareas que el Estado (por más liberal que este sea) le delega a la Iglesia Católica. Esto es muy evidente para el caso argentino, donde, como menciona Roberto Di Stefano (2014, 2016), el Estado encuentra en la Iglesia Católica un interlocutor útil en su proceso de consolidación; a la vez que la Iglesia, que no tiene la presencia territorial ni la robustez organizacional que sí tenía en otras partes de América Latina, se consolida como la religión que articulará con los sucesivos gobiernos, sobre todo en áreas como la salud, la educación y la acción social.

Estas mujeres, muchas veces menos reconocidas que sus pares masculinos por trabajos académicos que no las tienen como objeto de estudio, llegaron al Cono Sur a hacerse cargo de estas áreas de trabajo, educando y curando, no solo a pobres y desamparados, sino también a la élite femenina, que accedía de esta manera también a la educación formal. Como menciona Folquer en su trabajo, las religiosas del siglo XIX aspiran a la santidad a partir de ser "reconocidas como operadoras sociales en contextos de profunda transformación social".

Es interesante considerar que este proceso de subsidiariedad de ciertas áreas de la vida social hacia las comunidades religiosas femeninas se dio, como demuestra Monreal, en diversas regiones del Cono Sur, incluso en países donde el avance de la laicidad del Estado fue más radical, como en Uruguay. A su vez, en la relación con los nacientes Estados nacionales, podemos ver cómo estas comunidades son parte de las oleadas migratorias de fines del siglo XIX, y cómo las redes que tendieron fueron de solidaridad entre congregaciones, pero también regionales, contribuyendo, indirectamente a fortalecer los vínculos entre los países del Cono Sur (lo que en términos políticos llevó mucho más tiempo de consolidación).

De esta manera, podemos dar cuenta de cómo la vida consagrada femenina se convierte en un vehículo de ingreso de las mujeres a la política como cosa pública, ya que si bien no podían ejercer una ciudadanía plena (lo que era vedado para la totalidad de las mujeres en estas épocas), sí establecían vínculos institucionales con el Estado en los lugares donde vivían o misionaban. Es así que su accionar contribuyó a establecer una forma de vinculación entre los Estados y la Iglesia Católica que perdura hasta nuestros días[2].

CONCLUSIONES

Los tres textos en los que se centran mis comentarios destacan que las mujeres encontraron en la vida religiosa un espacio de libertad, de reconocimiento de sus propios cuerpos y de acción, de una forma en que le era vedado a sus contemporáneas. A aquellas que habitaron la vida monástica en el siglo XVIII la vida consagrada les permitió escribir, organizarse y tomar decisiones sobre sus propias vidas, así fuera entre las cuatro paredes del monasterio. A las que se lanzaron a la aventura evangelizadora en el siglo XIX, el trabajo en salud, educación y acción social les permitió una movilidad e independencia inusitada para las mujeres de su época, e incluso les dio un lugar en la vida pública que era lo más parecido

[2] Sería interesante incluso explorar cuánto de la femenización de las tareas de educación y cuidado en nuestros países está asociado a la tarea de estas religiosas precursoras.

posible al ejercicio de derechos políticos. Esto se produjo en una tensión constante con los hombres que ocupaban los lugares de poder, tanto eclesiásticos como civiles, y donde la forma de vínculo fue realmente compleja, pues sin revelarse abiertamente (sobre todo considerando que para sus vidas sacramentales el rol de los sacerdotes era insustituible), supieron encontrar resquicios para ganar libertad en la toma de decisiones, de forma tal que no fueron mero instrumento del accionar masculino, pero tampoco supusieron una crítica al sistema patriarcal en el que estaban inmersas.

Los textos de este bloque dan cuenta de esos procesos, y de la necesidad de estudiar en mayor profundidad la vida de las mujeres consagradas, sobre todo para Argentina y América Latina, con el desafío de darle mayor visibilidad a su rol social no solo en textos dedicados exclusivamente a la vida consagrada, sino también en aquellos que trabajan sobre la trayectoria de la Iglesia Católica en el continente, y particularmente sobre su vinculación con el Estado, áreas donde generalmente no se considera el peso que tuvieron estas mujeres en la vida social y política de su época.

Finalmente quisiera destacar dos elementos que son mencionados en los textos y que abren interrogantes para seguir investigando: la función social de las beatas como pioneras de la vida consagrada, sobre todo en términos de qué imagen de mujer se ponía en funcionamiento allí; y el peso que tuvieron en estas congregaciones los sacerdotes jesuitas, tanto antes de las reformas borbónicas en las colonias españolas, como en la conformación de las comunidades femeninas que desde Europa vinieron a evangelizar y ocupar espacios en salud, educación y acción social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bianchi, S. (2015). Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina. *Pasado Abierto 1*, 168-199.

Castro Buarque, V. A. (2007). Mujeres consagradas y sus prácticas de escritura en Brasil. En Carozzi, M. J. y Ceriani Cernadas, C. (Coord.) *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate* (pp. 119-144). Biblos.

Di Stefano, R. (2013). El monopolio como espejismo. *Corpus 3*(2). doi: 10.4000/corpusarchivos.577

Di Stefano, R. (2014). Le processus historique de sécularisation et de laïcité en Amérique latine. En Arnaud, M. (Dir.), *La laïcité en Amérique latine* (pp. 11-47/301-302). L'Harmattan.

Dufourcq, E. (2009). *Les Aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française.* Perrin.

TERCERA PARTE. RELIGIOSAS EN LA OPCIÓN POR LOS POBRES, DICTADURAS, PERSECUCIÓN Y MARTIRIO

LAS DESAPARECIDAS DE LA IGLESIA: DESENTRAMANDO HISTORIAS Y MEMORIAS DE MUJERES EN ARGENTINA

María Soledad Catoggio
CEIL-CONICET / UBA

INTRODUCCIÓN

En América Latina, el impulso de hacer de la historia de las mujeres de la Iglesia algo más que "un chisme", tal como la caracterizó Bidegain (2006, p. 40), tiene ya más de una década acumulada de trabajo. En esa línea, existe un conjunto de trabajos que, tanto desde el enfoque memorial como sociohistórico, ofrecen un cuadro panorámico del protagonismo de las mujeres en el catolicismo argentino y/o latinoamericano, desde los años veinte a los sesenta (Bidegain 2006; 2009; Touris, 2006; Catoggio, 2010; Pita, 2010; Barry, 2011; Anchou, 2013; Bianchi, 2015; Denuncio, 2019).

En cambio, el período de las dictaduras en América Latina ha sido menos trabajado desde esta perspectiva. Al respecto, es pionero el trabajo panorámico de Cubas (2018) sobre la vida religiosa femenina en Brasil en esa época. El caso argentino, en cambio, ha sido fundamentalmente objeto de estudios, tanto testimoniales, periodísticos, como académicos, que incluyen a las mujeres marginalmente, sin poner el foco en ellas (Mignone, 1986; Siwak, 2000; Verbitsky, 2006; Obregón, 2007; Dominella, 2010; Domínguez 2013; Catoggio, 2016; Santos, 2017 y Contardo, 2017). Finalmente, existe otro grupo de trabajos dedicados al caso emblemático de la desaparición de las monjas francesas, Alice Domon y Léonie Duquet, ocurrida entre el 8 y el 10 de diciembre de 1977, que tampoco problematizan la dimensión de género (Welty Domon, 1987; Cabrejas, 1997; 2016; Feld, 2012; Catoggio y Feld, 2020).

En este sentido, podemos decir que la historia de la represión a la Iglesia Católica se pensó desde una óptica fundamentalmente masculina. Desde esta óptica, la figura del mártir fue central para dar sentido a la represión y para instalar un deber de memoria de obispos, curas –e, incluso, religiosas– asesinados, detenidos y/o desaparecidos, recordados hoy como mártires; pero dejó en un cono de sombra a las catequistas, misioneras y/o maestras rurales católicas que, desde posiciones de mayor o menor relevancia, quedaron fuera del radar de la memoria. Mi propio trabajo se interrogó poco por las religiosas que, sin ser desaparecidas, fueron objeto de la vigilancia y la represión. Este vacío se profundiza aún más si consideramos su realidad numérica: ellas eran la población más numerosa de los elencos

dirigentes del catolicismo (obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas). Según estadísticas de 1974, publicadas en el anuario pontificio de la Santa Sede en 1975, las religiosas alcanzaban la cifra de 12.363 mujeres distribuidas por todo el país. Tal cifra contrasta con la población masculina de religiosos, sacerdotes y obispos que, para la misma época, sólo alcanzaba la suma de 8.957. Esta realidad numérica desentona con la escasa visibilidad pública de las religiosas como parte de una institución de larga tradición y legitimidad para amplios sectores de la sociedad argentina (Catoggio, 2016).

Por otra parte, como es sabido, la trama asociativa para denunciar las violaciones a los derechos humanos que se constituyó durante la última dictadura militar tuvo como uno de sus actores colectivos más visibles a organizaciones integradas exclusivamente por mujeres, o con una alta participación de ellas. Estas asociaciones fueron creadas para denunciar públicamente y dar contención a la angustiosa situación de las víctimas y familiares de detenidos y desaparecidos del terrorismo de Estado. Madres de Plaza de Mayo es quizás el caso emblemático.

Aun cuando, como sabemos, la condición femenina no era salvoconducto frente a la represión estatal, coyunturalmente los actores en situación entendieron que el corte de género era una barrera protectora a la hora de salir a la calle. Con este horizonte, la Madres y, luego, también las Abuelas de Plaza de Mayo hicieron propio el espacio público y relegaron a sus maridos al ámbito seguro de lo privado. En sus orígenes, estas reuniones de mujeres no recuperaron como referente identitario a los movimientos cohesionados en torno a demandas feministas –existentes en el país desde comienzos del siglo XX– sino que reforzaron la identidad mayoritaria entre ellas de madre católica que traían de sus hogares (cfr. Krier, 2008). El núcleo originario que inició sus actividades en la Iglesia Santa Cruz no solo estaba integrado por madres, como dijimos, sino también por, al menos, una monja, Alice Domon, desaparecida junto con María Ponce de Bianco, Azucena Villaflor de Vicenti y Esther Ballestrino de Careaga. En contraste con el rol de las madres, extensamente trabajado, ha sido poco investigado el papel que desempeñaron las mujeres consagradas y/o laicas a la hora de hacer frente a la represión estatal. Frente a este vacío, cobra relevancia abordar este colectivo de mujeres religiosas.

En este marco, ¿por qué estudiar a las mujeres de la Iglesia durante la dictadura? ¿Quiénes integran este colectivo de "mujeres"? ¿Cómo abordarlas? ¿Cómo pensar a las mujeres religiosas en el seno de una institución por definición machista, que históricamente ofreció pocos lugares de decisión, dirigencia y visibilidad para la participación femenina?

A excepción de las "monjas francesas", las religiosas, las catequistas y/o misioneras, víctimas de la represión estatal quedaron invisibilizadas primero por la misma institución, que no las reclamó como mártires. Así, ejemplos como el de Mónica Mignone son casos testigo: recordada como la "Hija de un ilustre militante de la Iglesia" (Siwak, 2000, p. 129) antes que por su identidad religiosa de "laica comprometida". En parte, el problema de las cifras de las mujeres religiosas víctimas del terrorismo de Estado tiene este sesgo: aquellas que no tenían votos pasaron a la historia como mujeres desaparecidas sin más, y no como religiosas, por su misma invisibilidad institucional. En el caso de las religiosas, sus historias –salvo casos de represión flagrante– quedó subsumida bajo el anonimato de la pertenencia a estructuras institucionales lideradas por varones: el obispado, la parroquia e, incluso, sus propias congregaciones, siempre "acompañadas" de algún tutor eclesiástico, varón. En este contexto, este trabajo se propone sistematizar y analizar los casos conocidos hasta el momento de mujeres (religiosas y laicas) víctimas de la represión estatal con el objeto de analizar los modos en que son recordadas y homenajeadas y caracterizar las modalidades represivas de las que fueron objeto para ofrecer pistas de la relevancia de su estudio para futuras investigaciones.

LAS MUJERES DE LA IGLESIA OBJETO DE LA REPRESIÓN ESTATAL

Un primer rasgo común que observamos cuando analizamos la colección de casos recopilados hasta el momento de mujeres de la Iglesia víctimas de la represión estatal es que mayormente son objeto de la represión colectiva[1]. Tanto las religiosas como las laicas eran maestras, catequistas, misioneras, esposas y monjas cuyos nombres propios emergen en los testimonios y memorias como parte de una dramática colectiva: la represión a un grupo juvenil católico, a un colegio, a una parroquia o institución religiosa y a la familia, concebida como prolongación de un matrimonio. En el caso de las laicas, a su vez, forman parte de grupos asociados a alguna figura del clero o congregación religiosa. Es decir, se trata de víctimas que, en su mayoría, no tenían notoriedad pública antes de ser objeto del accionar represivo. Este rasgo colectivo no es privativo de las mujeres sino común a los laicos (independientemente de si eran mujeres o varones). En cambio, el género si hace diferencia entre el clero, donde las religiosas comparten el mismo anonimato de los laicos, a diferencia

[1] Nos referimos a una variedad de textos testimoniales, notas periodísticas, documentos de inteligencia, homenajes de memoria, listados de víctimas de organizaciones de iglesias y organismos de derechos humanos y entrevistas a informantes claves a partir de los cuales hemos reunido este conjunto de casos que, sin duda, deberá ser ampliado, corregido y profundizado por futuras investigaciones.

de muchos de sus pares varones (religiosos, sacerdotes y obispos) a los cuales la represión administró modalidades represivas diferenciales de acuerdo al grado de notoriedad pública de los actores en juego (cfr. Catoggio, 2016).

Contrariamente a lo que sucedió con la mayoría, las primeras formas de represión a las mujeres de la Iglesia que encontramos fueron dos casos de mujeres notorias por su compromiso católico: la maestra rural Norma Morello y la decana de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de Mar del Plata, María del Carmen Maggi. Ambas desapariciones fueron públicamente denunciadas por sus obispos y dieron lugar a distintas "salidas": la liberación y la aparición del cuerpo asesinado. Ambos casos tuvieron un efecto ejemplificador y no volvieron a reeditarse. Sin embargo, con el tiempo, fueron más recordadas por sus trayectorias profesionales que por su activismo católico.

El caso de la maestra rural Norma Morello, recordada como una de las primeras desaparecidas y secuestradas entre 1971 y 1972, inicia esta serie de mujeres de la Iglesia objeto de la represión mucho antes de la dictadura. Siguiendo a Contardo (2017), se trata de una militante católica que formaba parte del Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC), en Corrientes, perteneciente a la diócesis de Goya, bajo jurisdicción del obispo Alberto Devoto. Bajo el impulso de Devoto, se inició en cursillos para maestros rurales, luego fue impulsora del MRAC, pasó a integrar el equipo nacional y, más tarde, se incorporó al Secretariado Regional del Nordeste. Entre 1966 y 1969 fue convocada desde el Movimiento Internacional de la Juventud Agraria y Rural Católica para difundir su experiencia y viajó para colaborar con los obispos de Guatemala y El Salvador. A su regreso a la Argentina, en 1970, se instaló en el campo como maestra rural y en ese contexto fue secuestrada. El viaje por Centroamérica fue objeto privilegiado de presiones durante los interrogatorios que sufrió bajo tortura mientras estuvo secuestrada:

> Tuve que repetir tantas veces, cientos y cientos, los objetivos del Movimiento Rural, mi intervención en los cursos, en Centroamérica, que me sentía como en carne viva. (Morello, 1972, p. 5)

Azarosamente o no, su trayectoria conecta tres territorios emblemáticos marcados por la represión a las religiosas. Por un lado, en Corrientes, las monjas francesas desaparecidas, Alice Domon y Leonié Duquet, formaron parte activa en la conformación del movimiento

rural y liguista del Nordeste[2]. Allí, las religiosas experimentaron allanamientos en su casa y vivieron las desapariciones de varios jóvenes que trabajan con ellas (Folquer, 2018). Para ayudar a los familiares de esos desaparecidos en su búsqueda, las monjas decidieron viajar a Buenos Aires y Alice Domon se integró al grupo de familiares de la Iglesia Santa Cruz, objeto de los secuestros del 8 y 10 de diciembre de 1977. Por el otro, El Salvador y Guatemala fueron también, años después, países emblemáticos por la represión a religiosas Maryknoll, Ita Ford y Maura Clark, la ursulina, Dorothy Kazel, y la voluntaria laica Jean Donovan, violadas y asesinadas en 1980 y por el secuestro y tortura de la religiosa estadounidense, Diana Ortiz, también ursulina, en 1989, respectivamente. Más allá del azar, esto nos habla de circuitos compartidos por mujeres que causaron gran impacto internacional y se convirtieron en emblema de la represión bajo dictaduras (Klaiber, 1997; Catoggio y Feld, 2020).

Además de estas conexiones, el caso de Norma Morello reúne condiciones típicas que luego serían una pauta común de la represión a las mujeres de la Iglesia:

> Me decían 'Cuando salgas de aquí no vas a servir más como mujer para ningún hombre. Habla o te fundimos (…) Querían que reconociera que había tenido relaciones sexuales con curas[3].

Las "acusaciones" sexuales bajo interrogatorio y/o violación, los rumores de inmoralidad registrados en los documentos de inteligencia y la puesta en circulación de esos rumores en el medio social donde esas mujeres se desempeñaban fueron herramientas habituales, utilizadas para desprestigiar a las religiosas y laicas. Como se supo más tarde, sin embargo, estas modalidades intimidatorias y represivas lejos de circunscribirse a las católicas, fueron comunes para la deshumanización de las mujeres detenidas-desaparecidas en general[4]. En 1976, Morello volvió a ser secuestrada, pero esta vez con su marido. Los interrogaron dos días acerca del testimonio dado durante su primer cautiverio y los soltaron. De allí partieron al exilio[5].

El caso de María del Carmen Maggi, decana de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de Mar del Plata es también un caso de represión previo a la dictadura:

[2] Otro caso ligado a este fenómeno fue el de la entonces religiosa de las Hermanas del Niño Jesús, Guillermina Hagen, detenida en el marco de su compromiso con las Ligas Chaqueñas en 1973 (Lanusse, 2007: 92-134).
[3] Idem, p. 3.
[4] Las violaciones sexuales fueron tratadas en el Juicio a las Juntas de 1985 como parte de los tormentos físicos sufridos. Recién con la reapertura de los juicios a partir de 2003 comenzó a pensarse en la dimensión de género como una categoría específica de delito de lesa humanidad. Véase *Página* 12 "Ser mujeres en la ESMA", 12/07/2019.
[5] *Página 12*, "Memorias de una maestra rural", 15/10/2006.

su desaparición tuvo lugar el 9 de mayo de 1975. Maggi era la mano derecha del rector, el obispo Eduardo Pironio, ambos se resistieron al intento de unificación universitaria que proponía la Concentración Nacional Universitaria (CNU), de funcionamiento análogo al que desarrollaba la Triple A y entre cuyos miembros había varios funcionarios de la Universidad Provincial de Mar del Plata –que más tarde se convertiría en la Universidad Nacional de Mar del Plata[6]. Su cuerpo asesinado apareció en Mar Chiquita un día antes del golpe de Estado de 1976.

En ambos casos, tanto el de Morello como el de Maggi, se trata de mujeres fuertes, que eran "mano derecha" de dos obispos tempranamente estigmatizados de "rojos" y "comunistas" como fueron Alberto Devoto y Eduardo Pironio. Devoto visitó a Norma Morello en la cárcel y encabezó el reclamo por su liberación. Morello fue liberada el 5 de mayo de 1972 (Folquer, 2018). La repercusión pública ganada entonces fue más tarde excusa de amenaza y represión a otras mujeres católicas en Goya. Nidia Candia, docente del Instituto Superior del Profesorado "José Manuel Estrada" en Goya, fue secuestrada y torturada en 1976.

> [El general Nicolaides] Me preguntaba qué enseñaba. 'La pedagogía, la pedagogía –decía– se presta a meter cosas en la cabeza de los chicos'. Nicolaides dijo que el peligroso era en realidad Devoto, el "Obispo Rojo" […] Mostraba una revista en cuya tapa estaba Devoto y Norma Morello ('Primera Plana'), y decía: 'Por culpa de Devoto están ustedes aquí'", relató la testigo[7].

En el caso de Pironio, él mismo fue señalado como comunista. En los preludios de la dictadura sufrió amenazas que motivaron su traslado a Roma, donde fue nombrado Cardenal y vivió hasta su muerte (Verbitsky, 2006, p. 42). Al caso de Maggi le siguieron otros del mismo entorno universitario y católico, pero estos pasaron a engrosar el listado de la modalidad de desaparición de personas que se volvería hegemónica a partir de la dictadura. Entre ellos, Laura Adhelma Godoy, secuestrada el 28 de Noviembre de 1977, era maestra, catequista y estudiante de Teología de la UCA. Estaba embarazada de 3 meses y desapareció junto con su marido Oscar de Angeli. Con Oscar se conocían de la UCA, donde también él estudiaba. Ambos eran militantes católicos y montoneros. Laura fue ingresada a la Base

[6] Véase *Página 12*, "Un crimen que no se investigó", 13/07/2008.
[7] "Terrible y revelador testimonio sobre una docente torturada". Disponible en http://www.sobretablas.com/notix/noticia_09664_terrible_y_revelador_testimonio_de_una_docente_torturada-1.htm#.XiC_mv5KjIU Acceso el 31/01/2020.

Naval de Mar del Plata, trasladada a la Escuela Mecánica de la Armada (ESMA) para dar a luz y devuelta a Mar del Plata[8].

Salvando estas excepciones, las mujeres de la Iglesia son recordadas como miembros de colectivos más amplios de laicos. Se trata de grupos o jóvenes articulados en torno a diversos entramados institucionales: diócesis, parroquias, colegios y/o congregaciones específicas. Entre ellos se destacan, por la función que cumplen dentro de sus pequeñas comunidades antes que por sus trayectorias personales: catequistas, misioneras, maestras católicas, esposas e hijas.

Los grupos parroquiales: catequistas y esposas

Entre los grupos más significativos de los entornos parroquiales, encontramos el grupo de jóvenes de la Parroquia Santa María del Pueblo, del Bajo Flores, ubicada en la villa de emergencia 1-11-14. Este grupo de jóvenes fue secuestrado el 14 de mayo de 1976 como parte de un operativo más vasto que incluyó la desaparición posterior de los sacerdotes jesuitas Francisco Jalics y Orlando Yorio, ocurrida pocos días después, el 23 de mayo. En el grupo desaparecido, predominaban las mujeres: Mónica Mignone, Beatriz Carbonell, María Marta Vázquez Ocampo, María Ester Lorusso Lammle y Mónica Quinteiro ex religiosa de la congregación de las Hermanas de la Misericordia. Junto con estas cinco mujeres, desaparecieron dos varones: Horacio Pérez Weiss (esposo de Beatriz Carbonell) y César Amadeo Lugones (esposo de María Marta Vázquez Ocampo). La desaparición del grupo incluye dos matrimonios, dos catequistas y una ex religiosa. Mónica Mignone y Marta Vázquez Ocampo se conocían del colegio La Misericordia, donde Mónica Quinteiro, entonces religiosa, las había convocado para hacer trabajo social y religioso. En el invierno trabajaban en el Bajo Flores y en los veranos iban a misionar al sur, allí conocieron a algunos jóvenes del Ateneo de la Juventud, entre ellos a Horacio Perez Weiss y César Lugones. Además de la militancia católica, se supo después que algunos militaban en el movimiento villero peronista[9]. También se pudo comprobar que estuvieron secuestrados en la Escuela Mecánica de la Armada (ESMA).

Otro grupo de jóvenes objeto de la represión fue el de la Parroquia Nuestra Señora de la Unidad, de Olivos, en el distrito de Vicente López, y la capilla Jesús Obrero del barrio La

[8] Baschetti, Roberto, "Laura Adhelma Godoy", en *Militantes del peronismo revolucionario uno por uno.* Disponible en http://www.robertobaschetti.com/biografia/g/144.html. Acceso el 30/01/2020; Página 12, "Los engranajes de la Marina", 23/08/2011.
[9] Véase *Página 12*, "La desaparición del grupo del Bajo Flores", 18/04/2013.

Manuelita, cerca de San Miguel, que nucleaban a un grupo de jóvenes vinculados al sacerdote Jorge Adur, desaparecido el 1 de julio de 1980, los seminaristas Carlos Di Pietro, Raúl Rodríguez desaparecidos el 4 de junio de 1976 y el ex seminarista Juan Ignacio Isla Casares, asesinado el 4 de junio de 1976. Trabajaban en conjunto con las Hermanas del Divino Maestro (cfr. Domínguez, 2013). Se trata de María Fernanda Noguer de Villagra, secuestrada el 3 de junio de 1976, junto a su bebé Lucía Villagra (más tarde recuperada), Alejandro Sackmann, secuestrado el 29 de agosto de 1976, Esteban Garat y Valeria Dixon de Garat secuestrados más tarde el 27 de diciembre de 1977, Roberto van Gelderen, secuestrado el 31 de mayo de 1977, José Rafael Jasminoy, secuestrado el 11 de Noviembre de 1976 y Cristina Aldini (secuestrada en diciembre de 1978 y sobreviviente de la ESMA) y Ana Cristina Escudero y Fernando Escudero secuestrados el 28 de septiembre de 1976. Tenían distintas militancias políticas ligadas al peronismo de izquierda. Una porción de este grupo estuvo en la ESMA, se cree que como efecto dominó del secuestro previo del grupo anterior, vinculado a Jalics y Yorio (cfr. Domínguez, 2013) y otros en Campo de Mayo. La particularidad de este grupo es que fueron objeto de distintas oleadas represivas. A su vez, algunos de ellos, en especial Roberto van Gelderen, Juan Isla Casares y Alejandro Sackman tenían vínculos con la Fraternidad del Evangelio, en particular con Marcos Cirio, ex seminarista, desaparecido el 17 de Noviembre de 1976, en Tucumán (Rice y Torres, 2007: 204). Ligadas a la Fraternidad, fueron emblemáticas las desapariciones de Fátima Cabrera, catequista, secuestrada junto al sacerdote Patricio Rice (más tarde su pareja) en Villa Soldati el 11 de octubre de 1976 y los allanamientos sufridos por Ada D'Alessandro y Marta Garaygochea (ex religiosa de la Franciscanas Misioneras de María) que motivaron el exilio de ambas. Todos ellos habían integrado la vida en comunidad en la Boca, Ciudad de Buenos Aires. Por su parte, Nelly Sosa de Forti era docente y estaba muy vinculada a la Fraternidad de Barranca Yaco y a Arturo Paoli y fue también objeto del accionar represivo. Fue primero detenida con su marido, Alfredo Forti, en Tucumán, liberada y secuestrada nuevamente el 18 de febrero de 1977 junto a sus hijos y está desaparecida. Por último, Marita González, de la Fraternidad de Córdoba fue detenida junto a su marido Felipe González (ex seminarista) y a Nelio Rougier, sacerdote y desaparecido, primero en 1975 y luego entre 1976 y 1979. Como hemos demostrado en otros trabajos, hubo congregaciones, como Fraternidad del Evangelio que fueron objeto privilegiado de la represión estatal (cfr. Catoggio, 2016). La consideración de la represión a las mujeres de la Iglesia, que en este caso suman cinco, vuelve más significativa la represión a este grupo.

Un tercer colectivo de jóvenes católicos objeto de la represión estatal estaba nucleado en torno a la parroquia Nuestra Señora del Carmen, en Villa Urquiza. Este grupo estaba articulado en torno a la figura de Pablo Gazarri, sacerdote del clero postulante de Fraternidad del Evangelio, secuestrado el 8 de abril de 1977, llevado a la ESMA y arrojado al mar en uno de los llamados "vuelos de la muerte". Dos días antes, el 6 de abril fueron secuestradas Susana Morás, docente y presidenta de la sección juvenil de la Acción Católica de Villa Urquiza y Susana Marco, militante católica y profesora en colegios católicos[10]. Esta última, al igual que Gazarri, pertenecía al movimiento *Cristianos para la Liberación*, nacido con el objeto de ser un frente de masas de Montoneros, de cuyo seno también fueron objeto de la represión Cecilia Juana Minervine Poo, también secuestrada en el barrio de Villa Urquiza el 10 de agosto de 1977. También pertenecían a *Cristianos para la Liberación*, Gertrudis Hlaczik, secuestrada junto a su marido, José Poblete, y la hija de ambos, Claudia Victoria Poblete (luego recuperada); y Mónica Brull secuestrada el 7 de diciembre de 1978 junto a su marido, Juan Agustín Guillén. Ambos matrimonios, además de ser activistas católicos, pertenecían al Frente de Lisiados Peronistas (Mignone, 1986, p. 194).

Las diócesis: religiosas y redes de jóvenes militantes

Entre los entornos diocesanos, donde emergen casos emblemáticos de represión a las mujeres, podemos mencionar el caso de Bahía Blanca. Siguiendo la reconstrucción de Dominella (2010), los grupos de jóvenes católicos estaban articulados en torno a una red de instituciones religiosas que incluían al Colegio salesiano Don Bosco y su profesorado, el Instituto Juan XXIII, el Pensionado Católico, al colegio de monjas La Inmaculada Concepción de María y la Escuela Nuestra Señora de la Paz (Villa Nocito), dirigidos por las Religiosas de la Compañía de María, Cáritas, La parroquia Nuestra Señora del Carmen y el centro Pastoral conocido como "La Pequeña Obra", ubicado en la capilla de Santa María de los Apóstoles, coordinado por las religiosas Misioneras Cruzadas de la Iglesia, entre otros espacios. De estos ámbitos, fueron emblemáticos el asesinato de Carlos Dorniak, ocurrido tempranamente el 21 de marzo de 1975, los atentados a curas y monjas, luego de los cuales partieron al exilio (interno o externo): José Pepe Zamorano, la religiosa Norma Gorriarán, algunas religiosas Misioneras Cruzadas de la Iglesia, Hugo Segovia y el director de Cáritas, Néstor Navarro. Entre los jóvenes, la desaparición de Daniel Bombara, militante de la

[10] Véase *Página 12*, "Homenaje en Villa Urquiza", 24/09/2014.

Juventud Universitaria Católica, en diciembre de 1975, marcó el inicio de un accionar represivo con variadas modalidades, entre ellas: las desapariciones de Horacio Russin, Elizabeth Frers y Eduardo Ricci, dirigentes Scouts del centro pastoral La Pequeña Obra de Bahía Blanca (Dominella, 2010, pp. 84-87). A su vez, se produjo la desaparición de María Clara Ciocchini, "girl scout" de la Pequeña Obra y militante de la Juventud Estudiantil Católica, el 16 de septiembre de 1976 y, luego, de su hermana, Inés, quien compartió cautiverio en la ESMA con la mujer de Daniel Bombara (Entrevista a una religiosa de la Compañía de María, 2020). También fueron objeto de la represión María Eugenia González, desaparecida el 9 de Noviembre de 1976, embarazada de dos meses, junto a su marido Néstor Junquera, ambos militantes de la Juventud Universitaria Católica y de Montoneros. Frente a este escenario, muchos otros jóvenes que circulaban por estos espacios partieron al exilio (Dominella, 2010, p. 91-95). Según el testimonio de una religiosa de la Compañía de María, el atentado a Dorniak y a Gorriarán sucedidos el mismo día fueron parte de un operativo más amplio que incluyó el secuestro de la vice directora de la escuela de Villa Nocito, Nuestra Señora de La Paz, que administraban las religiosas, y del contador de Cáritas, un laico que trabajaba con ellas. El atentado a Gorriarán incluyó el allanamiento de la casa donde vivían cuatro hermanas de la Compañía de María: Inés Totera, Ángeles Martín, María José Reyoso y Clara Temporelli. En una oportunidad previa, Temporelli y Martín habían sido objeto de interrogatorio por usar la *Biblia Latinoamericana* y Temporelli fue objeto de seguimiento y amenazas por parte de la fuerzas de seguridad, tiempo después en Buenos Aires. A su vez, para la misma época de comienzos de los setenta, sufrieron la intervención del colegio que tenían a cargo, lo que desarrollaremos más adelante (Entrevista a una religiosa de la Compañía de María, 2020).

Así también, las diócesis de La Rioja y de San Nicolás, donde la represión al clero alcanzó a sus obispos, Enrique Angelelli y Carlos Ponce de León (cfr. Catoggio, 2016) abundan los casos de represión a las mujeres consagradas. En La Rioja, encontramos a las religiosas como blanco represivo bajo distintas modalidades: el temprano allanamiento a las Religiosas de la Asunción en Aminga, en 1973, el hostigamiento a las hermanas de la congregación de la Inmaculada Concepción de Castres, conocidas como "las Azules", las detenciones e interrogatorios a las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús (Catoggio, 2016, p. 258). En San Nicolás, las religiosas salesianas como las del Huerto fueron acusadas de comunistas por usar los libros de catequesis de la religiosa Beatriz Casiello y sufrieron la intervención de sus colegios (Entrevista con religiosa salesiana, San Nicolás, 2008).

Colegios e institutos de enseñanza: docentes, ex alumnas y materiales de enseñanza

Otras redes que condensan varios casos de represión a mujeres católicas están articuladas en torno a colegios e institutos de enseñanza religiosa. El Instituto Sagrado Corazón, de Castelar, provincia de Buenos Aires, perteneciente a las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, donde daba clases la religiosa francesa desaparecida, Léonie Duquet, inauguró recientemente un mural recordando a sus ex alumnas desaparecidas Graciela Maliandi, Adriana Villano, Selva Del Carmen Mopardo y Susana Pasini[11].

También ex alumna del Colegio Sagrado Corazón, pero en Villa Mercedes, San Luis, era Leonor Rosario Landaburu De Catnich, homenajeada recientemente por su militancia católica entre otras sanluiseñas desaparecidas[12]. Leonor era catequista, estaba embarazada de 7 meses y fue secuestrada el mismo día que su marido Juan Catnich, el 31 de agosto de 1977, y llevada a Campo de Mayo, donde fue vista por otros sobrevivientes (Mignone, 1986, p. 194).

Otros colegios, como el Marianista, homenajea entre sus ex alumnas desaparecidas a Virginia Monzani, secuestrada por el Ejército el 11 de febrero de 1977 junto a su marido Carlos Andisco, con quien tenía un hijo. Ambos formaban parte de los "grupos de misión" que viajaban a La Rioja, al pueblo de Guandacol, para hacer tareas de evangelización y trabajo social. Eran también militantes de la Juventud Peronista. Entre ellos también se encontraba Teresita Scianca, militante católica y de Montoneros, desaparecida el 31 de mayo de 1976. Más tarde, el 4 de marzo de 1978 secuestraron a su marido Germán Khun, al igual que a sus cuñados Luis, secuestrado el 2 de enero de 1978, y Guillermo Khun, asesinado el 19 de mayo de 1977. A este grupo pertenecía también Amalia María Larralde, esposa de Luis Kuhn, secuestrada el 15 de agosto de 1978, llevada a la ESMA y liberada el 9 de septiembre de 1979[13].

A su vez, muchos colegios religiosos fueron intervenidos, hubo docentes cesanteadas y las religiosas objeto de la represión, vigiladas e interrogadas por sus métodos de enseñanza.

---

[11] *El Diario de Morón*, El Sagrado Corazón de Castelar inauguró un mural en memoria de las ex alumnas desaparecidas, 10/04/2017. Disponible en http://moron.enorsai.com.ar/sociedad/28323-el-sagrado-corazon-de-castelar-inauguro-un-mural-en-memoria-de-ex-alumnas-desaparecidas.html. Acceso el 31/01/2020.

[12] *El Corredor* "Homenaje a las sanluiseñas desaparecidas durante la dictadura" 25/03/2019. Disponible en https://www.elcorredornoticias.com/noticias/2019/03/25/6502-homenaje-a-las-sanluisenas-desaparecidas-durante-la-dictadura. Acceso el 31/01/2020. Entre las "sanluiseñas" se homenajea también a Valeria Dixon, ya mencionada, y se añade María Helena "Pancha" Harriague, militante católica de una parroquia de Río Cuarto, en Córdoba, presa política en la cárcel del Buen Pastor, de donde se fugó. Militaba en Montoneros y fue secuestrada-desaparecida en diciembre de 1976 en La Plata.

[13] *Página 12*, "La tortura la llevaban Febres, Scheller y Astiz", 31/10/2007.

Un temprano antecedente ocurrido los primeros días del mes de diciembre de 1975, lo constituyó el caso de la "Escuela Mamá Margarita", de El Malleo, Neuquén, donde fueron detenidas seis personas, entre ellos, un sacerdote, Antonio Mateos, dos maestras y una celadora por poseer material impreso calificado de "subversivo". Este caso desencadenó un fuerte cruce público entre el obispo Jaime de Nevares y el Gral. Buasso que se extendió durante el mes de diciembre de 1975 (Mignone, 1986, p. 193)[14].

Por su parte, la religiosa Clara Yañez fue objeto de vigilancia reiterado, por su método de enseñanza "Educación y Liberación", tanto en el Colegio de las Religiosas del Sagrado Corazón en Coronel Pringles, provincia de Buenos Aires como en el Instituto Educativo "San Francisco de Asís", de la congregación de los Capuchinos, en Villa Elisa, La Plata (Catoggio, 2016; Santos, 2017).

También el Instituto de Cultura Religiosa Superior (ICSR), ubicado en pleno barrio de Recoleta, en la Ciudad de Buenos Aires, fue blanco de diversos atentados. El ICSR fue un centro intelectual ecuménico de mucha efervescencia en los años sesenta y setenta, perteneciente a las religiosas del Divino Maestro, también presentes en el barrio La Manuelita, en San Miguel, antes mencionado. El lugar fue allanado, ametrallado en su frente y estalló una bomba en la entrada de la sala de teatro que pertenecía al mismo instituto (Barral, 2016).

En Corrientes, Paso de los Libres, la religiosa Lidia Cazzulino, profesora del Instituto del Niño Jesús, fue inhabilitada por resolución del 23 de septiembre de 1976 en base a una denuncia por la "orientación postconciliar" de su catequesis (Mignone, 1986, p. 155).

Dos años más tarde, el libro de catequesis de la hermana Beatriz Casiello, perteneciente a la congregación de Hijas de María Auxiliadora, editado por la editorial Guadalupe, fue objeto de una campaña mediática iniciada por el diario *La Razón*, el 9 de septiembre de 1978, donde se lo acusaba de "estar infiltrado por ideas tercermundistas y guerrilleristas". Esta campaña tuvo eco en el Ministerio del Interior, en el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto y en el Ministerio de Educación que decretaron la prohibición del libro para la provincia de Buenos Aires (Invernizzi y Gociol, 2002, pp. 193-210).

[14] *La Nación*, "La detención de seis personas en Neuquén", 8/12/1975.

VIGILANCIA Y REPRESIÓN: INSTITUCIONES, ENTORNOS Y MATERIALES BAJO SOSPECHA

Como vimos, las laicas fueron objeto de la represión en el marco de grupos más amplios: grupos parroquiales, entornos diocesanos y redes colegiales. A veces, los operativos de secuestro se concentraron en uno o unos pocos días, como en el caso del grupo de Bajo Flores, de parte del grupo de Villa Urquiza y de Olivos, para dar algunos ejemplos. Otras veces, se trató de oleadas represivas que fueron mermando los grupos en distintas coyunturas de la dictadura, como pudo reconstruirse con el tiempo para el caso de Olivos y Bahía Blanca, por ejemplo. Otra pauta recurrente fue la represión a "matrimonios" que, en algunos casos, alcanzó también a los hijos, cuando las mujeres estaban embarazadas o en casos como el de Nelly Sosa de Forti. En el caso de las laicas, en una porción significativa de ellas, sus múltiples militancias políticas, mayormente vinculadas al peronismo de izquierda, armado y no armado, opacaron su compromiso previo con el activismo católico, aun cuando muchas de ellas seguían desempeñando su rol de catequistas, misioneras, maestras católicas, al momento de su desaparición.

En el caso de las religiosas, fueron objeto de vigilancia sistemática al igual que sus pares varones. Tanto la vigilancia como la represión de que fueron objeto tuvo características particulares. Esto demuestra que la racionalidad represiva, lejos de ser impersonal y arbitraria en la administración de sus distintas modalidades (incluida la vigilancia), se ajustó o tuvo conexiones de sentido con el perfil de las víctimas (Catoggio, 2016). Para las religiosas, encontramos que la vigilancia fue más institucional que individualizada. Este rasgo institucional de la vigilancia cobra sentido si consideramos el carácter más anónimo de las religiosas, aún de aquellas que encarnaron trayectorias contestatarias análogas a sus pares varones. Cuando lo hicieron, en general no asumieron compromisos políticos (políticos-partidarios), ni la lucha armada como camino propio. Sus trayectorias se radicalizaron en distintos contextos de inserción: en gran medida en contacto con las poblaciones agrarias o en las villas miseria, pero también en los colegios, asumiendo líneas de "Educación Popular Liberadora", siguiendo la línea de Freire, que fue catalogada por las fuerzas de seguridad como "subversiva".

A modo de ejemplo, ya iniciada la dictadura, el Departamento de Inteligencia de la Policía Bonaerense (DIPBA) espía, además de "sacerdotes para el tercer mundo", colegios religiosos, instituciones parroquiales y asociaciones benéficas pormenorizadamente y

confecciona un legajo de 82 hojas oficio donde discrimina entre "infiltración marxista o de izquierda", "ideología liberadora, tercermundista o ideología democrática"[15].

Allí, entre los colegios sospechados de "tendencia liberadora" está el de las Hermanas Capuchinas Terciarias, de Daireaux, provincia de Buenos Aires, intervenido por "la circulación de la *Biblia Latinoamericana*" y el colegio San Francisco de Asís de Villa Elisa, también perteneciente a los Capuchinos, donde se desempeña como docente de la materia Estudio de la Realidad Social Argentina una religiosa, de "corriente tercermundista". A su vez, consta que ha sido intervenido el colegio "Sagrado Corazón", de Cnel. Pringles, provincia de Buenos Aires, y que la Dirección incurrió en desacato. El motivo de la intervención fue, nuevamente, la utilización por una de las religiosas del "método pedagógico educación y liberación". Siguiendo a Santos (2017), se trata en este caso del seguimiento a la religiosa Clara Yañez, docente primero del colegio San Francisco de Asís y, luego, del Sagrado Corazón. Sin embargo, como argumentamos, el foco de la vigilancia se pone en la institución antes que en la trayectoria de la religiosa.

En ese mismo legajo, se incluye al colegio "Nuestra Señora de la Misericordia", ubicado en San Nicolás, provincia de Buenos Aires, donde consta que fue detenida "una docente por vinculaciones con elementos subversivos" y al colegio "La Inmaculada", de Bahía Blanca, dirigido por las Hermanas de la Compañía de María, cuyo profesorado, señalan "califica como de infiltración de izquierda moderada". Por último, se informa que en el colegio de las Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres, conocidas como las "monjas Azules", de San Clemente del Tuyu, provincia de Buenos Aires, fue removida la Hermana Superiora anterior y la actual es también sospechada de estar enrolada en la "corriente tercermundista". La sospecha se funda en su negativa a facilitar a la policía lugareña el listado de las autoridades y profesores del Instituto.

Como vemos, el foco esta puesto en los colegios y en la modalidad de enseñanza antes que en mujeres religiosas concretas. Estas solo son individualizadas en casos muy específicos de desobediencia ya sea de órdenes explícitas, como dar el listado del personal, o por usar métodos o materiales de enseñanza prohibidos o considerados subversivos. Tal es el caso de Ivonne Pierron, también monja francesa, compañera de las desaparecidas Alice Domon y Léonie Duquet, quien cuenta que fue detenida en 1977 en Perugorría, Corrientes por poseer

[15] Archivo DIPBA, Mesa DE, Legajo Nº 1672, "Entidades religiosas. Varios. Trabajo sobre Obispos (Ideología). Sacerdotes del Tercer Mundo (Antecedentes). Instituciones parroquiales y colegios religiosos", 1977. La Mesa DE correspondía a entidades religiosas y comunales.

la *Biblia Latinoamericana* (Pierron, 2009, p. 34). También fue el caso de Ángeles Martín y Clara Temporelli, de la Compañía de María, del Colegio la Inmaculada de Bahía Blanca[16].

A su vez, el legajo pone de manifiesto que hubo congregaciones femeninas más afectadas por la sospecha y accionar represivo que otras: las "monjas azules", que asumieron protagonismo en la Rioja y fueron sospechadas en San Clemente del Tuyú; las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, vigiladas en La Rioja y en Castelar; las Hermanas de la Misericordia, donde se había formado parte del grupo de mujeres, Mónica Quinteiro, Mónica Mignone y María Vázquez Ocampo, secuestradas en el Bajo Flores y en cuyo colegio de San Nicolás es detenida una docente sospechada de subversión; la Fraternidad del Evangelio, donde al menos cinco mujeres sufrieron amenazas o represión en forma directa; las religiosas del Divino Maestro, cuyo centro de formación intelectual fue ametrallado y las de la Compañía de María, para citar algunas.

De manera sugerente, también en el caso de las monjas francesas emerge la sospecha más que por sus individualidades por la congregación a la que pertenecen. Ya desaparecidas, a comienzos de enero de 1978, encontramos un cable entre los documentos desclasificados del Departamento de Estado Norteamericano que documenta una conversación sostenida entre un empresario, Tomas Ornstein, presidente de Coca-Cola, y el Cónsul general de la Embajada norteamericana, Goodwin Shapiro. Allí, el empresario que dice tener información valiosa, brindada por personal de seguridad privada de su empresa, que son ex servicios de inteligencia de la Armada, argumenta entre los móviles del secuestro el hecho de que las monjas "pertenecían a una congregación izquierdista". De hecho, para reforzar el argumento, comenta que uno de los empleados tiene una hermana que pertenece a la misma congregación y que ella misma considera que la congregación es de izquierda[17].

El otro gran foco de espionaje a las mujeres consagradas es como partícipes de movimientos de derechos humanos, como el Movimiento Ecuménico de Derechos Humanos (MEDH). Así la DIPBA registra la participación y/o envío de adhesiones a las celebraciones ecuménicas por los derechos humanos de la Superiora de las Hermanas Auxiliares Parroquiales, las Hijas de María Auxiliadora, las Hijas del Divino Salvador, La Compañía de María, las Religiosas del Sagrado Corazón, de Castelar, entre otros. Estos registros cobran

[16] Entrevista religiosa de la Compañía de María, 12 de Enero de 2020.
[17]Argentina Project. US. Dep. of State. "Memorandum of conversation. Information concerning the dissapearance of the two french catholic nuns", 16/01/1978.

mayor relevancia si tenemos en cuenta que una de las monjas francesas, Alice Domon, participaba como secretaria del MEDH al momento de su desaparición[18].

Además de la vigilancia, encontramos que la mayoría de los casos de represión a las religiosas fue, antes que por su activismo contestatario y/o político, por autoría o uso de libros, ediciones de la biblia o materiales pedagógicos considerados "subversivos" o por su activismo humanitario. Es decir, se convirtieron en víctimas de la represión solo en la medida en que asumieron roles activos en la defensa de otras víctimas. Tal fue el caso de la religiosa francesa Alice Domon, que como ya mencionamos viajó a Buenos Aires para ayudar a los familiares de desaparecidos de Perugorría y, en ese marco, se incorporó al MEDH y al grupo de la Iglesia de la Santa Cruz. Fue también el caso de las religiosas del Sagrado Corazón y del Divino Maestro de la diócesis de La Rioja, detenidas cuando viajaban a Buenos Aires para entregar al Nuncio, Pio Laghi, unas cartas de Angelelli, donde denunciaba las distintas detenciones y situaciones de persecución al clero de La Rioja[19]. Otras, en cambio, ganaron protagonismo en el mundo humanitario después de experimentar en carne propia o en su entorno más próximo la represión estatal. Tal fue el caso de la religiosa francesa Ivonne Pierron y de Ada D'Alessandro, de Fraternidad del Evangelio, con sus activismos entre los exiliados latinoamericanos en Francia, y el de Joan Mc Carthy, la religiosa norteamericana que estaba de visita cuando secuestraron a los religiosos y curas de la Salette en Córdoba, cuyo testimonio fue clave para su liberación.

UNA PISTA A SEGUIR: EL DESTINO COMÚN REPRESIVO

Muchas de estas mujeres y varones de la Iglesia, incluido el clero, compartieron el destino represivo. Paradójicamente (o no), Mónica Mignone y el grupo religioso que he mencionado, incluidos los sacerdotes Francisco Jalics y Orlando Yorio, compartieron el mismo destino que las monjas francesas, Alice Domon y Leonie Duquet: la ESMA[20]. Una sobreviviente de ese centro clandestino de represión, Silvia Labayrú, narró en su testimonio en la Causa 1270 (9/6/2010), que el marino (teniente de fragata) Alfredo Astiz, integrante del grupo de tareas GT 3.3.2 que funcionaba en la ESMA, y quien -como se supo más tarde- se infiltró en el grupo de madres y familiares de la Iglesia Santa Cruz -a donde también concurría

[18] DIPBA, Mesa DE, Legajo 285, Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos, "Transcripción Acto realizado en la Catedral de Morón, 2 de abril de 1977".
[19] Entrevista a Felicitas Mastropaolo, religiosa del Sagrado Corazón, 5 de abril de 2006.
[20] A diferencias de los sacerdotes Jalics y Yorio que, luego, fueron liberados, el resto de los y las mencionados está desaparecido.

Domon- y fue condenado por su responsabilidad en el secuestro, tenía experiencia de infiltraciones previas en el ámbito religioso: había estado infiltrado en al menos un Cónclave de la Asociación de Jóvenes Cristianos. También en Bahía Blanca la presencia de Astiz en la Base Naval Puerto Belgrano es recordada por las mujeres como Diana Diez, colaboradora de Cáritas, y por las religiosas de La Compañía de María que allí residían[21]. A su vez, según ellas, la vice directora de la Escuela Nuestra Señora de la Paz, de Villa Nocito, secuestrada el mismo día del asesinato de Carlos Dorniak, fue liberada al poco tiempo y se puso en pareja con uno de los represores, Santiago Cruciani, que luego se supo era uno de los principales torturadores de "La Escuelita", cuyo alias era "Mario Mancini". Cruciani aprovechó el vínculo para hacer trabajo de infiltración entre ellas y sus colegios y grupos de evangelización y promoción social. A través de él se conoció que muchos de esos militantes católicos de Bahía Blanca los tenía la Armada[22]. Del grupo de Olivos, María Fernanda Noguer, su hija Lucía, Jorge Carballo y Cristina Aldini fueron llevados a la ESMA. Según Domínguez (2013), Carballo fue interrogado allí acerca de las actividades del cura Adur. Según el testimonio de uno de los sobrevivientes de la ESMA, Raúl Cubas, también el sacerdote Pablo Gazarri estuvo secuestrado en la ESMA, donde fue brutalmente torturado y luego arrojado al mar en uno de los llamados "vuelos de la muerte". Laura Adhelma Godoy, maestra y catequista fue llevada de la Base Naval de Mar del Plata a parir en la maternidad clandestina de la ESMA. Amalia María Larralde, del grupo misionero Marianista, compartió el mismo destino represivo.

Estas confluencias sumadas al desconocimiento de cuál fue el destino de muchos y muchas otras, ponen de manifiesto que la invisibilización de la identidad religiosa de muchas mujeres de la Iglesia maestras, catequistas y/o militantes católicas víctimas del terrorismo de Estado, operada en el olvido y/o el no reconocimiento de la propia institución eclesiástica, contrasta con la especialización religiosa de sus captores que reunieron a muchas de ellas –junto a otros católicos– en un destino común.

[21] *Página 12*, "Memorias de Puerto Belgrano", 25 de junio de 2006. Disponible en https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-69018-2006-06-25.html Acceso el 31/01/2020; Entrevista a religiosa de la Compañía de María, 12 de Enero de 2020

[22] *Página 12*, "Detuvieron al interrogador del Centro Clandestino La Escuelita", 15/07/2006. Disponible en https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-69959-2006-07-15.html. Acceso el 31/01/2020.

CONCLUSIONES

La historia de la represión a la Iglesia católica leída en clave de género permite recuperar una trama de actores que ha sido invisibilizada por la misma institución eclesiástica que no las reclamó como mártires. Se trata de una amplia red de mujeres que formaron parte de grupos parroquiales, entornos diocesanos y colegios que fueron foco de la vigilancia y represión estatal. La vigilancia y la represión a las religiosas y a muchas de esas maestras y catequistas –aunque no fue el caso de todas– se enfocó más en esas pertenencias institucionales y/o colectivas y en sus materiales de evangelización que en el carácter político-contestatario de sus trayectorias personales. Como vimos para el caso de Norma Morello, a la hora de construir la "condición subversiva" de las mujeres de la Iglesia, se llevó a cabo todo un proceso de inflación semántica que enhebraba el supuesto "sustrato comunista de la orientación liberadora" con la acusación del ejercicio de una "sexualidad prohibida" –en su caso, tener relaciones con curas– asociada mecánicamente a la práctica o legitimación de la violencia política. En este aspecto, estas mujeres –con o sin votos– tuvieron un trato análogo al de otras mujeres que sufrieron la violencia sexual como una clase de tormento adicional y distintivo al resto de los sufridos dentro del circuito represivo. Paradójicamente fueron vigiladas, reprimidas e, incluso, hoy son recordadas por su condición de "esposas", anteponiendo una vez más una institución, en este caso la del matrimonio, por sobre sus propios derroteros y atributos militantes. Por último, la confluencia de muchas de ellas –junto a otros pares varones– en el mismo destino represivo pone de manifiesto que la invisibilidad de la fueron objeto contrasta con la especialización religiosa de la que hicieron gala sus captores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anchou, A. (2013). La Revolución Silenciosa: 'la opción por los pobres' de las Religiosas de la Asunción y su acercamiento al peronismo 1966-1970. En Laverdi, R. y Mastrángelo, M. (Comp.), *Desde las profundidades de la historia oral*. Imago Mundi.

Barry, C. (2011). Política y religión en la ayuda social del peronismo. *Temas de historia argentina y americana 18*, 113-138.

Bianchi, S. (2015). Acerca de las formas de vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones femeninas. *Pasado Abierto 1*(1), 168-199.

Bidegain, A. M. (2006). Otra lectura sobre las relaciones de hombres y mujeres en el catolicismo. *Sociedad y Religión 18*(26-27), 29-70.

Bidegain, A. M. (2009). *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*. Editorial San Benito.

Cabrejas, E. (1997). *Algo habrán hecho. Monjas francesas desaparecidas*. Ediciones de la Flor.

Catoggio, S. (2010). Cambio de hábito: trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina. *Latin American Research Review 45*(2).

Catoggio, S. y Feld, C. (2020). *Narrativas memoriales y reclamos diplomáticos a la dictadura militar: Francia y Estados Unidos frente al caso de las monjas francesas desaparecidas en la Argentina (diciembre 1977 – noviembre 1978)*. Pasado y Memoria.

Contardo, M. F. (2017). Dos experiencias socioeducativas cristianas en Argentina y Brasil: el Movimiento Rural de Acción Católica de Argentina (1958-1972) y el Movimiento de Educación de Base de Brasil (1961-1967). [Tesis de maestría inédita.] UNSAM.

Cubas, C. (2016). Do hábito à resistência: freiras em tempos de ditadura militar no Brasil. *Archivo Nacional*.

Denuncio, A. (2019). De la Congregación a la Fraternidad Misionera: las "Religiosas del Huerto" en el post concilio. *Sociedad y Religión XXIX*(52), 97-120.

Dominella, V. (2015). El fermento en la masa. La juventud universitaria Católica en bahía blanca, entre la efervescencia. Política y la oleada represiva de la triple a (1968-1975). [Tesis de licenciatura inédita.] Universidad Nacional del Sur.

Domínguez, F. (2013). La comunidad del padre Adur. Nuestra Señora de la Unidad y Jesús Obrero, iglesias perseguidas por la dictadura. *Primeras Jornadas de Historia Reciente del Conurbano Norte y Noroeste*. Universidad Nacional General Sarmiento.

Floquer, C. (2018). A orillas del Tapocó: Alberto Devoto (Obispo de Goya, Corrientes). *Obispos de la Patria Grande, pastores, profetas y mártires*. CELAM

Invernizzi, H. y J. Gociol. (2002). *Un golpe a los libros*. Eudeba.

Klaiber, J. (1997). *Iglesia, Dictaduras y Democracia en América Latina*. Fondo Editorial.

Krier, C. (2008) *Mujeres católicas en resistencia: las Madres de Plaza de Mayo y la transformación del rol de la mujer católica dentro de la sociedad argentina (1976-1983)*. Mimeo.

Lanusse, L. (2007). *Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Vergara.

Mastrángelo, M. (Comp.). (2013). *Desde las profundidades de la historia oral*. Imago Mundi.

Mignone, F. (1986). *Iglesia y Dictadura. El papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Universidad Nacional de Quilmas - Editorial Mundi.

Morello, N. (1972). *Mis días en el mundo del terror*. Mímeo.

Obregon, M. (2007). La Iglesia argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico. En Perotin -Dumon, Anne (Dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina.* Universidad Alberto Hurtado.

Pita, V. (2010). De defensas, convivencias y conflictos: una aproximación a las relaciones entre las Hermanas de Caridad y las señoras de la Beneficencia pública. *III Jornadas de Historia de la Iglesia y la religiosidad en el NOA*.

Pierron, Y. (2009). *Misionera durante la dictadura*. Planeta.

Quiñones, A. (1999). *Del estado de perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre. El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en la Argentina (1954-1976)*. CONFAR.

Rice, P. y L. Torres (Comp.). (2008). *En medio de la tempestad. Los Hermanitos del Evangelio en la Argentina (1959-1977)*. Doble Clic.

Santos, D. (2017). La participación de los 'comunes y corrientes' en la represión durante el gobierno militar en Argentina. Estudio de caso en Coronel Pringles. *XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*.

Siwak, P. (2000). *Víctimas y mártires de la década del setenta en la Argentina*. Guadalupe.

Touris, C. (2006). Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en Argentina. *Biblioteca digital UNSAM*, Disponible en: www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/touris.pdf

Verbitsky, H. (2006). *Doble juego. La Argentina católica y militar*. Sudamericana.

Viñoles, D. (2014). *Las religiosas francesas desaparecidas: biografía de Alice Domon 1937-1977.* Patria Grande.

Welty-Domon, A. (1987). *Sor Alicia, un sol de justicia*. Contrapunto.

FORMAS DE RESISTIR: RELIGIOSAS EM TEMPOS DE DITADURA MILITAR NO BRASIL[1]

Caroline Jaques Cubas
UDESC

"Política é coisa do PT"[2]. Esta exclamação, incitada como reação ao crescente interesse demonstrado por postulantes da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, em formação no fim da década de 1980, é bastante representativa dos discursos que circundam a vida religiosa feminina. Estes dizem respeito a uma certa incompatibilidade entre a consagração da vida à religião e a atenção aos problemas políticos que conformam a sociedade. Isso porque a vida religiosa – e particularmente, a vida religiosa feminina – foi durante muito tempo compreendida como um afastamento, uma *fuga* do mundo. Tal visão - bastante romântica, é preciso dizer - tem por base um modelo de vida religiosa que, se outrora fora majoritário, há muito deixou de ser.

Este modelo romântico, acima indicado, passou por intensas transformações. Já na primeira metade do século XX, por exemplo, é possível observar no Brasil congregações religiosas femininas voltadas ao trabalho social[3]. Além disso, é preciso considerar o direcionamento proposto para a vida religiosa a partir do Concílio Vaticano II. Neste sentido, conscientes de que estas mudanças precisam ser pensadas em uma escala temporal ampla, a qual possibilita a observação de diferenças e divergências concernentes à Vida Religiosa Feminina (VRF), podemos afirmar que tais transformações foram absolutamente intensificadas a partir de fins dos anos 50. Ainda que a irmã formadora referenciada acima, em fins dos anos 1980 tenha afirmado efusivamente que política é coisa do PT, nos anos 1960 a política foi absolutamente presente em ideários e ações que perpassavam a vida religiosa.

Na historiografia brasileira esta relação é bastante ressaltada. Existem inúmeras referências às relações entre a Igreja e os governos militares, sejam elas de embate ou

[1] Este trabalho apresenta considerações provenientes da pesquisa de doutoramento em História Cultural, realizada na Universidade Federal de Santa Catarina entre 2010 e 2014, e publicada pelo Arquivo Nacional em 2018 sob o título de "Do hábito à resistência: freiras em tempos de ditadura militar no Brasil."
[2] Informação obtida através de conversa informal com Onice Sansonowicz, na época postulante na Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. Agosto de 2005.
[3] Como as atividades realizadas pelas Catequistas Franciscas, em Santa Catarina, conforme indica Maria de Lourdes Gascho (1998).

colaboração, nos periódicos de época e em trabalhos de pesquisa acadêmica[4]. Trabalhos como o de Kenneth Serbin (2001), por exemplo, colocam em xeque proposições simplistas que buscavam ler o posicionamento da Igreja Católica durante a ditadura apenas pela chave do apoio ou rechaço e possibilitaram percepções mais apuradas acerca de elementos menos evidentes destas mesmas relações. Essas referências citam a importância da participação de padres seculares, bispos, religiosos e religiosas nas lutas pelos direitos humanos, especialmente contra a prática das torturas, e reivindicando o paradeiro de desaparecidos políticos. Em relação às religiosas, porém, raramente encontramos uma reflexão que demonstre consistentemente como foi esta participação. Ainda que sejam citadas, normalmente aparecem como coadjuvantes, sendo comum encontrarmos um hiato significativo a respeito de suas ações. São conhecidos no Brasil casos como os de Dom Paulo Evaristo Arns, Dom Ivo Lorscheiter, Dom Pedro Casaldáglia, Frei Betto, Dom Hélder Câmara e Dom Marcelo Pinto Carvalheira, entre tantos outros. Sobre as religiosas, no entanto, faltam-nos os casos exemplares. O livro "Brasil Nunca Mais", proveniente do projeto homônimo e publicado em 1985, apresenta em detalhes o processo de Irmã Maurina Borges da Silveira, presa, torturada e exilada. No que se refere aos números, no entanto, registra que das cento e vinte e duas prisões de padres, bispos e religiosos, que ocorreram entre 1968 e 1978, nove foram bispos, oitenta e quatro sacerdotes, treze seminaristas e irmãos e apenas seis irmãs (Arns, 1985, pp. 147-154). Estes dados tornam-se bastante curiosos quando sabemos que as religiosas tiveram participação massiva nas CEBS - Comunidades Eclesiais de Base -, organizadas especialmente a partir de metade dos anos 1970, atuando em grupos de reflexão e conscientização. Ora, se estes podem ser considerados movimentos sociais de reivindicação e mesmo de embate ao contexto político da época, como considerar a participação destas irmãs de outra forma? Acreditamos na possibilidade de pensar a resistência para além destes números oficiais.

Para tanto, cremos necessário pensar as formas de resistir, no que tange a vida religiosa feminina, a partir de três aspectos. O primeiro deles, de ordem contextual, nos obriga a considerar as especificidades do momento em questão tanto em termos políticos

[4] Dentre os quais referenciamos: A Igreja e a política no Brasil, de Marcio Moreira Alves; A Igreja católica e seu papel político no Brasil, de Dermi Azevedo; Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura, de Keneth Serbin; Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar, de Carlos Fico; A guerra dos deuses: religião e política na América Latina, de Michael Lowy; A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-19850), de Scott Mainwaring e bispos católicos e a ditadura militar brasileira: a visão da espionagem, de Paulo César Gomes.

quanto em termos institucionais – no que se refere a Igreja Católica. O segundo, de ordem teórica, nos impele a pensar as religiosas a partir das noções de gênero e resistência para, em um terceiro momento, a partir de fontes variadas, acompanhar efetivamente algumas possibilidades de resistência e/ou oposição ao regime militar perpetradas por religiosas brasileiras entre 1964 e 1985.

A VIDA RELIGIOSA FEMININA EM TEMPOS DE CONCÍLIO VATICANO II

Apesar da noção trivial de obediência e abnegação que caracteriza, comumente, a opção pela vida religiosa consagrada, na segunda metade do século XX, ela impunha conflitos e escolhas. Além do conturbado momento político e social que assolava o Brasil e os países do Cone Sul, a própria Igreja Católica passava por um processo de reformulação institucional, oficializado através do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Instaurado quase um século após a realização do Concílio Vaticano I (1870), o qual proclamou a infalibilidade do Papa e reafirmou elementos dogmáticos da fé católica contra o materialismo e racionalismo, a realização do Concílio Vaticano II ganhou espaço em mídias de caráter internacional, nacional e local. Inaugurado pelo Papa João XXIII em 11 de outubro de 1962, com o objetivo declarado de renovação pastoral, o Concílio foi alvo de críticas e desavenças dentro da própria Igreja. Incertezas sobre os procedimentos e as agendas de discussão geraram tentativas de sabotagem na organização e posicionamentos preocupados como o do Cardeal Montini (Milão) que, alarmado, comentou: "Esse santo homem não percebe que está mexendo em um vespeiro" (Duffy, 1998: 271), ou o do Cardeal Lercaro (Bologna) que qualificou o anúncio do Concílio como sinal de imprudência e inexperiência (Souza, 2004, pp. 17-68). Reações adversas como a consternação ou o entusiasmo antecedem o ano de 1962 uma vez que o anúncio do Concílio foi feito três anos antes, em 1959. Ao convocar as reuniões conciliares, o papa João XXIII ressaltou a necessidade de renovar a Igreja Católica, tanto em sua estrutura como em sua função pastoral. Tal necessidade não foi, certamente, fruto apenas de sua vontade, mas da forma como a Igreja se posicionava perante a sociedade de então.

O Concílio Vaticano II apresentava-se, portanto, com o objetivo de renovar a Igreja enquanto instituição, com o objetivo de torná-la presente. A contemplação e a noção de *fuga mundi,* que implicava em uma separação do mundo na busca pela santidade, característica daqueles e daquelas que optavam pela vida religiosa, deveria ser repensada, afinal a Igreja, a partir de então, direcionou sua atuação para junto da sociedade, do “Povo de Deus”.

Em termos pastorais e eclesiológicos, o Concílio Vaticano II apresenta algumas ideias/necessidades-chave para um reposicionamento da Igreja como instituição nos chamados tempos modernos. Uma delas é o *aggiornamento*. Esta noção, compreendida literalmente como atualização e renovação, propunha a inserção da Igreja no mundo moderno, abrindo-se às exigências deste e trabalhando em prol da construção de uma nova cristandade. Para tanto, a Igreja, através do CVII, precisou abrir-se à dimensão das realidades temporais, da política, do social, e da cultura (Lorscheider, 2005: 45). Neste sentido, a atuação de padres e freiras ganhou fundamental importância uma vez que seriam eles e elas, através de suas obras, os anunciadores principais das mudanças e os responsáveis por propagar tais ideias de transformação. Com este objetivo anunciado, algumas modificações foram implementadas também à vida religiosa, afinal acreditava-se que barreiras deveriam ser transpostas. As possibilidades de abandono gradual do hábito religioso e da batina assim como a vida em inserção foram sugeridas com esse propósito.

Este, todavia, transcendeu a premissa de aproximação entre religiosos e fiéis, ganhando outros contornos, nem sempre desejados pela hierarquia da Igreja Católica. Como exemplo citamos um efetivo engajamento social e especialmente político, por parte de religiosos e religiosas, ao longo dos anos 1960, 1970 e início da década de 1980. Tais engajamentos coincidem, em grande parte, com a emergência e desenvolvimento da Teologia da Libertação[5] e eram incitados tanto por situações de pobreza ou mesmo miserabilidade que atingia os países da América Latina, dentre os quais o Brasil, quanto pelas ditaduras militares que se instauravam nos mesmos espaços, através de práticas repressoras e excessivamente violentas. É neste contexto que situamos a vida religiosa feminina. Não abordaremos a vida

[5] A respeito da Teologia da Libertação algumas considerações fazem-se necessárias na medida em que os pressupostos desta teologia fundamentavam, muitas vezes, o engajamento e as opções de religiosos e religiosas em relação às questões políticas e sociais do período estudado. Ao pensarmos o processo de recepção e mesmo da tentativa de aplicação no Brasil das ideias que foram debatidas durante o concílio Vaticano II não podemos esquecer a realização das Conferências Episcopais Latino-Americanas de Medellin, em 1968, e Puebla, em 1979. Ambas foram extremamente significativas no que se refere ao posicionamento adotado por parte do clero latino-americano que assumiu efetivamente a "opção preferencial pelos pobres" - um dos motes principais da Teologia da Libertação. Na América Latina, em torno desta teologia, articularam-se as formas mais explícitas da divergência entre religiosos no que se refere ao papel e atuação da Igreja. Importante salientar que a Teologia da Libertação não é resultado do Vaticano II, afinal caminha dentro de uma outra proposta teológica. Apresenta-se não como renovadora, mas libertadora e nesse sentido, revolucionária. Leonardo Boff procurando definir a Teologia da Libertação qualifica-a como sendo "o reflexo de uma práxis anterior e uma reflexão sobre essa mesma práxis". Respaldada pela análise da situação social latino-americana, ela propunha-se a ser uma teologia libertada dos moldes europeus e enquadrada a uma nova situação. Uma teologia pé no chão, como definiu Clodovis Boff ou uma "teologia da enxada" nas palavras de José Comblin. Inspirada na idéia do êxodo Bíblico, da luta de um povo escravizado por sua libertação, tal teologia era antes uma reflexão religiosa e espiritual que um discurso social e político, no entanto as preocupações sócio-políticas estão presentes e são fundantes dessa nova teologia. Cf. Para uma discussão detalhada sobre a Teologia da Libertação conferir: Guerra dos Deuses: religião e política a América Latina, de Michael Lowy; Teologia da Libertação, de Gustavo Gutierrez e Igreja, Carisma e Poder, de Leonardo Boff.

religiosa feminina de uma forma global, mas a vida religiosa feminina ativa, por evidenciar, cremos, a percepção de opções e práticas políticas e sociais.[6]

Entre as formas de atuação possibilitadas situamos justamente a vida em inserção que, de forma genérica, consistia em deixar os conventos e viver em pequenas comunidades, em contato direto com o povo. Essa proposta, porém, não obteve aceitação unânime ou absolutamente pacífica.

Apesar das desavenças, um considerável número de religiosas assumiu a vida inserida e o trabalho em comunidades. Segundo Maria José Rosado Nunes (1997), referindo-se às CEBs, "as religiosas foram não somente as mais numerosas (...), mas também, a qualquer outro fator que se possa compará-las, as mais eficazes no estabelecimento de comunidades nos bairros pobres das cidades"(p. 504). Essa nova forma de vivenciar a vida religiosa, através da atuação nas pequenas comunidades inseridas e nas CEBs, tornaram muito mais nítidas as desigualdades sociais, de classe e gênero. Nesse sentido, iniciaram-se trabalhos de conscientização no interior dessas comunidades. Marili Bassini (2007), em trabalho sobre a atuação de mulheres nas CEBs, indica que estas tiveram participação destacada nos movimentos sociais de base, como participantes da luta contra a ditadura e pela abertura política no Brasil (pp. 1-23) A proximidade com os problemas concernentes às classes populares fez com que algumas irmãs assumissem como seus os mesmos problemas. Dessa forma, a tensão política e social dos anos de ditadura não passou despercebidas. Segundo Michael Lowy (2000), "um setor significativo da Igreja – tanto fiéis, como clero – na América Latina, mudou de posição na área de lutas sociais, passando, com seus recursos materiais e espirituais, para o lado dos pobres e de sua luta por uma sociedade nova" (p. 12).

CONSIDERAÇÕES SOBRE GÊNERO E RESISTÊNCIA

Resistir é ação. É verbo. Como tal, pode ser conjugado das mais diferentes maneiras. Segundo Olívia Joffily (2005), estas formas de resistência podem ser constatadas no apoio aos entes queridos, na participação direta em estruturas partidárias, na luta armada, nas dores da tortura e na solidão do exílio (p. 97). Em estudo basilar sobre a vida religiosa nos meios populares, Maria José Rosado Nunes (1985) afirma que "limites sócio-culturais sofridos pela

[6] Por vida religiosa feminina ativa estaremos aqui compreendendo tanto as religiosas tradicionais de vida ativa, cuja atuação ocorre em colégios, hospitais, pastorais, usando ou não o hábito religioso e sem uma atuação necessária nos meios populares, quanto as religiosas inseridas, cuja atuação ocorre em meios populares e periferias. Tal nomeação se dá normalmente em função da natureza de suas atuações.

mulher religiosa na Igreja e na sociedade (...) impediram que as freiras tivessem uma participação política consciente nos acontecimentos vividos no país a partir de 1964"(p. 102). Entretanto, o mesmo estudo apresenta uma série de depoimentos, nos quais religiosas falam explicitamente da não separação entre política e fé, da necessidade de se opor à miséria, fome, salários baixos, da repressão e da participação em projetos democráticos que rejeitem estruturas postas (pp. 173 – 175). Nesse sentido perguntamos: não seriam esses projetos também uma forma de resistir?

Se tomarmos a resistência às ditaduras apenas em termos de luta armada, talvez a utilização do termo pareça imprópria, no entanto as especificidades da condição institucional das religiosas e de suas respectivas ações remetem-nos a diferentes interpretações da ideia de resistência. Tal perspectiva é inspirada pela vasta produção historiográfica francesa a respeito da resistência civil sob o governo colaboracionista de Vichy, na França, durante a Segunda Guerra. A necessidade de se discutir o conceito surgiu da compreensão de resistência como um fenômeno excepcional que toca não apenas as condutas individuais e coletivas, mas todo o funcionamento de um corpo social. Nesse sentido, a resistência passa a ser pensada como reveladora de forças, tensões e fraturas na sociedade. Jacqueline Saincliver (1997) chama a atenção para as dificuldades de se trabalhar o conceito de resistência por considerá-lo um fenômeno movediço e cambiante, sempre em busca de adaptação e que, por este motivo, deve-se sempre considerar os objetivos das resistências, os quais nascem das identidades de seus membros e estão ligados a objetivos políticos e sociais (pp. 93-108). Na mesma linha que Saincliver, François Marcot (1997) ressalta que, do ponto de vista dos atores, devemos interrogar as intenções que impelem alguém a resistir, compreendendo que tais intenções se referem a valores, objetivos e estratégias (pp. 129-146).

Esta pluralidade das possibilidades de resistências, que observamos na França e no Brasil, por exemplo, podem ser pensadas também a partir de Michel Foucault (1988) pois "onde há poder há resistência" e estas se dão no plural, afinal "pontos de resistência estão presentes em toda a rede de poder" (p. 91). A resistência acaba, dessa forma, por possibilitar as relações de poder, do contrário seriam relações de obediência. Se pensarmos o poder de forma difusa e relacional, estabelecido através de vetores verticalizados, as resistências podem, então, assumir novas facetas.

Além de pensar a vida religiosa feminina no Brasil sob as lentes da resistência, destacamos que a categoria de gênero é definidora das reflexões aqui apresentadas. A adoção desta categoria justifica-se porque, segundo Joana Maria Pedro e Rachel Soihet (2007) a respeito do trabalho fundante de Joan Scott:

> ‘gênero’ dá ênfase ao caráter fundamentalmente social, cultural, das distinções baseadas no sexo, afastando o fantasma da naturalização; dá precisão à idéia de assimetria e de hierarquia nas relações entre homens e mulheres, incorporando a dimensão das relações de poder; dá relevo ao aspecto relacional entre as mulheres e os homens, ou seja, de que nenhuma compreensão de qualquer um dos dois poderia existir através de um estudo que os considerasse totalmente em separado, aspecto essencial para "descobrir a amplitude dos papéis sexuais e do simbolismo sexual nas várias sociedades e épocas, achar qual o seu sentido e como funcionavam para manter a ordem social e para mudá-la". Estas foram algumas de suas contribuições. Acresce-se a significação, emprestada por esses estudos, à articulação do gênero com a classe e a raça/etnia. Interesse indicativo não apenas do compromisso com a inclusão da fala dos oprimidos, mas também da convicção de que as desigualdades de poder se organizam, no mínimo, conforme esses três eixos. (p. 288)

Neste sentido, no que concerne à vida religiosa feminina, vale lembrar que mesmo proferindo os votos perpétuos a irmã não é ordenada como um padre e não está apta a ministrar os sacramentos. Não participa de sínodos e das definições mais significativas dentro da Igreja. Seus espaços de atuação, em nome dessa instituição, que restringe sua participação de forma veemente, estão relacionados à ação pastoral, em comunidades de base, escolas, asilos e hospitais.

A participação das mulheres no mundo eclesiástico foi consistentemente discutida por Uta Ranke-Heinemann em seu trabalho "Eunucos pelo Reino de Deus″. Para Ranke-Heinemann (1999), "a história do cristianismo é quase a história de como as mulheres foram silenciadas e privadas de seus direitos" (p. 140). Através da análise de textos bíblicos, cartas e encíclicas papais, a autora discorre sobre a incoerência dos posicionamentos católicos a respeito da mulher e da sexualidade feminina respaldados nestes textos, igualmente incoerentes. Ela demonstra, ao longo do trabalho referido, como a mulher, a princípio, participava ativamente das atividades da Igreja exercendo até mesmo a função de pregadoras durante a liturgia, tal qual os homens. Aos poucos a mulher pregadora foi desaparecendo do cenário eclesiástico, sendo restrita cada vez mais aos espaços domiciliares e aos cuidados relativos a este, através do argumento de que “fazer das mulheres sacerdotisas seria um erro

de impiedade pagã" (p. 145), afinal, dentre várias mulheres possíveis, os doze apóstolos foram escolhidos apenas entre homens. Dessa forma, ao analisarmos aspectos da vida religiosa feminina no Brasil, concordamos com Maria José Rosado Nunes (1985) na afirmação de que a vida consagrada não pode ser analisada fora do contexto social e eclesial em que se realiza (pp. 15-23). Ao avaliar os impactos do feminismo nos estudos de religião, é também Rosado Nunes (2001) que indica a possibilidade de "se interrogar as religiões do ponto de vista das relações sociais entre os sexos, ou do gênero" (p.90), acrescentando como uma das questões fundamentais para o campo de estudo das religiões a "compreensão da maneira pela qual atividades simbólicas - crenças, ritos e discursos religiosos - que parecem escapar à diferenciação sexual, são, na verdade, moldadas por ela" (p. 90).

Na medida em que afirmamos que, apesar de pouco conhecidas, um considerável número de freiras atuou efetivamente na contestação à ditadura militar, ou à aspectos resultantes desta, criando possibilidades de resistência a partir de suas condições institucionais, recorremos a categoria de gênero, proposta pelo texto seminal de Joan Scott como respaldo teórico. Esta categoria remete à ideia de que as formas de se compreender aquilo que é considerado característico do masculino e do feminino possui historicidade, assim, o gênero pode ser compreendido como um elemento constitutivo das relações sociais. Uma vez que sua definição envolve diferentes símbolos, conceitos, normas, políticas e instituições, é nela que nos amparamos para analisar seus efeitos nas relações sociais. No caso das freiras, o espaço que (não) ocupam na Igreja Católica pode ser compreendido através de relações de gênero, uma vez que o "ser mulher" foi diversas vezes utilizado como justificativa para recorrentes exclusões e atribuições. Acreditamos então, assim como a teóloga Ivone Gebara (2005), que o gênero está relacionado às instituições, estruturas e práticas que pautam nossas relações sociais e de poder (p. 99). A respeito da utilização da categoria de gênero no estudo das religiões, Ana Maria Bidegain (1996) afirma que:

> [...] a incorporação da categoria de gênero, cruzada com as de classe e etnia, não só é útil para a elaboração da história das religiões, é também uma chave essencial para a compreensão da história invisível das mulheres nas religiões e suas relações com todas as formas de estruturação do poder. (p. 28)

Ao falarmos sobre as freiras, devemos considerar estes aspectos interseccionais, afinal, ainda que assumam uma vida devota e consagrada à Igreja, suas identificações de gênero, classe e etnia acabam por pautar suas ações e posições em uma Igreja que passava

por transformações. Podemos perceber que, ao mesmo tempo em que as modificações sugeridas pela instituição traziam conflitos e, portanto, implicavam em resistências (por parte daquelas que aderiram às mudanças e por parte das que recusaram), o contexto político-social impunha outras. A resistência prevê a criação de uma nova relação consigo, portanto, os hábitos da resistência não se referiam unicamente ao regime de exceção e ao recrudescimento da ditadura militar, mas também a como ser freira, aos sentidos atribuídos à vida religiosa feminina neste momento particular.

FORMAS DE RESISTÊNCIA NA VIDA RELIGIOSA FEMININA ATIVA

Ao buscarmos atentar às formas da participação das religiosas em movimentos de resistência e/ou oposição a ditadura militar no Brasil, é importante ressaltar que não é possível analisar esta participação de forma homogênea. Tal qual acontecera com padres e bispos, algumas delas envolveram-se diretamente, outras foram envolvidos por seus pares e outras ainda, pelos mais diferentes motivos, resolveram manter posicionamentos contrários aos praticados pela Igreja progressista. Mesmo que através da Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) a Igreja brasileira tenha se posicionado contrária aos excessos do regime militar, isto não quer dizer que todas as religiosas concordaram com tal posicionamento ou mesmo trabalharam em nome dele. Engajamentos conscientes e politicamente marcados dividem espaços com ações motivadas por razões sociais, de solidariedade e, obviamente, de cunho religioso. Existiam também aquelas que preferiam não se envolver, por considerar que política não é um assunto concernente às religiosas ou ainda aquelas que não estavam de acordo com as mudanças pelas quais a vida religiosa feminina era atravessada, em termos políticos, sociais e teológicos. Acreditamos que, em um primeiro momento, é importante admitir que as mulheres também foram interpeladas e fizeram escolhas. Tais escolhas eram transpassadas por ponderações ligadas a opções pessoais, formação familiar, vinculação institucional, e, fundamentalmente, questões de gênero. O peso secular da instituição, por exemplo, era diferente para padres e freiras. A possibilidade da fala diferia também. Ainda assim, conforme veremos a seguir, as religiosas encontraram seus espaços.

Foi através dos jornais e revistas publicados no Brasil durante os anos de 1960 e 1970, que percebemos os primeiros indícios de que a atuação de freiras em movimentos político-sociais transcendeu as quantificações oficiais e algumas noções por vezes

cristalizadas a respeito das possibilidades de relação entre freiras e política[7]. Além dos jornais, os processos disponibilizados pelo projeto Memórias Reveladas[8] colocou-nos diante de um universo de ações que vinham sendo cuidadosamente acompanhadas e catalogadas pelos setores de informação vinculados ao governo ditatorial.

Dentre as ações mais expressivas, podemos ressaltar a participação em passeatas e manifestações de apoio aos presos políticos que, particularmente entre 1964 e 1969 ilustraram – inclusive com grandes imagens – páginas de jornais. Nestas, as religiosas apareciam, muitas vezes, lado a lado com os religiosos clamando por justiça em eventos como a Passeata dos 100 mil, realizada em junho de 1968 ou as mobilizações contra a expulsão do padre operário Pierre Vauthier, em 1969 (Cubas, 2018, pp. 121-160).

É importante ressaltar que, ainda que figurem lado a lado nos jornais, a presença dos religiosos não pode ser interpretada pelas mesmas chaves analíticas que a presença das religiosas. A mera presença no espaço público, empunhando faixas e concedendo entrevistas conforma experiências distintas para padres e freiras. Tais experiências foram constituídas, dentre outras questões, por incontornáveis relações de gênero. Tomar a palavra e falar, de forma contestatória, em nome da Igreja, são atos que ganham significados absolutamente distintos, quando exercidos por padres e bispos ou por freiras. A análise da divulgação e visibilidade atribuída a estes atos, da participação de religiosos e religiosas neles, deve, portanto, considerar as relações de gênero em seus exercícios interpretativos.

Ao compreendermos gênero, conforme as preleções de Joan Scott (2012), como um conjunto de regras sociais que tentam organizar as relações de homens e mulheres na sociedade, a atuação das freiras nos parece - hoje - duplamente progressista, na medida em que ganhava destaque não apenas pelo conteúdo de suas reivindicações, mas igualmente pela forma como as realizavam. Nossa leitura é norteada, assim, por alguns questionamentos propostos por Scott, os quais nos convidam a pensar as conexões existentes entre gênero e política e, igualmente, atentar a maneira como as diferenças sexuais foram invocadas distintamente em movimentos políticos e sociais (p. 93). Conforme anteriormente indicado, as questões de gênero são aqui intensificadas pelos sentidos que assumem quando articuladas ao universo religioso católico. Tal percepção é possibilitada, evidentemente, por uma

[7] Reportagens ressaltando a participação efetiva de religiosas no período em questão foram encontradas no Jornal do Brasil, Folha de São Paulo, Correio da Manhã, Diário de Notícias, o Estado de São Paulo e Revista Veja, entre outros.
[8] Centro de Referência das lutas políticas no Brasil no período de 1964 a 1985.

concepção de política que não restringe suas fronteiras à eventos delimitados, mas relaciona-a a conformação de realidades coletivamente construídas. [9]

Além da participação em passeatas e manifestações, encontramos igualmente vários casos de oferecimento de acobertamentos, mesmo quando proibidos, e de publicização de torturas e excessos por parte do governo militar. Nesse sentido, citamos como exemplo o caso de Maria Valéria Rezende em função do fundamental trabalho realizado com as cartas de Frei Betto, escritas durante o período em que este esteve na prisão.

Em 22 de outubro de 2001, a Folha de São Paulo publicou uma reportagem a respeito dos trinta anos de publicação do livro "Nos subterrâneos da História", de autoria de Frei Betto. Este livro, o primeiro do autor, foi publicado em 1971 pela editora Mondadori, na Itália, antes mesmo de ser lançado no Brasil. Rebatizado como "Cartas da Prisão", o livro apresenta uma importância singular na medida em que documenta, através de cartas enviadas para a família, amigos e colegas, o cotidiano da prisão em plena ditadura militar desde o primeiro dia dos cinco anos em que esteve encarcerado, a partir de 1969. O livro, transformado em um verdadeiro manifesto sobre as práticas opressivas do regime ditatorial brasileiro, foi constituído a partir de 400 cartas resgatadas pelo trabalho exaustivo e comprometido de duas freiras. No Brasil o trabalho foi desempenhado por Maria Valeria Rezende[10] e, no exterior, por Linda Bimbi[11]. Segundo Frei Betto (2001): "Eu nem sabia de nada. Foi a maior emoção quando recebi o livro, clandestinamente, no presídio Tiradentes. (...) Eu literalizei a prisão. Só saí bem por isso. O Hélio Pelegrino (psicanalista e escritor) uma vez me disse: Você foi salvo pelas cartas"(p. 8)

Perante o recrudescimento do regime militar e a institucionalização do uso da tortura, as denúncias acabaram tornando-se uma corajosa forma de romper com os elementos de uma "cultura do medo" instaurada, segundo Maria Helena Moreira Alves (2005), a partir da

[9] Reflexões sobre a participação de freiras em passeatas e mobilizações podem ser consultadas no artigo *Hábitos de Luta: freiras, contestação e ditadura militar* a ser publicado na Revista Topoi em 2020. Atualmente no prelo.
[10] Maria Valéria Rezende ingressou na congregação das Cônegas de Santo Agostinho - SP em 1965, dedicando-se a partir de então à educação popular em povoados carentes e mudando-se para o nordeste brasileiro em 1972. Para além da vida religiosa, é conhecida pela sua obra no campo das letras. Entre seus livros podemos citar *Vasto Mundo*, publicado pela editora Beca em 2001, *O Vôo da Guará Vermelha*, pela editora Objetiva em 2005 e *Modos de Apanhar Pássaros a Mão*, também pela editora Objetiva em 2006.
[11] Nascida em 04 de julho de 1925, Linda Bimbi, italiana, chegou ao Brasil em março de 1952, assumindo, em 1958 a direção do Colégio Helena Guerra de Cássia – MG. Em 1959 tornou-se professora de linguística na Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Belo Horizonte e de 1960 a 1968 foi diretora do Colégio Helena Guerra de Belo Horizonte. Entre os anos de 1964 a 1973 viveu um período bastante conturbado em função dos posicionamentos político-sociais das irmãs perante a ditadura instaurada. As irmãs oblatas procuravam trabalhar a educação direcionando-a para o exercício da liberdade e da justiça, sendo, nesse sentido, comumente tolhidas pelo regime militar. Foram vigiadas, perseguidas e algumas, como Linda Bimbi, viram-se obrigadas a retornar para a Itália.

evidência de que "a participação política equiparou-se ao risco real de prisão e consequentemente tortura e coibiu a participação em atividades de oposição comunitária, sindical ou política" (p. 205). O silêncio, o isolamento e a desesperança acabaram configurando-se, de acordo com Moreira Alves, como componentes desta cultura do medo, rompida, corajosamente, através de denúncias que atravessaram os últimos anos da década de 1960 e persistiram ao longo dos anos de 1970. Livros como o de Frei Betto, através da fundamental ação de Maria Valéria Rezende e Linda Bimbi, cumpriam este papel.

Práticas pedagógicas progressistas e engajadas foram outros elementos encontrados que demonstram que as freiras não estavam alheias às ocorrências sócio-políticas do Brasil, durante a segunda metade do século XX. O caso das Missionárias de Jesus Crucificado, em Maceió, é bastante significativo na medida em que seu envolvimento não se restringiu às questões pedagógicas.

A Congregação das Missionárias de Jesus Crucificado foi fundada em 1927, em Campinas (SP). Desde os primeiros anos, a congregação desempenhava atividades diferentes das outras congregações existentes, uma vez que já em fins dos anos de 1920 o uso do hábito religioso não era obrigatório e realizavam atividades apostólicas noturnas (o que era extremamente incomum). Em 1955 foram convidadas por Dom Adelmo Machado a assumir a direção da Escola de Serviço Social Padre Anchieta, em Maceió. Naquele momento as irmãs já contavam certa experiência neste ramo, uma vez que das 24 escolas de serviço social existentes no Brasil, as missionárias administravam oito.

Quando da eclosão do regime militar em 1964, a Escola de Serviço Social Padre Anchieta assumiu uma atitude de oposição, tanto por parte da direção e corpo docente quanto dos estudantes (em sua maioria). A instituição era considerada um centro de diálogo, reuniões e discussões, sendo que, em 1968 sediou um seminário em defesa da legalidade da UNE. Além deste, a escola sediou e promoveu cursos cujos temas versavam sobre socialismo, capitalismo e marxismo. Segundo Maria Jeane dos Santos Alves (2008), a presença de Madre Zelly Perdigão Lopes na direção da escola é de fundamental importância para a definição de posicionamentos contrários ao regime, na medida em que a irmã era considerada pertencente a uma ala progressista dentro da Igreja. Em relação aos objetivos que determinou para o período em que seria responsável pela instituição, incluiu, entre as medidas necessárias para a promoção da escola e do serviço social, discussões pelas reformas de base. Após algumas reformulações curriculares, a escola se apresentava como um espaço pluralista e democrático. Tal alcunha colocou-a sob as lentes do regime militar, como espaço possivelmente subversivo. Segundo o depoimento de um antigo professor da instituição, após a realização

do seminário pela legalização da UNE, várias pessoas foram levadas a delegacia e fichadas como subversivas em função da reunião (p.76). Além de abrir espaço para a realização de seminários e reuniões passíveis de represália, Madre Zelly abrigava, nas dependências da Escola, alunos perseguidos pela polícia e orientava-os, sobre o que deveriam ou não dizer, quando estes eram convocados a depor. Em maio de 2012, Madre Zelly recebeu da Assembléia Legislativa do Estado de Alagoas a Comenda Tavares Bastos, em homenagem aos trabalhos sociais realizados. Durante a cerimônia de entrega, Radjalma Cavalcante, professor da Escola Padre Anchieta durante os anos de ditadura militar, "ressaltou a forte contribuição da religiosa em defesa do movimento estudantil e em favor dos perseguidos políticos pela ditadura militar." (Aqui Acontece, 2012). O padre Manoel Henrique Santana também participou da sessão e teceu comentários sobre a irmã: "A Escola de Serviço Social viveu dias difíceis com o regime militar, sofrendo a repressão contra seus estudantes, que foram presos e torturados e não aconteceu o pior, graças à ação enérgica e corajosa de Irmã Zely (sic), que guardou os seus, escondendo-os e facilitou suas fugas" (Santana, 2012).

Estes casos acima citados exemplificam de forma bastante reduzida as possibilidades de ação por parte das religiosas. É preciso citar também que uma quantidade dificilmente quantificável de mulheres atuava junto aos padres e religiosos nas Comunidades de Base ou institutos de caráter educativo e/ou assistenciais. O exemplo de Ivone Gebara nos ajuda a relativizar tais possibilidades

Ivone Gebara ingressou aos 22 anos de idade na Congregação das irmãs de Nossa Senhora Cônegas de Santo Agostinho. Desde os dezoito anos era estudante de filosofia e lecionava em um colégio, em São Paulo, onde estabeleceu contato com pessoas que marcaram sua vida e trajetória: os dominicanos e a militante Carmem, a quem atribui em parte sua entrada no mundo da política, das leituras marxistas e da militância contra a ditadura militar. Segundo Gebara em entrevista à Margareth Rago (2013) "é com Carmem, no espaço do colégio, que se informava sobre a situação dos presos políticos e da violência política que abalava o país" (p. 85). Em entrevista ao Instituto Humanitas, da UNISINOS (2012), Gebara contou que, certa vez, durante os tempos de ditadura militar: foi detida junto com uma de suas amigas, que era professora de química, mas às duas da manhã a polícia a deixou sair e a amiga ficou detida. Esta amiga pertencia a um grupo político e foi torturada". Além da amiga professora, Gebara conta que quando ingressou na Universidade para estudar filosofia encontrou algumas freiras que estavam bastante vinculadas politicamente e que a partir daí este tipo de trabalho, ao lado de populações carentes, começou a nortear seus planos como possibilidade de vida. Sua militância política e social é potencializada quando, em 1973, é

convidada por Dom Helder Câmara, então arcebispo de Olinda e Recife, para lecionar teologia e filosofia no Instituto de Teologia do Recife, em substituição ao padre Joseph Comblin, um dos expoentes da Teologia da Libertação, expulso do Brasil pela ditadura militar. Ao falar sobre seu deslocamento para o Nordeste, em função das aulas que deveria assumir, Ivone afirma o seguinte:

> E cheguei para dar aula por três meses e fiquei até hoje, o que para mim é muito importante. (...) Então eu fico três meses lá, mas fico apaixonada por Recife. Era a Igreja de lá, os movimentos sociais, a luta contra a ditadura, era aquele ambiente efervescente, e um era preso e a gente ia atrás tentando tirar. Tinha gente que vinha assistir às minhas aulas que você sabia que era da polícia. (Rago, 2013, p. 86).

A relação com Dom Helder Câmara, assim como o trabalho desenvolvido no Instituto teológico e nas comunidades eclesiais fazem de Ivone Gebara um exemplo bastante evidente de religiosa engajada, progressista e combativa. Suas posturas posteriores em relação ao aborto e à emancipação feminina reafirmam tais observações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dito anteriormente, esses casos, apresentados aqui apenas a título de exemplo, omitem muitos outros. Citamos a Irmã Catarina, freira da Congregação de São Francisco de Paula, que trabalhava no hospital militar em Recife e conseguia, através de muita coragem e discrição, enviar mensagens aos familiares dos presos hospitalizados. Curiosa também é a história da irmã Myryan Hansel, das Irmãs da Divina Providência. Apesar de afirmar que não possuía nenhuma proximidade com questões políticas, irmã Myryan foi transferida do município onde dirigia uma escola por conflitos com um político local vinculado à ARENA. Quando questionada sobre sua relação com os partidos locais, responde que "irmã é educada pra isso, pra não se meter em política. Mas eu tinha que me meter um pouco para saber" (Oliveira, 2008, p. 9).

Os órgãos públicos não tardaram em perceber este certo "potencial subversivo" nas religiosas e isto pode ser constatado através dos documentos e processos gerados pelas polícias políticas. Nestes, encontramos referências à freiras cujos passos eram acompanhados com bastante proximidade. Tal afirmativa pode ser rapidamente confirmada através de uma consulta, mesmo superficial, ao banco de dados do projeto Memórias Reveladas. Neste, em

pesquisa simples a partir do termo de busca "freira", encontramos 50 citações nominais, além da referência a processos e instituições que, de alguma forma, incluíram religiosas nos arquivos policiais. Apenas a título de ilustração, apresentamos as referências seguintes: Em 1972, de acordo com o processo 0.0037 encaminhado pelo Centro de Informações do Departamento de Polícia Federal, o padre Vicente Torres Mourão, da paróquia de Independência (CE) era denunciado por atividades nitidamente subversivas. Ao lado dele, segundo o processo, atuavam as freiras Divane Sampaio Siedra, Maria Alice de Oliveira e Maria Aldamir de Almeida. No mesmo ano, de acordo com o processo DSI/MJ 00.307, as atividades de padres e freiras belgas, entre as quais, Thereza Alberte, Mathilde Antoniette, Cecília Pranger e Francisca eram relacionadas às "pregações subversivas" do diácono Hélio Paulo Coimbra. Em 1975, as irmãs Maria de Lourdes Andrade e Ieda Cardoso chamavam a atenção de órgão policiais em função de seus envolvimentos em obras sociais sacramentinas. Um prontuário polícial do mesmo ano, produzido pelo Serviço Estadual de Informação, da Secretaria de Segurança Pública do Estado do Sergipe, referencia um encontro de jovens onde ocorreram pregações de caráter subversivo, sob a coordenação de estudantes, professores e freiras. Em 1978 são documentadas referências a Sofia Dias Batista, que aparecia como freira, agente de pastoral e infiltrada (sic).

Conforme afirmamos ao longo deste texto, quando nos referimos às religiosas, não temos a pretensão de falar em nome de todas, na medida em que é necessário considerar a imensa pluralidade que caracteriza as mulheres que assumem este modelo de vida. A categoria de gênero, neste sentido, é de fundamental importância pois possibilita um olhar mais apurado justamente para estas especificidades. Não encontraríamos, de fato, ações de resistência e oposição por parte de freiras se olhássemos apenas para os mesmos espaços ocupados por bispos e padres. As religiosas não ocuparam os púlpitos, não declararam publicamente e institucionalmente oposição ao governo. Isso não quer dizer, porém, que estavam alheias ao que acontecia no país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alves, M. H. M. (2005). *Estado e oposição no Brasil 1964-1984*. Edusc.

Alves, M. J. S. (2008). *Mulheres contra o Arbítrio: As Missionárias de Jesus Crucificado e a Escola de Serviço Social Padre Anchieta em Maceió em Tempos de AI5.* Universidade Católica de Pernambuco.

Alves, M. M. (1979). *A Igreja e a política no Brasil.* Editora Brasiliense.

Aqui Acontece. (14 de maio de 2012). Madre Zely recebe a Comenda Tavares Bastos. Recuperado de http://aquiacontece.com.br/noticia/2012/05/14/assembleia-madre-zely-recebe-a-comenda-tavares-bastos

Arns, P. E. (1985). *Brasil Nunca Mais*. Vozes.

Azevedo, D. (2004). A Igreja católica e seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados 18*(52), 109-119.

Bassini, M. (2007). Entre discursos e representações: Uma leitura da participação religiosa das mulheres nas comunidades eclesiais de base no Brasil, 1960-1980. *Revista Aulas 4*, 1-23.

Bidegain, A. M. (1996). *Mulheres: Autonomia e Controle na América Latina.* São Paulo. Vozes/Cehila.

Duffy, E. (1998). *Santos e Pecadores*. Cosac & Naify.

Fico, C. (2004). Versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. *Revista Brasileira de História.* São Paulo *24*(47), 29-60.

Folha de São Paulo. (22 de outubro de 2001). Frei Betto: trinta anos em cinco momentos. *FOLHA DE SÃO PAULO*, Ilustrada, p. 8.

Foucault, M. (1988). *História da Sexualidade: A vontade de saber.* Graal.

Gascho, M. L. (1998). *Catequistas Franciscanas: uma antecipação do aggiornamento em Santa Catarina (1915-1965)*. [Tesis de maestría inédita.] Universidade Federal de Santa Catarina.

Gebara, I. (2005). Corporeidade e gênero. uma perspectiva ecofeminista. En Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, *Corporeidade e teologia* (pp 99-123). Paulinas.

Gomes, P. C. (2014). *Os bispos católicos e a ditadura militar brasileira: a visão da espionagem*. Record.

Gutierrez, G. (1986). *Teologia da Libertação*. Vozes.

Instituto Humanitas. (2012). *Uma clara opção pelos direitos das mulheres: Entrevista com Ivone Gebara.* Recuperado de http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511796.

Joffily, O. R. (2005). *Esperança Equilibrista: Resistência feminina a ditadura militar no Brasil (1964-1985)*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Lorscheider, A. (2005). Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II. En Beozzo, J., *Vaticano II: 40 anos depois*. Paulus.

Lowy, M. (2000). *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Vozes.

Mainwaring, S. (2004). *A Igreja Católica e a política no Brasil* (1916-19850). Brasiliense.

Marcot. F. (1997). La Résistance das ses lieux et milieux: des relations d'interdépendance. *Le Cahiers de l'IHTP: La Résistance et les Français: nouvelles approches 37*, 129 – 146).

Nunes, M. J. R. (1985). *Vida Religiosa nos Meios Populares.* Vozes.

Nunes, M. J. R. (1997). Freiras no Brasil. En Del Priore, M., *História das Mulheres no Brasil* (pp. 482-509). Contexto.

Nunes, M. J. R. (2001). O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu 16*, 79-96.

Oliveira, C. E. (2008). A ação das irmãs da Divina Providência na direção de grupos escolares em região de colonização recente em Mato Grosso (1968 - 1978). *Anais do V Congresso Brasileiro de História da Educação da SBHE*. UFS.

Rago, M. (2013). *A aventura de contar-se: feminismos, escritas de si e invenções da subjetividade.* Editora da Unicamp.

Ranke-Heinemann, U. (1999). *Eunucos pelo Reino de Deus*. Rosa dos tempos.

Saincliver, J. (1997). Sens et formes de la Résistance française. *Le Cahiers de l'IHTP: La Résistance et les Français: nouvelles approches 37*, 93-108.

Santana, M. H. (2012). Irmã Zely. *O Pescador: Jornal de divulgação da Paróquia São Pedro Apóstolo.* Recuperado de http://www.gw3mn.com.br/site/index.php/o-pescador-n-46

Scott, J. (2012). *De l´utilité du genre*. Fauard.

Serbin, K. (2001). *Diálogos na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura.* São Companhia das Letras.

Soihet, R. e Pedro, J. M. (2007). A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. *Revista Brasileira de História 27*(54), 281-300. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102 01882007000200015&lng=en&nrm=iso>

Souza, N. (2004). Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. En Lopes, P. S. y Gonçalves, V. I. B., *Concílio Vaticano II: análises e prospectivas* (pp.17-68). Paulinas.

ESPACIO-TIEMPO EN LA EXISTENCIA DE ALICE DOMON

Diana Viñoles
Universidad Nacional de Tierra del Fuego,
Antártida e Islas del Atlántico Sur

INTRODUCCIÓN

> "Para que los legítimos derechos humanos sean respetados y la voz de los creyentes sea adecuadamente escuchada son necesarios contrapesos intraeclesiales verdaderamente eficaces. No hay argumento teológico que pueda excusar a la Iglesia de asumir algunas de las adquisiciones humanistas de nuestra época en relación a las instituciones, y en particular, a la imprescindible limitación de poder. […] Este aprendizaje en nuestras sociedades ha costado sufrimiento y vidas humanas" (Schickendantz, 2005, pp. 157-159).

¿La van a canonizar a Alice Domon?[1] Es la pregunta que, en algunas ocasiones, recibe la autora de estas líneas cuando expone la clara trayectoria de la H. Caty (así llamada en la vida religiosa) por su coherencia con los valores del Evangelio. Esta nos indica que hay que fijar la mirada también en el mundo femenino que, desde la base de instituciones jerárquicas, ocupó los vacíos que una política de terror produjo, ya que el contexto de su vida fue el de la última dictadura cívico-militar. La hipótesis-guía de este trabajo se refiere a la relación entre las diferentes concepciones del espacio y del tiempo del terrorismo de Estado y de la vida religiosa apostólica inserta entre los/as pobres. Nos preguntamos, por un lado, si es posible la pretensión de convertirse en un poder absoluto en medio de la historia humana. Por otro, si es viable la Presencia de lo definitivo transcurriendo en el cambio incesante de la vida. Precisamente, la caracterización de la vida religiosa como escatología presente se plasmará en la historia de Alice Domon (1937-1977), hermana de las Misiones Extranjeras, inserta en medios populares de la Argentina. ¿Qué espacio-tiempo vivió Alice en Argentina y especialmente en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) al final de su vida? Y en la actualidad, ¿qué espacio-tiempo viven la institución eclesial o el Estado, considerados como la materialidad de opciones ético-políticas, cuando hacen memoria de esta biografía? ¿La

[1] Uki Goñi, en *El infiltrado*, dice que el suyo "es un libro sobre la descomunal pero muy humana misión que venían realizando los doce mártires de la vida entre quienes Astiz se infiltró y cuyo destino final de muerte él no puede haber ignorado. Son estas personas las verdaderas autoras del relato reconstruido. Desearía aquí pronunciar sus nombres: Santa Alicia, Santa Leonilda, Santa Azucena, Santa Teresa, Santa Mary, Santa Ángela, Santa Patricia, Santa Raquel, San Gabriel, San Remo, San Julio y el camarada Horacio" (Goñi, 2018, p. 25).

engullen dentro de sus propios paradigmas sin que los altere? ¿La rodean y aíslan para que no contagie a otros y otras?

La metodología seguida es la de una topología que investiga cómo la H. Caty vivió la pertenencia a un espacio institucional. Más aún, se pregunta cómo acompañó la institución eclesial la opción preferencial por los pobres de Alice Domon.

Expresamos como hipótesis inicial que las religiosas insertas en el pueblo pobre pueden ser consideradas como un lugar hermenéutico de la filosofía y la teología de la liberación en América Latina y el Caribe. Sus convicciones, prácticas y reflexiones cruzan fronteras dentro y fuera de la Iglesia, especialmente hacia lo popular y pobre, entendido como criterio de verdad y acción, y no solamente como cliché para campamentos vocacionales. Opción preferencial por los pobres vivida en la cotidianidad, hasta cuando implica conflicto[2] y ruptura con los poderosos de turno. Cuando para seguir la opción por los pobres hay que cruzar fronteras y atravesar territorios desconocidos, esta radicalidad, paradójicamente, implica en algunos casos, como el que nos ocupa, el seguimiento de Cristo cruzando los límites de la institución, ya que el afuera institucional permite otras posibilidades y una visión más completa. Más allá de las fronteras no comienza el abismo sino que resurge y retoma la palabra Aquel en quien vivimos, nos movemos y existimos (cf. Hechos de los Apóstoles 17, 28).

EL ESPACIO-TIEMPO DE ALICE DOMON

El camino de Alicia Ana María Juana Domon comenzó con su nacimiento el 23 de septiembre de 1937 en la localidad de Charquemont, Francia. A los diecinueve años ingresó a la congregación de las Hermanas de las Misiones Extranjeras. Del carisma de su congregación le atrajo especialmente ese "hacerse todo a todos" del que habla un texto bíblico[3]. En 1949 había llegado el primer grupo de este Instituto francés a la Argentina, acompañado por la cofundadora María Dolores Salazar. Temporalmente residieron en una clínica de la provincia

[2] "Muchas veces la misión queda encorsetada o se vive con tensión, porque se está en un cruce horario: mirando a la vez el reloj de la gente y el del convento. La misión está en función, no de las necesidades que surgen –muchas veces imprevisibles, sobre todo en el mundo de la exclusión y la marginación y, por supuesto, también en el de la educación formal y en otros ámbitos apostólicos– sino en función de un supuesto orden que, por asegurarlo, da la impresión –falsa– de que la vida de comunidad funciona en armonía. […] Sigo sin entender por qué en muchos ambientes se sigue considerando que supone más fidelidad al Señor y a la vida de seguimiento la observancia de un horario de la antigüedad tardía que el vivir al ritmo de nuestro mundo" (Catalá, 2004, p. 41).

[3] "Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos" (1 Corintios 9,22).

de Córdoba y luego fueron al destino asignado: un leprosario de Fidanza, Paraná, provincia de Entre Ríos, mientras que otras hermanas trabajaron en el Hospital Militar de Curuzú Cuatiá, de la provincia de Corrientes. Hurlingham fue el primer destino del conurbano bonaerense, allí se alojaron con las Damas Vicentinas, junto a la parroquia Sagrado Corazón. El primer envío misionero de la congregación fue a la India (1937), y a partir de ahí a China, Hong Kong, Japón, Malasia y Madagascar. En la República Argentina se instalaron en la recién creada Diócesis de Morón, trabajando en la Casa de la Catequesis, adyacente a la Curia Diocesana. Además, en la Casa de la Caridad funcionaban consultorios médicos y jurídicos gratuitos, una farmacia, una ropería, una sede de Alcohólicos Anónimos, una bolsa de trabajo, una guardería infantil y la Escuela Diocesana de Servicio Social, cuya primera directora fue la H. Elenita Capdevielle. Desde allí visitaban los barrios Patagones, San José y San Francisco, en Morón Sur, donde utilizaban tranvías en desuso como aulas para la catequesis. A este lugar, en 1967, la H. Thérese Logerot envió como misionera a Alice Domon. Poco tiempo después, con una hermana de su comunidad, Monserrat Bertrand, sintió la necesidad de insertarse en el sur de Buenos Aires, en un barrio popular llamado Villa Lugano[4]. Este acontecimiento cambió su percepción del tiempo y del espacio. La vida religiosa suele seguir los ritmos temporales naturales del despertar y el atardecer, para la alabanza, el recogimiento y la acción de gracias. Sin embargo, si el reloj de los prójimos más vulnerables es el que rige la vida de las mujeres consagradas, esto se altera. A cualquier hora hay gritos, golpes a la puerta, enfermedades, muertes, urgencias o requisas policiales. El orden y la paz que se buscan en el recogimiento son reemplazados en la vida religiosa inserta por otro parámetro, el de la fidelidad a las situaciones humanas de aquellos y aquellas con quienes se comparte la existencia. Riesgo y ganancia. Riesgo de perderse en las urgencias, ganancia de sentir multiplicadas las alegrías, los logros, las victorias, las esperanzas y las fiestas compartidas.

[4] "La experiencia de inserción que las acercó al mundo de los pobres significó una ruptura radical no sólo con su medio social original, sino con el modelo pastoral tradicional, lo que les permitió una verdadera inculturación para poder desarrollar la misión y acompañar el proceso de búsqueda de liberación personal y colectiva. La teología feminista latinoamericana y la lectura popular de la Biblia se han nutrido ampliamente de su experiencia y de su nueva conciencia social. De igual manera los movimientos sociales y de mujeres en cada rincón del continente han contado con su apoyo. Ellas abrieron su corazón al mundo de los pobres y con una enorme generosidad dejaron de considerarlos objetos de sus obras de caridad para convertirlos en sujetos de su propia historia. Los esfuerzos realizados por ellas mismas para preservar su historia y por muchas mujeres que han reconocido su presencia y están contando la experiencia de las mujeres consagradas y reflexionando sobre ella harán muy difícil que su presencia en la Iglesia y en su historia se siga tergiversando, silenciando, ocultando y marginando. La Iglesia, pueblo de Dios, sabe muy bien por qué el mensaje del Concilio fue recibido por las religiosas como un viento huracanado que transformó sus vidas de raíz, una verdadera revolución cristiana vivida en el seno de las congregaciones religiosas femeninas" (Bidegain 2009, p. 152).

Por ello, urge reflexionar sobre las diversas configuraciones del espacio-tiempo que conviven o se enfrentan en el interior de las estructuras de la vida consagrada. Por ejemplo, el jesuita Toni Catalá (2004) se pregunta cómo es posible, para la vida religiosa apostólica, vivir en el siglo XXI articulando la espacio-temporalidad comunitaria con esquemas de la antigüedad tardía: "La fidelidad al ritmo cotidiano asegura una estabilidad emocional que nos salvaguarda de la amenaza del caos. ¿Tiene que ser esta fidelidad la de la vida religiosa apostólica? Evidentemente, no" (Catalá, 2004, p. 39).

Reconectarse con los ritmos de la naturaleza es un camino genuino de espiritualidad, no obstante, el tiempo que viven los/as empobrecidos/as no es el de la regularidad, porque están obligados a enfrentarse con lo imprevisible y a sentir alterado, por saltos, el ritmo regular de la existencia. Por ello, tanto el tiempo como el espacio de las religiosas insertas en medios populares se ve modificado por esta alteración, al vivir en comunidades pequeñas en zonas empobrecidas o ámbitos rurales, cambiando la clausura por la disponibilidad y cercanía. Nos parece un claro signo contracultural de la concepción capitalista del tiempo, quien verdaderamente niega los ritmos de la naturaleza al reemplazarlos por la ilusión del progreso al infinito y ocupa avaramente todos los espacios imponiendo una producción y un consumismo sin límites. Lejos de esto, siguiendo una cartografía del ir "hacia donde no está la Iglesia", según lo más genuino del carisma congregacional, Caty se hizo una campesina más en una zona tabacalera de la provincia de Corrientes. Durante esta misión, en 1975, volvió a Francia para participar de un Capítulo religioso como representante de las hermanas de Argentina; al término de este, dio un paso más en el acercamiento a sus prójimos más vulnerables: decidió desvincularse jurídicamente de la congregación, para compartir realmente la suerte de aquellos con quienes vivía, mientras la situación política en la Argentina comenzaba a recorrer el camino del terrorismo de Estado. Fue entonces cuando algunos jóvenes que trabajaban con ella en las Ligas Agrarias[5] fueron secuestrados por el gobierno. Para ayudar a sus familias en los reclamos, Domon viajó desde Corrientes a Buenos Aires, a mediados del año 1977, y allí conoció y apoyó a las luego llamadas Madres de Plaza de Mayo. En esos meses, escribe a su hermana menor, Gaby, refiriéndose a dos actividades apostólicas que llevaba a cabo en Buenos Aires: el acompañamiento a personas en situación de prostitución y la pastoral con los familiares de secuestrados por el terrorismo de Estado. Especialmente en estos últimos Alice Domon reconoce a Cristo en su hoy y le dice *fiat*:

[5] "El Movimiento Rural fue el convocante de la Asamblea de enero de 1972 que dio nacimiento a las Ligas Agrarias Correntinas" (Gauto 2014, p. 100).

> Siento más de cerca la situación de las familias destruidas por la represión. En este momento empezamos a pensar en una pastoral de conjunto para este sector del pueblo. Allí, me siento con más posibilidades de participar, descubrir y ayudar a las personas para que descubran lo que el Señor les dice en este momento, en la situación que sufren hoy. ¿Cómo ayudarlos a interpretar la pasión que se vive con la separación forzosa de un ser querido, con tantas otras familias? Hay sacerdotes, hermanas, laicos consagrados, e incluso un obispo, que buscan con nosotros una respuesta del Señor y se comprometen a transmitirla. Esto también es nuevo porque la situación es nueva. No existe libro escrito de antemano. No obstante, eso supone algunos fundamentos teológicos: la angustia de las madres que buscan a sus hijos secuestrados, el calvario y el vía crucis en las oficinas de gobierno, en las comisarías, etcétera. La negación de toda una parte de la Iglesia. Esa es la "pasión" que padece hoy tanta gente, sin contar las torturas que sufren en las cárceles o en otra parte. Dios no puede seguir callando, seguro que quiere contestar algo. Es lo que buscamos juntos. Como ves, hay cosas para hacer. Pidamos al Señor su fuerza y su luz" (cit. Viñoles, 2017, p. 228-229).

El próximo paso de su vida fue de identificación con la pasión de Cristo, ya que el 8 de diciembre de 1977, al terminar una reunión en la iglesia de Santa Cruz, Alice fue secuestrada con un grupo de familiares que estaban organizando una colecta de dinero para una publicación. Fue llevada a la Escuela de Mecánica de la Armada, torturada y asesinada, en un "vuelo de la muerte", el 14 de diciembre de 1977. No es un dato menor el final de esta historia, que no es feliz, porque implica secuestro, tortura, muerte y desaparición[6]. Violencia multiplicada y aumentada porque es institucional, ya que cuenta con medios materiales y simbólicos para establecerse, crecer e intentar perpetuarse. Un poder, como el del Estado, que actúa como señor de la vida y la muerte, esto es, como absoluto, se encuentra con una existencia que se concibe desde lo escatológico entendido como lo definitivo. Recordemos

[6] El cuerpo de Alice Domon nunca fue encontrado. Sí el de su compañera en la Congregación, Léonie Duquet, que fue identificado el 20 de julio de 2006 por el Equipo Argentino de Antropología Forense, ya que el mar había devuelto sus restos en las costas de Santa Teresita. Ella, junto a otras cuatro mujeres que habían sido secuestradas con el "grupo de los doce" de la Iglesia de Santa Cruz fueron enterradas posteriormente como NN en el cementerio de Lavalle. A partir de datos genéticos extraídos del ADN de un sobrino y los datos clínicos y dentales reunidos fue posible devolver la identidad a esta religiosa como así también a Ángela Aguad, Esther Ballestrino, María Eugenia Ponce y Azucena Villaflor.

que *Perfectae Caritatis* y *Medellín* dicen: "Lo propio del religioso, lo más característico, es entregar toda su vida al servicio de Dios, viviendo así la caridad, mediante 'una peculiar consagración que se funda íntimamente en la del bautismo y la expresa con mayor plenitud' (*Perfectae Caritatis* 5). Esta consagración peculiar es un compromiso a vivir con mayor intensidad el aspecto escatológico del cristianismo" (Medellín XII, 2). Alice Domon, enfrentada a un poder pretendidamente absoluto, fue más allá de él mediante la transformación que produce el amor. Y esto no es una expresión de romanticismo. El totalitarismo intentó escribir, en su cuerpo torturado y eliminado[7], la ley de la sumisión absoluta, mientras que la respuesta de esta mujer fue la libertad[8], porque la tortura intentó hacerle escupir una aparente verdad delatora, mientras que la H. Caty cambió los nombres de los prisioneros que supuestamente debían ser liberados según le dictaban sus verdugos y porque su historia, hecha memoria, la sobrevivió (Viñoles, 2014a). Entonces, ¿con qué instrumentos contó el amor de Alice, en apariencia vencido y aplastado por el poder de quienes creían ser "señores de la vida y de la muerte[9]"? Con el poder de la transformación[10]. El amor crea y por ello vence definitivamente la muerte, porque hace que el ciclo de la vida recomience[11]. Alice Domon no murió porque no era una, era muchos y muchas, era un sujeto plural hasta en situaciones límites[12]. Esta historia de verdad, memoria y justicia está surcada

[7] "La desnudez suele ser el primer acto de la humillación. Los torturadores, en general, la primera agresión que le infligen a su víctima es desnudarla. En el caso del amor que se consuma carnalmente no se trata de ese tipo de humillación, sino del despojo, de la entrega, de mostrarse sin mediaciones, sin la reconfortante seguridad que nos da estar vestidos. Es el 'aquí estoy', 'esto soy yo ofreciéndome sin envolturas, sin resguardos, entregado'. Hasta Jesús, al introducirse en el cuerpo de sus fieles por medio de la hostia dice 'este es mi cuerpo', cuerpo que fue despojado de sus ropas en el momento de la inmolación" (Díaz, 2009, p. 118).

[8] "La ley se escribe sin cesar sobre el cuerpo. Se graba en los pergaminos hechos con la piel de los sujetos" (De Certeau, 2007, p.153).

[9] Baste citar este diálogo entre una detenida y el exmilitar Jorge Eduardo Acosta en la ESMA: "Vos sabés, Negrita, que esta es una guerra de exterminio. Vos tenés que saber que los traslados son el aniquilamiento. No hay vuelta que darle, es una orden de arriba. Después de eso, viene la muerte. Hizo un silencio sádico que helaba la sangre. El tiempo se detuvo. 'Y vos te vas a salvar', concluyó. '¿Por qué?', le preguntó la Negrita, como pudo. '¿Por qué ellos no se van a salvar y yo sí?' 'Porque lo dice Jesucito', le contestó el Tigre. Y esa fue toda la explicación que creyó necesaria" (Lewin, 2014, p. 101).

[10] Por ejemplo, Lorna Milena, en el final del poema "Odio, ahora sos pañuelo blanco", dedicado a su padre, suboficial principal de la Prefectura Naval Argentina, dice refiriéndose al símbolo de las Madres de Plaza de Mayo: "Fuiste mi padre/ pero lo único que me diste fue odio, miedo, dolor/ y, yo, lo hice pañuelo" (Colectivo historias desobedientes, 2018, p. 102).

[11] "El amor es la meta última y más alta a la que puede aspirar el hombre. Entonces percibí en toda su hondura el significado del mayor secreto que la poesía, el pensamiento y las creencias humanas intentan comunicarnos: la salvación del hombre sólo es posible en el amor y a través del amor" (Frankl, 2004, p. 65).

[12] "Son varios los testimonios de sobrevivientes de la ESMA relacionados con el caso de la Santa Cruz. Ninguno más escalofriante que el de Sara Solarz de Osatinsky**.** 'Yo estaba lavando ropa en el baño que compartíamos los secuestrados en Capucha cuando un guardia trajo a Alice Domon a ducharse. La monja estaba con un vestido rosa claro que le quedaba chico'. Mientras la monja se bañaba el guardia se acercó a Solarz: 'Pregúntele a la señora si necesita alguna ropa íntima de mujer'. La monja francesa contestó que no precisaba nada. 'Estaba con moretones en la cara. Tenía la boca reventada y un ojo negro'. 'Me llamo Alicia', contó la monja. 'Fui secuestrada en una iglesia junto a familiares de desaparecidos. Estoy preocupada por los otros que estaban conmigo. Había uno rubio grandote'. Para su horror, Solarz notó que Astiz espiaba la escena desde afuera del

de nombres que aluden a categorías de relación como el de "Hermanas", "Hijos", "Madres", "Abuelas". Categorías relativas, porque hacen referencia a otro/a, en contraposición a lo absoluto que no depende de nada o nadie. Se podría objetar que una institución también es un sujeto plural, pero lo es solo en la medida en que esa pluralidad no borre las identidades personales.

CONCLUSIÓN

Este trabajo se refirió a la relación entre las concepciones del espacio y del tiempo del terrorismo de Estado de la última dictadura cívico-militar y la de la vida religiosa apostólica. En cuanto al primero, la pretensión de convertirse en un poder absoluto, en medio de la historia humana, paradójicamente, fue vulnerable y efímera. Si existe la presencia de lo definitivo transcurriendo en el cambio incesante de la vida, esta solo está dada en opciones fundamentales que la atraviesen y superen la muerte[13]. Alice Domon llevó su inserción en medios populares hasta la Escuela de Mecánica de la Armada y más allá, porque su espacio fue el lugar de una partida, esto es, la práctica y el gesto de partir. Con esta última afirmación hago referencia a Michel de Certeau, quien entrega unas bellas palabras al final de su análisis sobre la figura enigmática del/ religioso/a en su obra *La debilidad de creer*: "La partida lleva a otra parte, hacia el espacio ilimitado, infinito, abierto por la experiencia de la fe; pero sólo tiene realidad en la confrontación, en el intercambio y en la distribución. Los otros son nuestros verdaderos viajes. Por eso, la práctica de la comunicación es el lugar *real* de la vida religiosa. Cada partida cambia, amplía, renueva ese lugar, que sin embargo sigue siendo la referencia y el desafío de una verdad que no pertenece a nadie en particular" (De Certeau, 2006: 29). Por haber encarnado esa verdad en el espacio y en el tiempo de su vida, considero realmente que Alicia Ana María Juana Domon merece ser reconocida como santa por la Iglesia católica[14].

baño. Por el ángulo, Alice, bajo la ducha, no podía verlo. 'Decile que se calle', susurró el teniente" (Goñi 2018, p. 147).

[13] "La respuesta dada a Dios vivo en el pobre, cobra un carácter tal que configura la existencia y la personalidad moral de aquellos que descubren a Dios en él. De allí que esa experiencia de lo Absoluto haga que se exprese, como centro de la teología, aquello que podría parecer preferencia por una parcialidad. El motivo de esta manifestación de Dios y de tal preferencia, es parte del misterio de Su Voluntad (Lc 10,21). No se elige al pobre como un bien categorial entre otros, no se opta siquiera por un estilo de vida austero por coherencia con la situación de pobreza creciente en el mundo y en Latinoamérica especialmente. Se responde a Cristo, disponiendo de la propia vida con carácter de totalidad, porque es el mismo Dios Trino quien vive y salva en esa realidad, que es Su Realidad" (Viñoles, 2004, p. 109).

[14] "Santo es el hombre que es salvo e íntegro. 'Santo' significa para los griegos aquello que está sustraído del mundo, sobre el cual éste no tiene poder. Según Lucas, Jesús nos permitió vivir en santidad frente a Dios, no dejarnos dominar por los miedos que nos atan al mundo, sino dejarnos marcar por Él" (Grün, 2008, p. 95).

Durante la última dictadura cívico-militar, la mayoría de la jerarquía eclesiástica argentina demostró quedar absorbida por paradigmas que le eran ajenos, como el de la Guerra Fría con su lucha contra el "enemigo" comunista[15], en una justificación que le venía del exterior más que del acto mismo de creer. La hermana Caty no dejó que la pertenencia a un espacio institucional –que por otro lado siempre amó especialmente en la persona de sus hermanas– obstaculizara su opción por los pobres, por eso hoy se hace memoria de ella también en las organizaciones de Derechos Humanos. Un día, quizás, lo mismo haga la Iglesia, canonizándola. ¿Por qué? Para visibilizar que lo propio de la vida religiosa es lo que sucede entre el Único a quien se dice en la Eucaristía: "que nunca sea separado de Ti", vivido comunitariamente. Y otra vez De Certeau, el historiador jesuita, lo expresa maravillosamente: "El religioso escoge esta experiencia como lugar. Allí es donde se instala y allí arriba, para hablar como el Evangelio, es donde construye su casa. Social y públicamente apuesta a ese número. Ese es su lugar de elección; un lugar, de hecho, bien extraño y bien loco, como cada vez que se trata de amor" (De Certeau, 2006, p. 27). Por eso dedico estas líneas también a las que nunca "salimos" de esta opción e intentamos no abandonar esta experiencia amorosa, aunque hayamos dejado las congregaciones religiosas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bidegain, A. M. (2009). *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano.* San Benito.

Bousquet, J.-P. (1994). *Las locas de la Plaza de Mayo.* El Cid.

Catalá, T. (2004). *Vida Religiosa a la apostólica. Hombres y mujeres que quisieron seguir al Señor con mayor libertad.* SalTerrae.

Celesia, F. (2019). *La muerte es el olvido. La historia del Equipo Argentino de Antropología Forense que les devolvió la identidad a miles de víctimas. Del Che Guevara a Santiago Maldonado. De los desaparecidos durante la dictadura a los soldados de Malvinas*. Paidós.

Codina, V. (2018). Medellín en su contexto eclesial. *Vida Pastoral 372*, 4-13.

[15] "El compromiso de la Iglesia-institución con quienes no sólo han desangrado al pueblo en general, sino a sacerdotes, monjas, seminaristas y a miles de militantes católicos de base, difícilmente podrá ser sepultado con un simple giro en sus opiniones, una interesada sustitución de hombres, o un calculado movimiento de posiciones. Unida al destino de la cúpula militar, aunque intente diferenciarse, esa Iglesia oficial, cómplice y corresponsable no podrá eludir el costo social de su ignominia. Tarde o temprano deberá dar paso a esos otros sectores cristianos, los que fueron también víctimas en estos años y que hoy compensan su retroceso numérico y la pérdida de su espacio de influencia, con su fidelidad a los oprimidos, con su actitud ética y con la dignidad de sus miembros consecuentes hasta el martirologio" (Duhalde 2013, p. 334).

Colectivo Historias Desobedientes. (2018). *Escritos desobedientes. Historias de hijas, hijos y familiares de genocidas por la memoria, la verdad y la justicia.* Marea.

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas. (1985). *Nunca más*. Eudeba.

Concilio Vaticano II. (1970). *Documentos. Constituciones, decretos, declaraciones.* BAC.

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (1970). *Documentos finales de Medellín.* Paulinas.

Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia.* Paidós.

De Certeau, M. (2007). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana.

De Certeau, M. (2006). *La debilidad de creer*. Katz.

Díaz, E. (2009). *Posmodernidad*. Biblos.

Domínguez, F. (2017). *Los aviones negros. La dictadura en las costas del Tuyú.* Las cuarenta.

Duhalde, E. L. (2013). *El Estado terrorista argentino*. Colihue.

Frankl, V. (2004). *El hombre en busca de sentido. Un psicólogo en un campo de concentración*. Herder.

Gauto, J. E. (2014). *Puebladas*. Patria Grande.

Goñi, U. (2018). *El infiltrado. Astiz, las Madres y el Herald*. Ariel.

Grün, A. (2008). *Administra tus miedos*. Bonum.

Lewin, M. (2017). *Skyvan. Aviones, pilotos y archivos secretos*. Sudamericana.

Lewin, M. y Wornat, O. (2014). *Putas y guerrilleras. Crímenes sexuales de los centros clandestinos de detención. La perversión de los represores y la controversia en la militancia. Las historias silenciadas. El debate pendiente*. Planeta.

Quiñones, A. (1999). *Del "estado de perfección" a "seguir a Jesús con el pueblo pobre". El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. CONFAR.

Schickendantz, C. (2005). *Cambio estructural de la Iglesia: como tarea y oportunidad.* Universidad Nacional de Córdoba.

Suárez, A. L. (Dir.). (2015). *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de la ciudad de Buenos Aires*. Biblos.

Touris, C. y Ceva, M. (Coords.). (2010). *Los avatares de la nación católica. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea*. Biblos.

Viñoles, D. (2004). Opción fundamental y Opción preferencial por los pobres. Diálogo entre paradigmas. *Proyecto 42*, 97-109.

Viñoles, D. (2014a). Las flores sembradas por Alice. *Vida pastoral 334*, 40-42.

Viñoles, D. (2014b). *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)*. Patria Grande.

Viñoles, D. (2015). Las biografías de los desaparecidos de la última dictadura cívico-militar como particular ejercicio de memoria. En Bonilla, A. B. (Coord.), *Racismo, genocidios, memorias y justicia* (pp. 143- 164). Patria Grande.

Viñoles, D. (2017). *Cartas de Alice Domon. Una desaparecida de la dictadura argentina.* Ediciones Universidad Nacional de Tierra del Fuego.

Viñoles, D. (2018). El espacio memorial de los/as desaparecidos/as. Algunas perspectivas epistemológicas. En Azcuy, V. R., Eckholt, M. y Mazzini, M. (Eds.), *Espacios de paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos* (pp. 75-86). Ágape.

Welty Domon, A. (2007). *Soleil de Justice. La passion de Soeur Alice*. De la Campagnette.

RELIGIOSAS Y LAICAS CON OPCIÓN POR LOS POBRES. DICTADURAS Y DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA[1]

(Comentario a los escritos)

Clara María Temporelli
Orden de la Compañía de María N.S

El pensamiento nace de los acontecimientos de la experiencia vivida
y debe mantenerse vinculado a ellos
como los únicos indicadores para poder orientarse.
Hannah Arendt (1988, p. 87)

Animo a lectores y lectoras a no quedar indiferente ante los hechos que aquí se presentan, y experimentar que formamos parte de esta corriente vital, que todas/os somos sus herederas/ros, pues pasado y presente participan de un mismo recorrido "la incomprensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado"[2]. Sirvan estas páginas como recuerdo y reconocimiento de cada una de ellas.

Los trabajos de las autoras Caroline Jaques Cubas, Diana Viñoles y María Soledad Catoggio nos presentan a mujeres comprometidas con sus creencias e ideales, aunque ello a muchas les haya costado la vida. Ellas son testimonios incuestionables de la reivindicación y la denuncia de sistemas políticos que dan la espalda a los derechos humanos más básicos. Mujeres que se unieron al pueblo, que lo amaron y desde sus fuerzas creadoras y su coraje sacaron fuera el amor de sus entrañas para no abandonar a los sufrientes, siendo conscientes del peligro que corrían. Vivían de esta manera su promesa de entregar el amor que latía en su corazón.

Estos hechos ponen de relieve el papel de la mujer en la Iglesia y en los procesos de búsqueda de justicia de un pueblo. Dejan en evidencia que desde su femineidad aportan lo específicamente suyo, el cuidado y la entrega sin límites, la sencillez y la pobreza, el sentimiento de igualdad, la compasión activa, la cercanía, la capacidad de acompañar en el

[1] Este comentario está basado en el libro de Clara María Temporelli, CREDO (2019).
[2] Afirmación de Marc Bloch, citada por Pierre Rosanvallon en *Histoire conceptuelle du politique*. Le Sevil 2003: 28.

dolor, la fortaleza en el conflicto, el discernimiento, la decisión a la hora de optar, la lucidez para analizar la realidad y su innegable liderazgo popular.

Hoy en nuestro mundo continúan existiendo situaciones que requieren "darlo todo por amor". Se mata a quien estorba, se mata a quien se teme, se mata en este caso por "odio al amor". Amor que se propaga, que ilumina y protege al desvalido.

Tenemos la certeza que Dios continúa actuando, revelándose en la historia a través de sus amigos y amigas que se convierten en profetas, en luz, en manantial que renueva nuestras fuerzas en el combate de la fe y la entrega, y que el recuerdo es el privilegio que permite no olvidar la historia y desde ella hacer memoria y experiencia de Dios.

Las mártires salen del anonimato, como mujeres laicas y como consagradas. En cada una reconocemos a "esa mujer de carácter; que mantiene su dignidad y enfrenta el futuro" (Proverbios 31, 25).

La sociedad latinoamericana y caribeña ha experimentado sistemas políticos represivos, autoritarios, que generaron un "miedo crónico". Miles de personas han sido perseguidas, torturadas, asesinadas, exiliadas; también han sufrido la violencia generada por el sistema imperante que produce aniquilación y muerte por intereses políticos y económicos. En el planeta se da un forcejeo entre las potencias del mundo por la biodiversidad con sus fuentes energéticas a ellas vinculadas: el agua dulce, la ingeniería genética, los minerales claves para el desarrollo tecnológico, etc. Las mártires que presentamos sufrieron en sus cuerpos, psiquis y espíritu esta situación y sus consecuencias. Ellas nos enfrentan a los diversos desafíos que nos plantea la injusticia de este mundo global.

Haber rescatado del olvido y de la desmemoria interesada de nuestra cultura de hoy a estas mujeres anónimas e insignificantes como María de Nazaret, símbolo de otras muchas que se ven recogidas en ellas. Mujeres a veces cuidadosamente veladas por las iglesias y por las sociedades, porque molestan a ambas, pero necesarias porque su historia acaba siendo una rápida (e incompleta) antología de toda la increíble maldad y toda la inaudita bondad que cabe en el ser humano. No se leen unas páginas así quedándose uno igual.

Desde estos presupuestos, se puede vislumbrar la necesidad de forjar en nosotros/as una espiritualidad para la vida cristiana del futuro como "espiritualidad de resistencia", que deriva de una espiritualidad de la encarnación: porque ésta no es más que la forma de resistencia de Dios al pecado del mundo.

No está muy lejos ese modo de hablar de J. B. Metz cuando definió a la vida religiosa como una "terapia de shock" para la Iglesia, fruto de lo que él llama "pasión de Dios": libertad

respecto de toda apariencia de "poder sagrado" (mucho más libres la mujeres en este punto) que permite esa sacudida a una institución como la eclesial que la necesita de vez en cuando.

Debo añadir que la recuperación de esta memoria no me resulta fácil, tocar estos temas es realizar una *kátharsis* de mi pasado cuando, siendo estudiante, estalló la criminal dictadura argentina, me tocó conocer la detención personal y, sobre todo, la desaparición de íntimos amigos y amigas.

Pese a ser diferentes los países (Brasil y Argentina), no lo es el esquema ideológico: todo consiste en que aquello que se opone a la codicia y al egoísmo de los más ricos es declarado subversivo o comunista: todo sin ninguna clase de matices. Junto como Madeleine Debrêl podemos afirmar: "El que ha visto tanta miseria injusta ya no será el mismo para el resto de su vida" (1997).

Como podremos observar y deducir la vida religiosa femenina mística-profética y martirial ha contribuido sin duda a la renovación y al renacer de una espiritualidad resistente y encarnada, de una eclesiología dinámica y participativa, de una pastoral que responde a las necesidades del contexto, a la vida inter-congregacional, inter-generacional y ecuménica desde la praxis por la defensa de la vida, la justicia y la paz.

No podemos concluir sin hacer mención a la práctica violenta de la tortura que algunas mártires sufrieron antes de morir. Ésta escinde a la persona por la mitad, obliga al torturado a luchar contra sí mismo. Coloca la mente contra el cuerpo. La tortura apunta a la destrucción de la identidad política y psicológica de las personas. La mente quiere ser fiel a la causa de sus amigos/as y compañeros/as, no quiere de ninguna manera entregarles. El cuerpo, sometido a extrema humillación, dolor e intimidación, para verse libre, tiende a hablar para librarse de esta situación. Esta es la escisión. Es uno de los mayores crímenes de inhumanidad que pueden existir. Fueron muchas las mujeres que experimentaron ese abuso físico, sexual y psicológico que en forma intencional es aplicada generalmente por hombres. Todas estas mujeres han sido privadas de libertad, incomunicadas, recluidas en lugares ocultos y aisladas totalmente. A nivel psicológico sufrieron inseguridad, incapacidad, inestabilidad, a pesar de ello lograron desarrollar una fortaleza interna que los sistemas de dominación no lograron destruir. Vivieron insertas en un sistema de violencia de origen social y político generadas por gobiernos represivos, pero con plena conciencia de los derechos humanos que intentaron defender desde una visión que partió de la justicia para lograr su consecuencia: la paz.

Respecto a los mártires de este último tiempo histórico Juan Pablo II expresó: "Estos hermanos y hermanas nuestras en la fe constituyen una especie de gran cuadro de la

humanidad cristiana del siglo XX, un cuadro de las Bienaventuranzas, vivido hasta el derramamiento de sangre" (homilía del 7 de mayo de 2000, en el Coliseo).

Y el Papa Benedicto XVI, durante su visita a la Iglesia de San Bartolomé en Roma, Santuario de los Nuevos Mártires de nuestro tiempo el 7 de abril de 2008 afirmó:

> Es verdad: aparentemente parece que la violencia, los totalitarismos, la persecución, la brutalidad ciega se revelan más fuertes, acallando la voz de los testigos de la fe, que pueden parecer humanamente como fracasados de la historia. Pero Jesús resucitado ilumina su testimonio y comprendemos así el sentido del martirio. En el fracaso, en la humillación de cuantos sufren a causa del Evangelio, actúa una fuerza que el mundo no conoce. Es la fuerza del amor, inerme y victorioso, incluso en la aparente derrota. Es la fuerza que desafía y vence a la muerte.

Reiteramos una vez más que *no habrá justicia sin verdad y no habrá paz sin justicia* ya que, como dice el salmista,

> El Amor y la Verdad se encontrarán, la Justicia y la Paz se abrazarán; la Verdad brotará de la tierra y la Justicia mirará desde el cielo. El mismo Señor nos dará sus bienes y nuestra tierra producirá sus frutos. La Justicia irá delante de él, y la Paz, sobre la huella de sus pasos. (Salmo 85)

En las Primeras Jornadas latinoamericanas sobre Congregaciones religiosas femeninas realizadas en la UCA en octubre 2019, como dijimos en párrafos anteriores, nos encontramos con tres expositoras: Caroline Jaques Cubas, quien titula su conferencia "Formas de resistir: religiosas en tiempos de la dictadura militar en Brasil"; Diana Viñoles, profesora de La Universidad Nacional de Tierra Del Fuego, Antártida e Islas Del Atlántico Sur, con su tema "Espacio-tiempo en la existencia de Alice Domon" y María Soledad Catoggio, de CEIL-CONICET/UBA, "Las desaparecidas de La Iglesia: las católicas frente a la dictadura". Los tres trabajos de investigación se centran en diversos ejes. Carolina Cubas en la presencia de religiosas en movimientos de resistencia a la dictadura militar, destacando en su análisis la categoría de género; Diana Viñoles en la vida, secuestro y desaparición de Alice Domon e inicia su ponencia a partir de una pregunta ¿Alice Domon debería ser declarada santa de la Iglesia?; María Soledad Catoggio analiza las redes por las que

transitaron tanto religiosas como laicas que fueron perseguidas y desaparecidas en la última dictadura cívico-militar de Argentina, rescata con nombre y apellido a mujeres católicas.

Las mártires y la constelación que las rodea siguen siendo una referencia y una bendición en el presente. Es cierto que la historia sigue, que no hay que quedarse en el pasado, por eso hemos de encarnarnos en las realidades que están apareciendo en nuestra historia y discernir muy bien los signos de este tiempo por el que Dios está pasando y desde el que Dios nos está llamando.

Recordar a las mártires no es volver atrás ni ofrecer modelos anacrónicos de imitación. Eso sería una pobre manera de enfrentar el presente. Pero el pasado puede ser también roca sobre la que edificar. Edificar sobre las mártires es encontrar una base firme sobre la que apoyarnos, para que la Iglesia, la vida cristiana y religiosa no sean movidas por cualquier viento que las tambalee. Nuestras mártires son roca para el hoy. Y siempre será válida la pregunta ¿qué nos dicen hoy estas mujeres, cristianas, extranjeras o nativas y mártires?

La memoria y la celebración de las mártires tienen un sabor humano hondo. Humano por lo que recuerdan, por lo que cuestionan, por lo que inspiran y animan. El recordarlas añade a lo humano lo específico de lo femenino, la inmediatez con la vida y con la gente, los detalles de ternura, de sencillez, sin ningún matiz de autoritarismo, ni prepotencia. En definitiva, son recuerdos y celebraciones *de la mujer*; son historias de vida que hablan de amor cálido, floreciente, vivificante.

La vida de cada mártir nos hizo preguntar cuál ha de ser el lugar en la Iglesia, de la Vida Religiosa, de la Vida Cristiana frente a estos y otros desafíos. La respuesta ha de surgir de la valiente andadura eclesial universal, latinoamericana y caribeña que nos precede e ilumina; del Concilio Vaticano II, que celebra más de cincuenta años, de ellos emerge nuestra memoria agradecida por el proceso conciliar iniciado, acontecimiento cuya realización continúa abierta. Juan XXIII despertó a la Iglesia y a la sociedad con una Buena Nueva que encontró terreno fértil en nuestro continente, el Papa Francisco se ha propuesto continuar este proceso, consciente que se necesita para ello más de un pontificado.

Desde la herencia de mujeres y hombres que derramaron su sangre por la causa del Reino, reconocemos a la historia como lugar donde Dios nos sigue hablando. Conducidos por el Espíritu del Señor que llena el universo, hemos de discernir junto a nuestro pueblo en los acontecimientos, exigencias y deseos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. Reconocemos que la evangelización impulsada, junto a laicas y laicos y a nuestros pastores, “no puede ser atemporal ni a-histórica”. Queremos reproducir con valor la

audacia, la creatividad y la santidad de estas mártires como respuesta a los signos de los tiempos que surgen en el mundo de hoy. No queremos limitarnos a leer los signos, sino que deseamos contribuir a elaborar y llevar a cabo nuevos proyectos de evangelización para las situaciones actuales.

Si no dialogamos constantemente con la sensibilidad de las mujeres y de los hombres de hoy, corremos el riesgo de tener un tesoro y no poder ofrecerlo. Siempre hay una Palabra de Dios dicha para cada tiempo. Dios no se calla. Esto no podemos olvidarlo.

Como mujeres no podemos perder la memoria ni de las grandes aportaciones, ni de las pequeñas cosas, porque lo contrario nos convierte en ingratas respecto a las antecesoras que siguen bregando por aspectos y derechos sociopolíticos, eclesiales, religiosos, ecológicos, educativos, culturales de los desposeídos, de las mujeres, de los pobres de la tierra… La falta de memoria produce cansancio, hastío, porque desanima a las pioneras y obliga a las herederas a comenzar siempre de cero, gastando muchas energías al no tener referentes válidos (De Miguel, 2002).

Tener memoria nos permitirá saber que ni cualquier tiempo pasado fue mejor ni el futuro lo será por sí mismo. Hemos de responsabilizarnos de generar y reproducir esa memoria, por eso tenemos que dejar constancia de nuestra vida, de nuestros quehaceres cotidianos, de nuestros intereses, luchas, inquietudes, resistencias, las generaciones posteriores necesitan conocernos, visibilizarnos, de otra manera darán por supuesto que existíamos, que estábamos presentes, les pareceremos idénticas e intercambiables, pero no somos huérfanas sin historia, disponemos de nuestra propia genealogía que nos legitima.

Estas vidas se realizaron con la grandeza y la modestia de lo concreto, según el estilo de Dios. Lo significativo e importante ha sido esa "encarnación y resistencia radical", el perder la vida en este mundo y por este mundo, lo que supone la exigencia de salir de sí mismo y abrirse más a Dios y a los otros. Esta encarnación va acompañada de una radicalidad en la búsqueda de Dios y en el esfuerzo de encarnación, allí está Dios pues "Dios está en la vida real" (Rambla Blanch, 2007, p. 66).

Caminar por las diversas realidades donde las heridas están abiertas exige una espiritualidad encarnada dispuesta a estar con las personas y en los lugares donde es difícil, riesgoso e incómodo estar, pide inculturación y diálogo, exige humildad y sencillez en continua gestación que supone creatividad, flexibilidad, dinamismo, desprendimiento de todo poder y sensibilidad humana.

El testimonio de vida exige *discernimiento*, la comunidad y los grupos cristianos a favor de una causa justa, han de llegar a ser un órgano de discernimiento. Paulo VI, en *Octogésima Adveniens* 4, afirmaba:

> "analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, según las enseñanzas sociales de la Iglesia".

El discernimiento implica ser guiados por el Espíritu y por lo mismo ver el mundo, lo que en él hemos de ser y obrar con los ojos del Espíritu, no con los propios ojos. El Espíritu nos sugerirá las maneras de llevar adelante las llamadas recibidas y dará la fuerza para ponerlas en práctica, en el supuesto de que nos hayamos puesto a su entera disposición por medio de una radical conversión interior.

Las mujeres presentadas por Caroline, Diana y María Soledad conocían el riesgo que corrían y optaron. Estas mártires o mujeres perseguidas son antecesoras y hermanas en la fe, que al revivir sus vidas podamos integrarlas a la nuestra de forma activa, son indicadores en el camino que hemos de continuar. Hay esperanza con el surgimiento de movimientos a favor de la justicia global. Hay esperanza en movimientos sociales que procuran lograr una verdadera democracia. Hay esperanza en la defensa y el cuidado de la casa común. Hay esperanza en los sobrevivientes y en los familiares de las víctimas, quienes siguen denunciando y resistiendo al imperio del mal. Y un día se hará realidad la visión de paz de Dios: "De sus espadas harán azadas y de sus lanzas podaderas. Una nación no levantará la espada contra otra y no se adiestrarán para la guerra" (Isaías 2,4).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arent H. (1988). *Entre la historia y la acción*. Paidós.

Debrêl M. (1997). *La alegría de creer*. Sal Terrae.

De Miguel, P. (2002). *Los movimientos de mujeres y la teología feminista. Una visión panorámica desde nuestro contexto.* Colección Xrimiri de Pastoral, IDTP, DDB.

Rambla Blanch, J. (2007). *Dios*, *la amistad y los pobres.* Sal Terrae.

Temporelli, C. M. (2019). *Amigas Fuertes de Dios ¿amenaza? ¿Para quiénes?*, 2da. ed. CREDO.

CUARTA PARTE. LAS RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA: DINÁMICAS, DESAFÍOS Y PERSPECTIVAS

PANORAMA DE LA VIDA CONSAGRADA EN MÉXICO: APUNTES SOBRE SU CONFIGURACIÓN CONTEMPORÁNEA

María Eugenia Patiño López
Universidad Autónoma de Aguascalientes, México

ALGUNOS DATOS HISTÓRICOS: ENSAMBLANDO LAS PIEZAS

La vida consagrada femenina ha tenido un proceso histórico de larga data en México. Desde el siglo XVI, en el entonces virreinato de la Nueva España, surgen los primeros conventos. Las monjas, al igual que los frailes pertenecientes a diversas órdenes religiosas, formaron parte de las primeras expediciones a América y fueron parte del proyecto de evangelización y conquista espiritual de los territorios recién descubiertos.

El primer convento en llegar a la Nueva España fue de Concepcionistas, en 1540. Era una fundación reciente de origen portuguesa a cargo de Beatriz de Silva, y protegida por la reina Isabel de Castilla. De acuerdo a Gonzalbo (1985, p.118):

> Pocos años después de las concepcionistas, llegaron a la nueva España, las monjas dominicas de la Regla de San Agustín, reformada por Santo Domingo de Guzmán, que se extendieron inicialmente en la ciudad de Puebla, para luego extenderse después por las de México, Oaxaca, Guadalajara y Valladolid.

Los conventos femeninos en la Nueva España fueron muy importantes. Los primeros, en el siglo XVI, se ubicaron en las principales ciudades de reciente creación y su presencia o ausencia, a decir de Loreto (2000, p.15), "era índice del esplendor económico y cultural". Las ciudades de México, Guadalajara y Puebla, acogieron a muchos de ellos.

Los conventos cumplieron una función importante al ser un lugar propicio para las mujeres en una época que no ofrecía muchas posibilidades: la vida de casada, soltera en casa de los padres o la familia y el convento eran las opciones deseables socialmente para las mujeres. Por ello, se convirtieron en el refugio de muchas de ellas que no deseaban casarse, no tenían la dote suficiente para lograr un matrimonio ventajoso o para aquellas en las que

sus familias veían en una mujer consagrada un bien preciado. También hubo el caso de aquellas que, aun sin vocación, vieron en ellos un espacio de relativa autonomía, tal fue el caso de Sor Juana Inés de la Cruz[1], religiosa jerónima, que desde un convento pudo dedicarse a estudiar y escribir.

Los conventos y las monjas fueron un espacio de educación para muchas niñas y señoritas de sociedad a las que se enviaban a estos lugares a que recibieran instrucción, de los conventos se salía para casarse o para tomar los hábitos y quedarse en ellos. Se convirtieron en un lugar desde el que "niñas y jóvenes siguieron la regla y el modo de vida conventual, y reprodujeron un estilo de educación que servía de modelo ideal al que las mujeres de 'buenas familias' podían aspirar" (Gonzalbo,1987, p. 215, en Loreto, 2000, p. 20). De acuerdo a Lavín, en ellos aprendían la lectura y escritura del español y el latín, aritmética, canto, música, bordado, costura, cocina y repostería[2], así como pintura en algunos casos (2015, p. 3).

Para la época virreinal no existen registros que den cuenta para el territorio de la Nueva España sobre las fundaciones de vida consagrada femenina. No obstante, es posible acceder a lo que sucedía en la capital del virreinato. Por ejemplo, Lavín (2015, p.17) refiere que a mediados del siglo XVII existían entre quince y veinte fundaciones religiosas en la ciudad de México y alrededor de mil monjas viviendo en ellos.

Paulatinamente, los conventos fueron abriéndose a realizar distintas actividades, siempre intramuros, en particular en actividades del cuidado a los otros, coherentes con el espíritu de la época y de los roles femeninos. De acuerdo a Mc Namara (1999, p. 547), "las profesiones de atención al prójimo, inventadas por las religiosas y ejercidas por ellas durante siglos, se secularizaron" y pasaron a ser ejercidas también por los laicos.

Los grandes cambios vienen en el siglo XIX, en el que:

> Surgen una cantidad de familias religiosas que sólo hacen votos simples y se les denominan congregaciones, y para algunos canonistas y de acuerdo con documentos de la Santa Sede, no se les considera verdaderas religiosas, pero su función social y religiosa, y, sobre todo, por su importancia social, crece en

[1] Cfr. Respuesta a Sor Filotea de la Cruz, texto en el que Sor Juana explica los motivos por los que elige la vida conventual.

[2] Sobre las cocinas conventuales y la creación en ellas de recetas para los guisos y dulces cotidianos y para las ocasiones especiales de la cocina criolla en el virreinato, existe una bibliografía muy interesante en México.

> importancia en la segunda mitad del siglo XIX y en el siglo XX. (Bidegain, 2003, p. 43)

Estas transformaciones encuentran en el Concilio Vaticano II un fuerte impulso. Este representó en muchos sentidos un cambio de rumbo en la Iglesia Católica del que la vida consagrada femenina no estuvo excluida. Este proceso de apertura al mundo o *aggiornamiento* no llegó de la misma manera a las iglesias de los países europeos (cuyos sacerdotes participaron activamente y mayor número) que a los periféricos (Asia, África y América Latina).

> Para las iglesias de los países periféricos estas dinámicas fueron sorpresivas y, en varios casos, contrarias a las situaciones socio-religiosas imperantes en sus lugares de origen. Este fue el caso de la iglesia católica mexicana en donde los planteamientos renovadores del CV II fueron ajenos a la mentalidad e interés de la mayor parte de los obispos y sacerdotes. (Hernández,1999, p. 123)

Las congregaciones con sede en Europa vieron cambios en su estructura con una mayor celeridad, se modificó la vestimenta, se abrió la posibilidad de que las religiosas gozaran de días de asueto con sus familias, se hicieron nuevas lecturas de los carismas de cada congregación e incluso se incursionó en nuevos campos de trabajo.

> Algunas de ellas cambiaron sus conventos en zonas privilegiadas de las ciudades y grandes colegios por pequeñas comunidades en zonas marginadas, aunque no en todos los casos las experiencias fructificaron. (Patiño, 2017, p. 36)

Para otras congregaciones los cambios fueron más lentos, todas llamaron a capítulo[3] y en ellos se tomaron acuerdos. Dichos acuerdos y su reacción a la apertura o cambios más modestos dependieron en buena medida de los liderazgos, de sus actividades y del lugar en el que estuvieran trabajando. Así como de la negociación con los obispos de las diócesis en

[3] Un capítulo es la reunión periódica de todos los miembros o representantes de cada comunidad de las congregaciones y órdenes. En ellas se reflexiona y se toman acuerdos relevantes a la vida de cada una de ellas. Se lleva a cabo tanto en la vida religiosa consagrada femenina como en la masculina.

las que estaban asentadas, algunos de los cuales veían con buenos ojos los cambios y en muchos otros eran observados con desconfianza. A partir de ese momento, que, en México se ubica en la década de los años 70 del siglo XX, se abrió un periodo de transición con diferentes ritmos para cada congregación y cuyos cambios se advierten especialmente en la formación de las religiosas y la profesionalización de sus tareas pastorales. Ello posibilitó el acceso a los estudios universitarios y el replanteamiento de su trabajo comunitario. Las experiencias a lo largo de los siguientes años nos permiten observar casos exitosos y otros tantos tuvieron que ser modificados y/o cancelados, por diversas razones. De manera transversal se originó un trabajo continuo de replanteamiento de objetivos que les han llevado hacia nuevas temáticas, lo que generó cambios muy interesantes en casi todas las congregaciones y órdenes de vida religiosa femenina.

Actualmente se ven amenazadas por nuevas circunstancias. En las últimas décadas, las vocaciones comienzan a descender, lo que les ha obligado a cerrar comunidades, dejando muchos espacios en entornos socialmente desprotegidos, ya que el estado mexicano no tiene la capacidad de ofrecer cobertura en muchas partes del país, siendo las áreas de la salud y la educación donde las comunidades de religiosas mantienen mayor presencia.

METODOLOGÍA

Se optó por realizar un análisis descriptivo univariado y bivariado. El universo procede de la base de datos generada por la CIRM, a partir del registro de las congregaciones afiliadas a ellas, que contiene algunos datos como los siguientes: origen de la fundación, casa central, pastorales a las que se dedican, comunidades en el país y en algunos casos número de religiosas y casas de formación, así como de la búsqueda de información adicional en las páginas web de las congregaciones que cuentan con ella.

Por tanto, los datos que aquí expondremos corresponden al 74%[4] de las congregaciones ubicadas en el país. A través de la información que ofrece la Confederación Episcopal Mexicana (CEM) y que obtuvimos a través de la CIRM, sabemos que existen 313 congregaciones femeninas y 78 masculinas. Sin embargo, no tenemos acceso a un listado pormenorizado con el nombre de cada una de ellas. El directorio de la CEM del 2020 es el único disponible para su consulta vía digital y considera únicamente a los obispos, arzobispos

[4] Cada congregación elige si desea confederarse con la CIRM. Las razones por las que se decide o no pertenecer a ella pueden ser muy diversas, entre ellas pueden estar la discrepancia con la orientación de la CIRM, quienes, en algunas temáticas, tienden a tener posturas abiertas a los cambios.

y sacerdotes que tengan algún cargo en su estructura, tanto del clero regular como del secular[5], pero no a las religiosas.

Los datos de 2019 de la CEM nos indican que se encuentran instaladas y trabajando en México 313 congregaciones religiosas femeninas, de las cuales 102 son fundaciones nacionales, a ellas se adscriben 28.390 religiosas profesas de vida activa, 3,710 sacerdotes religiosos y 1,703 religiosos no sacerdotes. Como se puede observar existe una disparidad entre los datos de la CEM y de la CIRM y por tanto no son comparables. Por ello, hemos decidido presentar cuadros que utilicen solamente cifras de una fuente o de otra, ya que no tenemos la certeza de cómo han sido recuperadas metodológicamente las cifras de uno y otra instancia. En todos los casos la fuente será referenciada para el presente texto.

La búsqueda de información se ha convertido en un reto en sí mismo. La base de datos más completa pertenece a la CIRM. Intentamos de diversas maneras completar el panorama de las congregaciones buscando en los directorios de cada diócesis para tener un listado que pudiéramos comparar con el proporcionado por la CIRM, lo lamentable es que no todas las diócesis consideran en su directorio a las congregaciones de vida consagrada femenina. Mientras que la información sobre los sacerdotes es bastante amplia en todas ellas: ubicación parroquial, cumpleaños, aniversario de consagración entre otros. De hecho, reproducen los datos que el directorio de la CEM tiene como información disponible.

Si bien, dicha situación se ha convertido en un problema metodológico, que aún estamos en proceso de resolver, nos muestra otra arista del tema que no es menor y es la invisibilidad de las religiosas en la estructura eclesial, a pesar de que como lo veremos en los datos, en número les superan ampliamente.

LA VIDA CONSAGRADA FEMENINA UNA APROXIMACIÓN ESTADÍSTICA

El primer cuadro que presentaremos corresponde a los datos disponibles en la CEM. Nos permite advertir que el conteo de las congregaciones en México no ha sido sistemático ni ordenado, pero tiene la ventaja de ser una serie histórica con la que podemos observar algunas tendencias.

[5] El clero regular toma su nombre de la palabra latina ‘regula’, que significa regla, y se refiere a los sacerdotes o frailes que viven en conventos bajo las reglas de la orden o congregación. El clero secular está constituido por los sacerdotes que viven en el siglo, también llamados diocesanos, ellos dependen de la autoridad del obispo local.

Cuadro 1: Comparativo histórico entre la vida religiosa masculina y la vida religiosa femenina en México

	1943	1945	1950	1960	1967	1970	1978	1994	2000	2015
Vida religiosa masculina[6]	1071	---	1.890	4.846	4.896	5.909	3.754	3.478	3.797	3.961
Vida religiosa femenina[7]	----	8.123	10.113	19.400	21.176	23.630	19.489	26.747	29.050	27.031
Totales			12.003	24.246	26.072	29.539	23.243	30.234	32.847	30.992

Fuente: Elaboración propia con datos de la CEM ubicados en Martaelena Negrete e información de la CEM[8].

Lo primero que salta a la vista es un incremento importante entre 1950 y 1960 tanto en la vida consagrada femenina como en la masculina, una posible razón de ello podría ser el aumento en el número de congregaciones femeninas mexicanas que se fundaron una década antes, entre 1940 y 1950, lo que, eventualmente, atraería en los siguientes años un mayor número de vocaciones a tal grado de duplicar el número de religiosas.

A partir de este primer incremento el número de vocaciones siguió aumentando, pero de manera mesurada. Hasta que, en 1978, tenemos un nuevo decremento que puede ser atribuible a los cambios propuestos por el Concilio Vaticano II, los que, siguiendo a Roberto Blancarte (1993), a muchos miembros de la iglesia mexicana les tomó por sorpresa, lo que generó desánimo en algunos miembros de congregaciones tanto masculinas como femeninas que veían en los cambios un retroceso y/o malinterpretación de los principios en los que fueron formados, por lo que muchos veces prefirieron salir de la congregaciones. Esta situación la anoto como una posibilidad, ante la falta de estudios que nos permitan corroborarlo para el territorio nacional[9]. Sin embargo, las cifras para religiosas se recuperan en años posteriores, lo que es extraño, ya que no sigue la tendencia de otros países en Europa y América Latina. Es lamentable no contar con más información que podamos comparar ya que pudiera tratarse de cifras erróneas o de circunstancias que no es posible advertir y que permitieron una importante recuperación numérica.

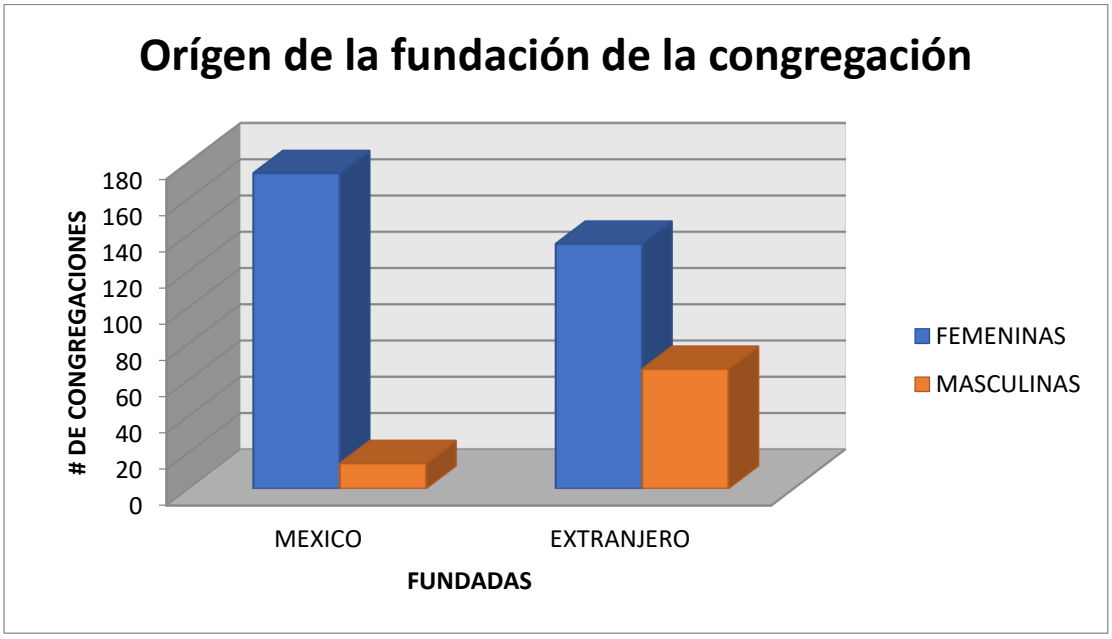
[6] En la categoría de vida religiosa masculina se encuentran agrupados tanto los sacerdotes que pertenecen al clero regular como los hermanos.
[7] La categoría vida religiosa femenina contabiliza a las religiosas de votos perpetuos.
[8] La serie histórica que va de 1943 al 2000 fueron tomados del texto de Martaelena Negrete y la última columna, que corresponde al 2015, son datos que ofrece la CEM en su página actual, consultada en diciembre de 2019. Dado que los datos proceden de la misma fuente primaria, hemos decidido dejarlos en el mismo cuadro y presentar la serie histórica.
[9] Existen algunos indicios, como el planteado por Yolanda Padilla en su texto "Con la Iglesia hemos topado", para el caso del estado de Aguascalientes.

Para 2015, la CEM, retomando las cifras del Anuario pontificio, indican que había 12.391 miembros del clero secular masculino y 3.961 sacerdotes del clero regular, con lo que suman 16.891 sacerdotes entre ambos y 27.031 religiosas, estas son las últimas cifras disponibles desde esta fuente.

En lo general, en México las vocaciones femeninas, a lo largo del siglo XX y los primeros años del XXI, presentan una tendencia a la estabilidad, con algunos altibajos, lo que no sucede en otras partes de Latinoamérica como Argentina y Brasil, cuyos datos pueden ser comparados en otros capítulos del presente texto.

Aquí mostramos la gráfica referida a la fundación de las congregaciones en México.

Gráfica 1: Origen de las congregaciones establecidas en México



Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM

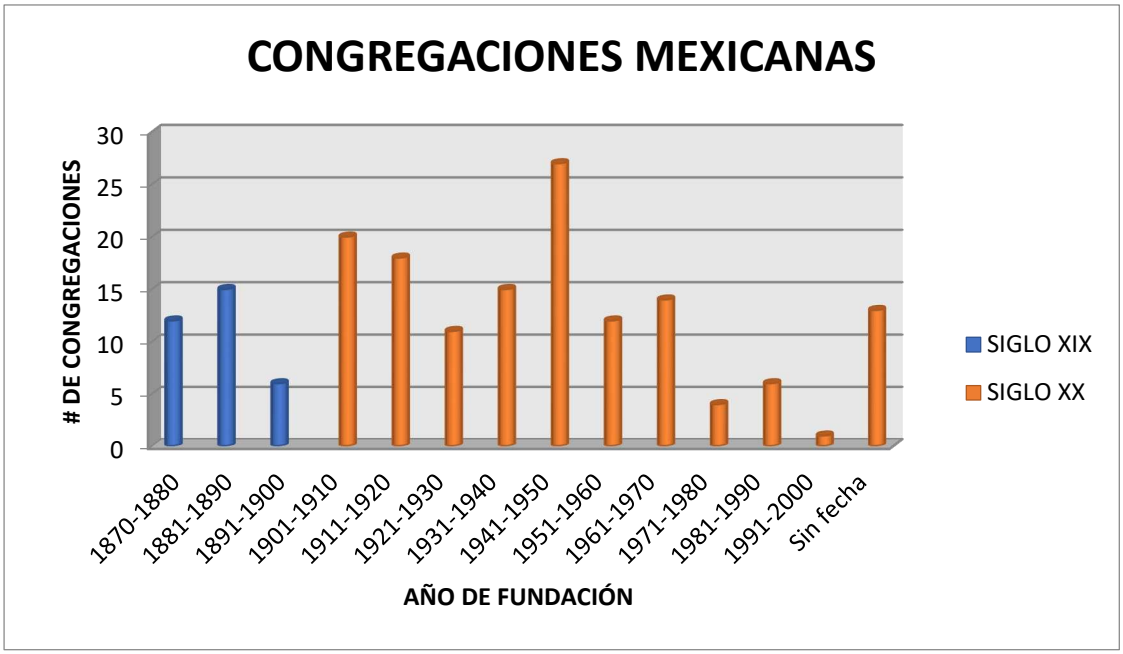
La anterior gráfica nos muestra otro ángulo interesante de la discusión, referida en este caso al número de congregaciones establecidas y fundadas en México, de las cuales 174 corresponden a las femeninas y tan solo 14 son masculinas. La tendencia se repite, aunque en menor proporción para el caso masculino, con aquellas que fueron fundadas fuera de México en las que 135 son femeninas y 66 masculinas.

Esta situación nos lleva a hipotetizar que las congregaciones masculinas probablemente tienden a fragmentarse menos y a tener un mayor número de miembros, o se tiene mayor control eclesiástico sobre ellas, prefiriendo que se fortalezcan en número de miembros y no en diversidad de carismas. Otra posible respuesta es que a un mayor número

de vocaciones femeninas corresponden un mayor número de congregaciones. Lamentablemente, no tenemos suficientes datos para decantarnos por alguna de estas posibles explicaciones.

La siguiente gráfica muestra un aspecto interesante de la conformación del campo de la vida consagrada en México, ya que nos permite visualizar, a través de una serie de tiempo, el momento en que las congregaciones fueron fundadas en México.

Grafica 2: Congregaciones de origen mexicano



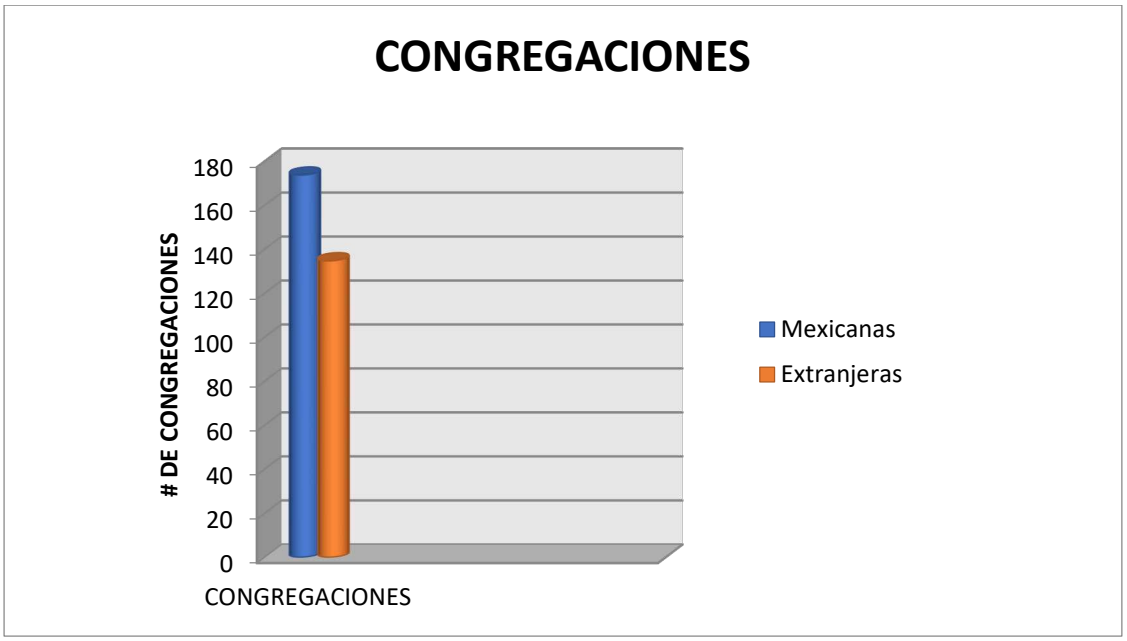
Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM y páginas web de las congregaciones.

La gráfica de barras es muy interesante en la medida que nos permite observar dos elementos particulares: el primero de ellos es la fundación de congregaciones en el país a partir del siglo XIX, si bien es de manera discreta al tener pocos casos registrados. Antes de ello, en los siglos XVI, XVII y XVIII, todas las fundaciones tuvieron su origen en algún otro país, la mayor parte europeos.

En segundo término, nos permite observar al siglo XX como el momento de mayor esplendor para las fundaciones nacionales. En particular la década que va de 1940 a 1950, en las que hubo un crecimiento muy importante. Es probable que se trate de una consecuencia del movimiento de reconstrucción interna en la Iglesia Católica, tras los efectos del conflicto cristero (1926-1929) por el cual se impone el principio de laicidad en el país, que viene de las Leyes de Reforma en el siglo XIX, y con ello se limitan los espacios y presencia de la Iglesia. Tras el conflicto, las religiosas y laicos jugaron un papel muy importante en la

reconstrucción interna, ante la imposibilidad de la jerarquía eclesiástica de tener mayor presencia pública (Blancarte, 1992; Padilla, 1998). De esta época proceden varias de las fundaciones con origen en Jalisco y Guanajuato, cuna del conflicto armado.

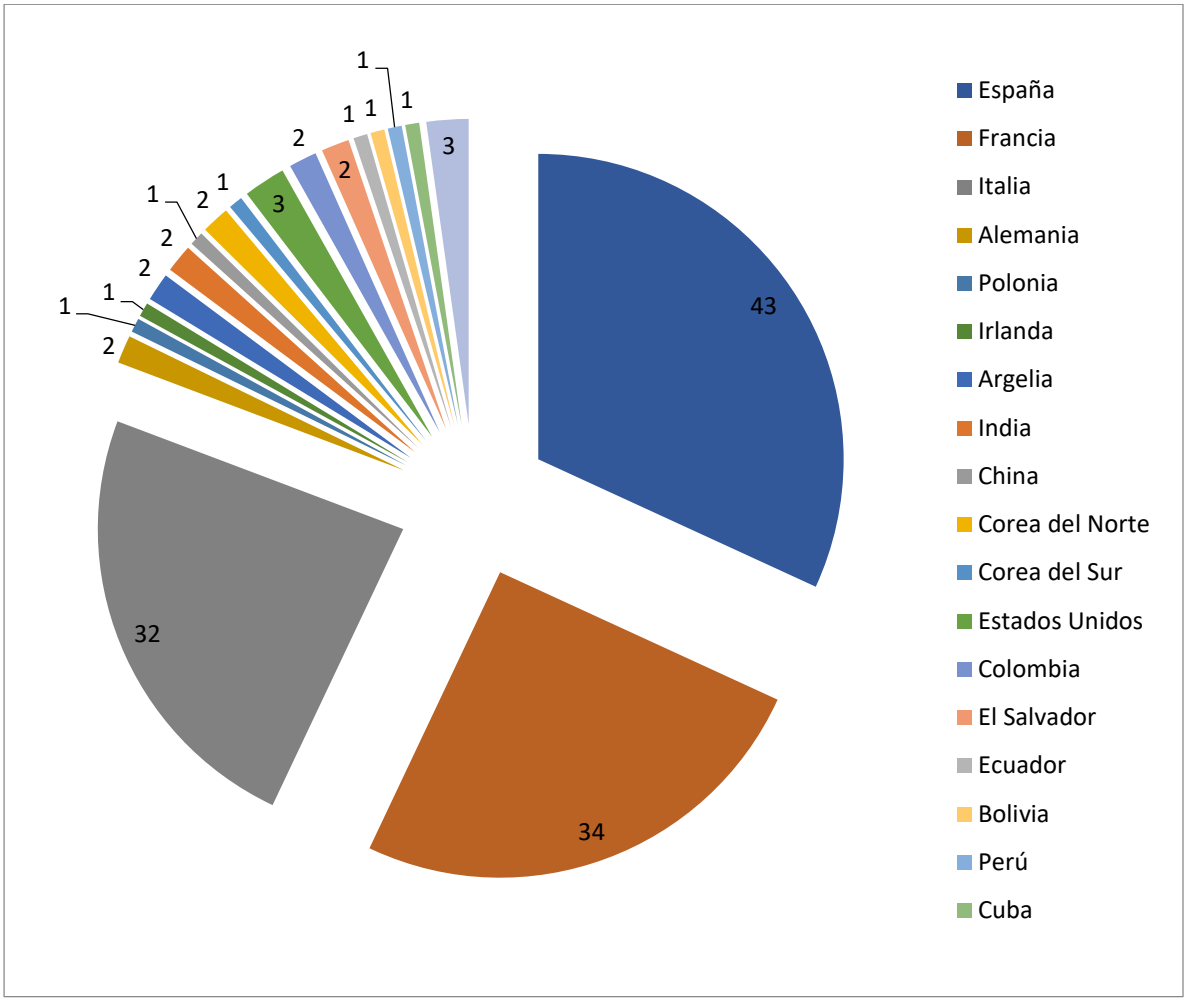
Gráfica 3: Congregaciones de origen mexicano y extranjeras



Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM.

La anterior gráfica muestra la predominancia, hoy en día, de congregaciones mexicanas sobre el número de las extranjeras. Este no es un dato menor considerando las implicaciones que ello tiene: se trata de fundaciones locales, con una historia, un carisma y objetivos contextualizados en territorio nacional, muchas de ellas con origen hace menos de un siglo, es decir, relativamente nuevas. Otro tema, derivado, es la expansión que varias de ellas han tenido con comunidades fuera del país, lo que marca una difusión de las congregaciones con una impronta de vivencia de la religión "a la mexicana". Tal y como puede ser advertido en congregaciones cuyo origen no es mexicano e interpretan, a través de su historia y carisma, su particular manera de ser religiosas.

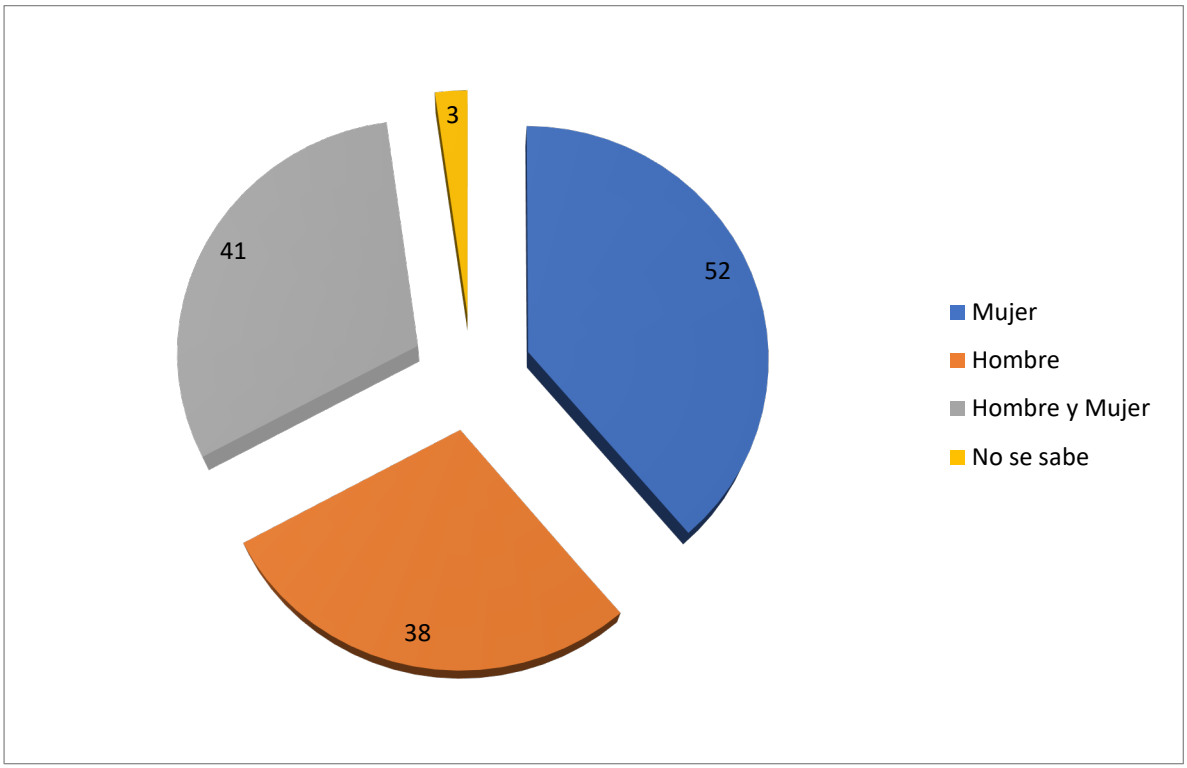
Gráfica 4: Origen de las congregaciones religiosas extranjeras asentadas en México



Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM.

La gráfica anterior nos muestra los países de los cuales proceden las congregaciones extranjeras asentadas en México. La mayor parte de ellas, en consonancia con otros casos en América Latina, proceden de tres países: España, Italia y Francia. No es gratuito que procedan de estos países europeos, dado que en ellos se tuvo una fuerte presencia católica y durante mucho tiempo fueron los lugares de donde procedían una gran cantidad de vocaciones, suficientes para salir de sus lugares de origen y colaborar en la evangelización de otros países. Su interés, y osadía en muchos casos, por expandirse a lugares diversos en el mundo, tuvieron un doble efecto: lograron presencia con obras pastorales que beneficiaron a grupos desfavorecidos y animaron nuevas vocaciones en ellos. A tal grado que en décadas pasadas la mayor parte de las vocaciones religiosas estuvieron en América Latina y actualmente, son África y Asia quienes proveen de ellas, modificando las lógicas de convivencia y comprensión del trabajo de las congregaciones al tener una mayor diversidad de religiosas procedentes de culturas e historias personales más contrastantes entre sí.

Gráfica 5: Sexo del fundador de las congregaciones mexicanas



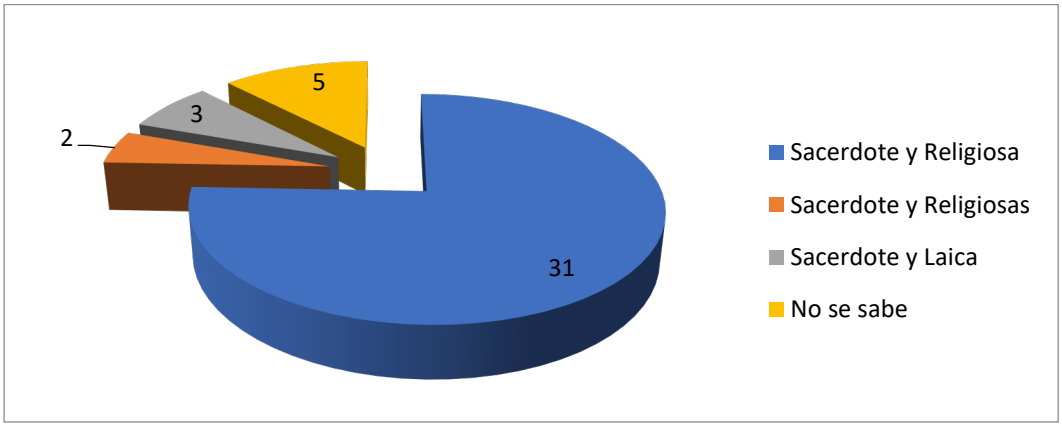
Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM e información de las páginas web de las congregaciones.

La anterior gráfica muestra el sexo del fundador atribuido en cada una de las congregaciones de origen mexicano. Este dato es interesante, porque en un mundo jerarquizado como el eclesial la ayuda de los hombres es vital para avanzar en la credibilidad y aceptación de las nuevas congregaciones. En la mayor parte de los casos de nuestra gráfica, son mujeres quienes reciben la inspiración de iniciar una nueva obra y en todas ellas se generan de las necesidades de su entorno sin resolver: niños sin educación, mujeres en condiciones de vulnerabilidad, ancianos sin hogar, etc. El camino para formar una nueva congregación es variado: en algunos casos la fundadora ya es religiosa y decide separarse de su congregación para plantear una distinta, en ocasiones acompañada por religiosas que comparten el interés. Sin embargo, siempre requerirán de la ayuda de un sacerdote que pueda avalarlas ante las autoridades eclesiásticas y transitar por los procesos administrativos que ello supone, dependerá de cada congregación y del sacerdote o laico en cuestión, si se les consideran o no cofundadores de la obra.

En segundo término, tenemos aquellas que son fundadas por una mujer (religiosa o laica) y un hombre (generalmente un sacerdote). El origen puede ser una necesidad detectada por un sacerdote (en muchas ocasiones un obispo la advierte en su diócesis) y que conforma

una nueva congregación con la ayuda de una religiosa o laica (pueden ser mujeres que apoyan la causa y que suelen cooperar con dinero para su sostenimiento) o un tercer caso, una religiosa que con la ayuda de un sacerdote o laico inician la congregación. Ambos son considerados fundadores. Según se advierte en las gráficas siguientes.

Gráfica 6: Congregaciones mexicanas y sexo de los cofundadores

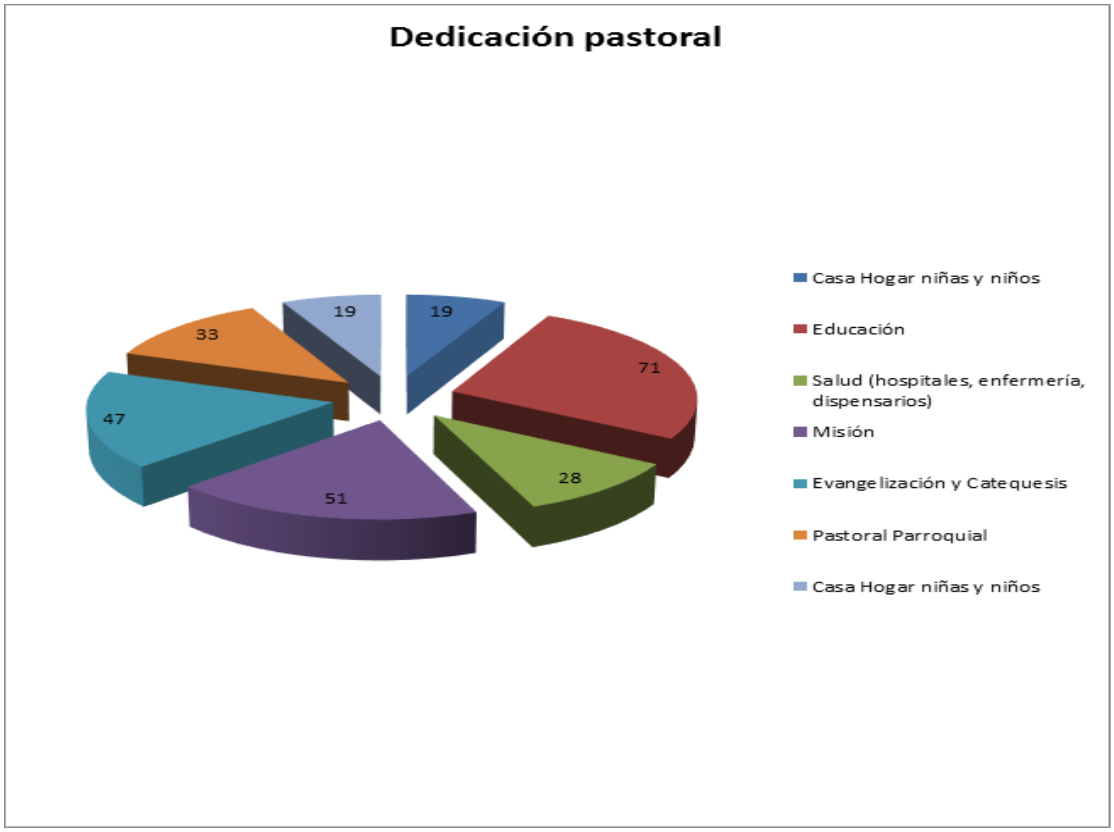


Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM.

En los casos que se aceptan co-fundaciones, estas suelen ser de un sacerdote y una religiosa. Existen dos opciones en ello: una religiosa que recibe la inspiración para llevar a cabo una nueva fundación y se acompaña para tal empresa de un sacerdote que le ayuda en el proceso eclesiástico de reconocimiento y consolidación de la obra. Con frecuencia suelen ser los confesores, ya que ellos son los primeros en conocer las intenciones de las religiosas y toman la decisión de ayudarlas, con lo que la congregación les reconoce a ambos.

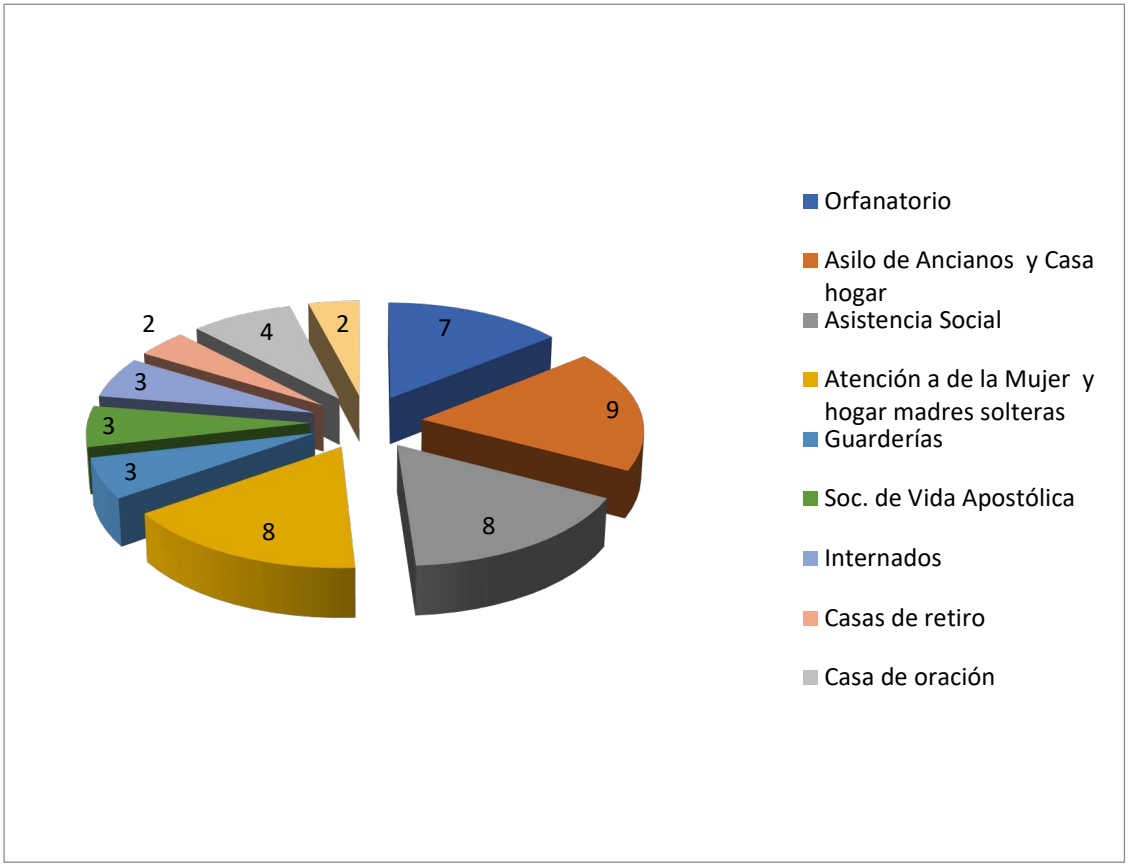
Otra posibilidad estriba en que un sacerdote, con frecuencia un obispo, advierte una necesidad y busca una religiosa o laica para solventarla. Cuando la obra prospera se puede convertir en una congregación nueva. En el caso de las laicas, ellas pueden dar el paso a ser religiosas, en ambos casos se les considera cofundadoras.

Gráfica 7. Áreas que atienden las congregaciones en México



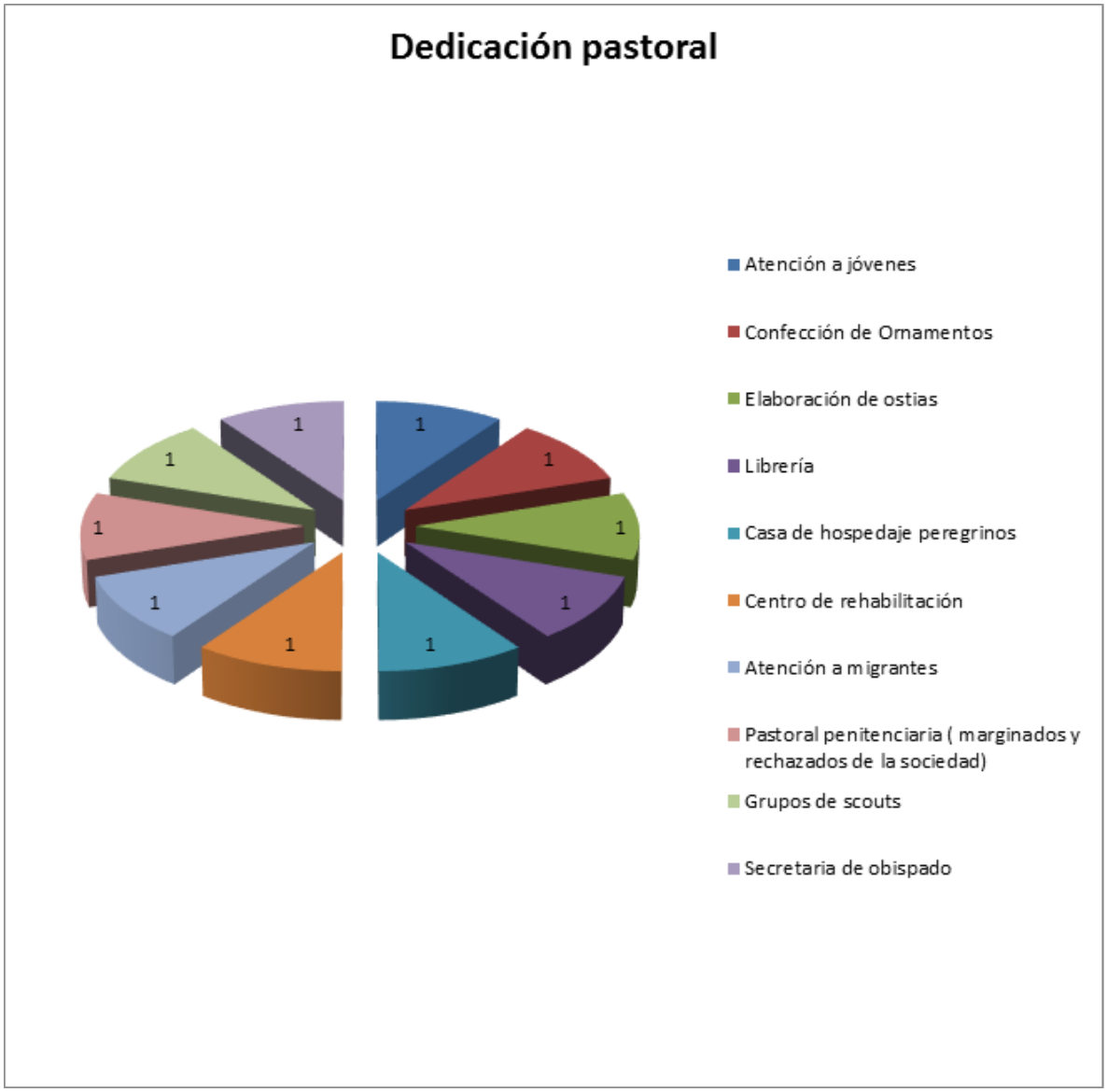
Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM.

Gráfica 8: Áreas que atienden las congregaciones en México



Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM.

Gráfica 9: Áreas en las que trabajan las congregaciones en México

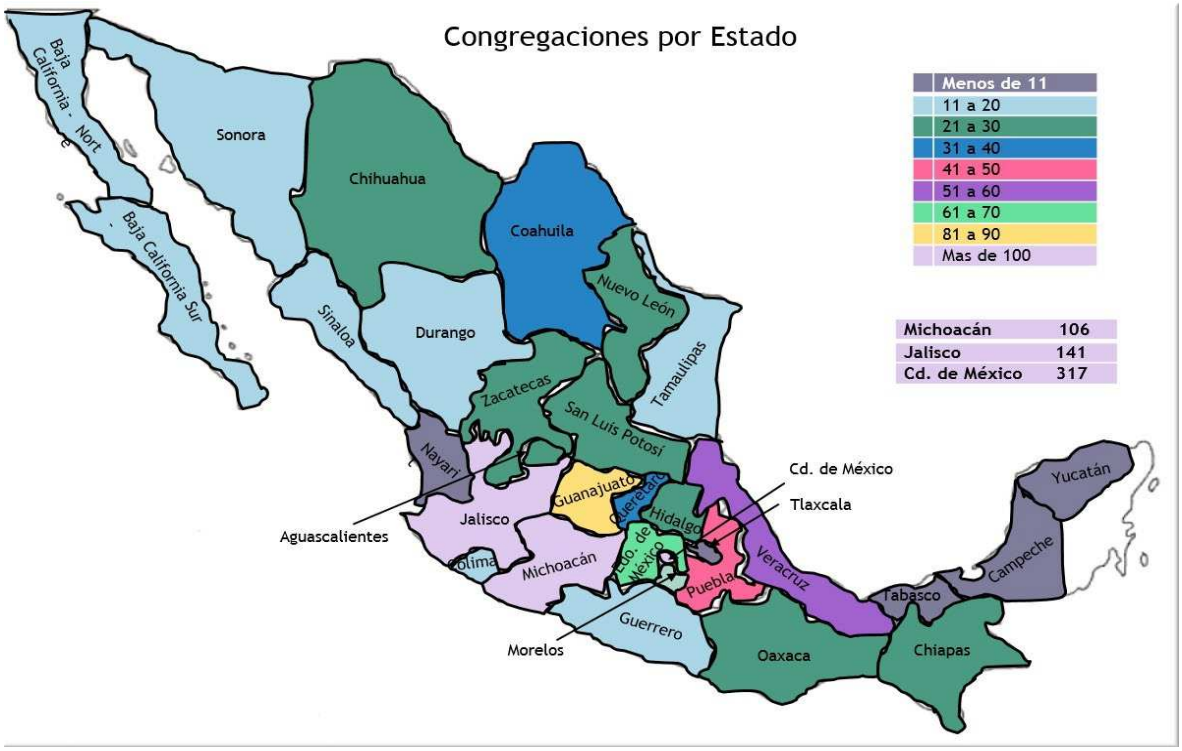


Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM.

Las gráficas 7, 8 y 9 se complementan, en ellas podemos observar de manera pormenorizada las áreas a las que se dedican las congregaciones en México, tanto las fundaciones nacionales como las extranjeras. En buena medida las religiosas mantienen su interés y trabajo en la salud y la educación, a través de los hospitales, dispensarios, acompañamiento de enfermos en sus domicilios, entre otros. Pero en particular su presencia más importante sigue siendo en la educación, principalmente en las escuelas de educación básica desde las que atienden a una población importante. En menor medida, incursionan en el acompañamiento y atención de mujeres en situación vulnerable, casas de retiro y oración entre otras. Aquí se encuentran los mayores cambios, ante el decrecimiento de las vocaciones

las religiosas se han visto en la necesidad de orientar su formación en otros sentidos y también ampliarla. Por ejemplo, con anterioridad eran ellas las que se encargaban de impartir clases en los colegios, ahora contratan quien lo haga y mantienen el control administrativo, lo que les ha llevado a estudiar gestión de centros escolares, contaduría y psicopedagogía. Las que atienden a mujeres en situación precaria y/o de violencia y migrantes se están formando como abogadas, sociólogas y psicólogas. Las que están en el área de la salud han ido transitando de ser enfermeras a formarse como médicos generales y especialistas. En todos los ámbitos se pueden observar movimientos similares, aunque también se limitan en aquellas congregaciones de corte más tradicional. Estos cambios provienen en buena medida de los aires renovadores del Concilio Vaticano II y del trabajo que hacen los distintos comités de la CIRM en sintonía con la CLAR (Confederación Latinoamericana de Asociaciones Religiosas) y de Unión Internacional de Superioras Generales (UISG). Ello ha generado nuevas preguntas al interior de algunas de las comunidades y en ocasiones replanteamientos sobre su quehacer cotidiano

Gráfica 10: Número de comunidades ubicadas en territorio mexicano



Fuente: Elaboración propia con datos de la CIRM.

La gráfica anterior nos muestra el número de comunidades y el estado de la república en el que se encuentran asentadas. El primer dato a observar es que en la totalidad del

territorio nacional existen comunidades establecidas y en ningún caso existen menos de once, por tanto, su presencia es muy importante. Varias de ellas trabajan en red e inter-congregacionalmente, lo que hace más relevante y efectiva su presencia. Tal es el caso de la Red de migrantes y la Red contra la trata de personas, en las que diversas congregaciones trabajan de manera transversal para apoyar a las víctimas de violencia con ayuda jurídica, psicológica, casas de resguardo, opciones educativas y laborales en diferentes puntos del país. O en la asistencia jurídica y psicológica en los albergues que se ponen a disposición de los migrantes en tránsito o las que se dedican a la asistencia de las comunidades indígenas que tienen lazos con comunidades ubicadas en distintas etnias en el país.

Es de notar que algunas partes del país tienen una gran cantidad de comunidades, tal es el caso de la ciudad de México, Jalisco y Michoacán. En los tres casos se trata de estados con ciudades muy antiguas y con una impronta católica que es parte de la cultura local. El caso de la ciudad de México se explica, en parte, por ser la capital del país, la que históricamente ha sido lugar de llegada de las primeras órdenes y en el que se fundaron las primeras congregaciones mexicanas. Además de ser la ciudad que concentra una mayor población, alrededor de veinte millones con área conurbada, lo que genera mayores espacios de trabajo pastoral.

CONCLUSIONES

Los estudios contemporáneos sobre las congregaciones de vida consagrada femenina en México son muy escasos, lo que dificulta la comprensión de los aportes que ellas han hecho a la construcción de las sociedades actuales, así como del lugar que ocupan en la iglesia católica, entendida como una pieza fundamental de la estructura eclesial e institucional.

Su lugar como mujeres consagradas está lejos de ser valorado, en su justa dimensión y aporte, por la jerarquía eclesiástica. Un ejemplo de ello es la imposibilidad de encontrar datos en el directorio de la Confederación Episcopal Mexicana o en las diócesis particulares sobre las congregaciones religiosas, lo que las invisibiliza como parte de la estructura eclesial, lo cual no es un asunto menor y, me parece, es un reflejo de la mirada eclesial.

Todas las congregaciones trabajan para sostener sus comunidades, a través de escuelas, orfanatorios, hospitales, asilos, entre otros, que alternan con el trabajo pastoral en comunidades y grupos sociales vulnerables. Ello las dota de un conocimiento cercano del entorno en el cual trabajan, con sustento en la experiencia y acompañamiento en las tareas que realizan.

En los últimos años, desde la CIRM, han tenido un proceso de reflexión sobre su situación interna, ante el decremento en las vocaciones y la imposibilidad que conlleva de mantener las obras pastorales en las que tradicionalmente desarrollaban sus carismas. De manera paralela se cuestionan sobre la relevancia de sus tareas ante realidades que han cambiado y para las que están explorando formas de incidencia, no solo en las transiciones hacia otros caminos pastorales sino también de elementos de formación que les sean más adecuados para las nuevas tareas y de la necesidad de trabajar inter-congregacionalmente. En este punto quisiera detenerme, ya que, desde el trabajo colectivo, entre congregaciones de vida consagrada femenina y masculina, en la CIRM el equipo coordinador actual ha elaborado un diagnóstico del que me quiero hacer eco. Para este grupo, los mayores problemas residen en un modelo "triplemente opresor que es el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado". Por lo que, la reorientación que están impulsando va en ese sentido, un ejemplo clarificador de dicho proceso es el caso de la Red contra la Trata de personas, en la cual participan nueve congregaciones mexicanas, las que se articulan con la Red que a nivel internacional tiene la Unión Internacional de Superioras Generales (UISG). Este proyecto planeado y desarrollado por religiosas, entre otros, nos permite acercarnos a las reconfiguraciones en la vida consagrada actual, producto del trabajo entre congregaciones y más allá de sus fronteras.

La posibilidad de contar con una base de datos, aunque sea incompleta, nos fue de gran utilidad ya que nos permitió observar el proceso demográfico de las comunidades y de las religiosas en el contexto del campo religioso mexicano, así como los lugares y trabajos pastorales que están ejerciendo actualmente. La ausencia de información es un dato en sí mismo, ya que nos permite reflexionar sobre las condiciones estructurales eclesiales que impactan a la vida de las congregaciones y a su trabajo cotidiano. Es necesario encontrar las vías más adecuadas para generar información confiable sobre el tema, lo que se dificulta por el trabajo que desborda a las confederaciones de religiosas y religiosos, la decisión de las congregaciones de no confederarse y por tanto de no tener acceso a la información particular de ellas. Otra dificultad son los datos muy generales a los que tenemos acceso a través de los Anuarios Pontificios, que a pesar del nombre no se publican cada año y que nos ofrecen estadísticas con poco detalle y en no pocos casos en la disparidad de datos ofrecidos por distintas instancias. Por ello, mejorar la cantidad y calidad de los datos de todos aquellos que estamos interesados en conocer las dinámicas de la vida religiosa femenina y masculina dentro y fuera de las instancias eclesiásticas, derivará en una mejor compresión de un sector sin el cual, no es posible comprender a la Iglesia Católica en su debida complejidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Blancarte, R. (1993). *Historia de la iglesia católica en México. 1929-1982*. FCE/El Colegio Mexiquense.

Gonzalbo, P. (1985). *La educación de la mujer en la Nueva España*. Caballito/Secretaría de Educación Pública.

Hernández, M. (1999). *Dilemas posconciliares*. Ed. El Colegio de Michoacán.

Lavín, M. (2015). *Sor Juana en la cocina*. Penguin Random House.

Loreto, R. (2000). *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. El Colegio de México.

McNamara, J. A. K. (1999). *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*. Herder.

Muriel, J. (1982). *Cultura femenina novohispana*. UNAM.

Negrete Salas, M. (2007). La vida religiosa femenina y el Concilio Vaticano II. En Pacheco, María Martha, *Religión y Sociedad en México durante el siglo XX*. Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones en México/SEGOB.

Padilla, Y. (1998). *Después de la tempestad: la recomposición eclesial católica en Aguascalientes 1929-1950*. UAA

Padilla, Y. (1991). *Con la Iglesia hemos topado. Catolicismo y sociedad en Aguascalientes: un conflicto de los años 70's*. Instituto Cultural de Aguascalientes.

Patiño, M. E. (2017). *Religiosas católicas en Aguascalientes: una mirada desde los relatos de vida.* UAA.

De la Cruz, Sor J. I. (2011). *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. Fontanamara.

Páginas web

Confederación Episcopal Mexicana: http://www.cem.org.mx

Confederación de Institutos Religiosos en México: en http//www.cirm.org.mx

LA PARADOJA DE LAS RELIGIOSAS PERUANAS: INVISIBLES Y SIN EMBARGO IMPRESCINDIBLES

Véronique Lecaros
Pontificia Universidad Católica del Perú

INTRODUCCIÓN

La situación de las mujeres, y de las religiosas en particular, en la Iglesia es un entramado de paradojas, como suelen notar los autores. He aquí algunas de las paradojas que se han vuelto más evidentes recientemente. Desde el siglo XIX, se desarrolla un proceso de feminización de la Iglesia, no solamente en Francia, después de la revolución, sino también en el contexto latinoamericano: los hombres, en particular los que son influenciados por las corrientes liberales y francmasónicas, se alejan de los espacios eclesiales (Klaiber, 1988). Sin embargo, en el seno de la institución, el poder y la capacidad de organización recaen solamente en los hombres (Langlois, 2010; Scarafria, 2017; Moingt, 2017). Por otro lado, el magisterio, exclusivamente compuesto por varones célibes, ha desarrollado, desde hace unas décadas, una reflexión sobre la "mujer" y el "genio femenino"[1], como solía llamarlo el Papa Juan Pablo II, pero nunca sobre masculinidad y menos sobre el "genio masculino" (Muller, 2014; Famerée, 2010, p. 103)[2]. Desde otro punto de vista, en sus obras, por siglos, la Iglesia ha manifestado un cuidado especial de las mujeres: las defiende contra la trata y todo tipo de violencia y en general, promueve su formación. No obstante, las mantiene marginada en la institución eclesial.

Tomando en cuenta estas paradojas, comunes a todas las mujeres, en este artículo nos proponemos centrar nuestra reflexión sobre las religiosas peruanas a partir de una paradoja

[1] La expresión "genio femenino" que tiene el mérito de expresar reconocimiento sin especificación, ha tenido una particular resonancia en los textos del magisterio. Una investigación sobre su uso sería muy reveladora de una dificultad a pensar no tanto lo "femenino" sino la situación de las mujeres en la sociedad y en la institución eclesial. Véase *Evangelii Gaudium* §103, reproduciendo una cita del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* y el *Documento Final de Aparecida* §458.

[2] Con una punta de humor, Lucetta Scaraffia nota que la carta apostólica de Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*, no cita a una sola autora. Literalmente, se trata de una carta exclusivamente de varones, la mayoría de ellos célibes, disertando sobre la "esencia de la Mujer" (2017, p. 216). Hay que saludar como una valiosa iniciativa este ciclo de conferencias que dan la palabra a las mujeres (o a hombres casados) para reflexionar sobre sí mismas.

muy propia de su situación actual en la Iglesia, pero también en la sociedad en general: su invisibilidad y sin embargo sus aportes imprescindibles. Por una parte, las religiosas mantienen un perfil bajo y no tienen espacios en los medios, salvo algunas excepciones. Su presencia es tan discreta que se vuelven "invisibles", según el término de Mary Malone, no solamente en la institución eclesial, sino también en el resto de la sociedad (Malone, 2001)[3]. Por otro lado, las religiosas llevan a cabo numerosas obras muy valoradas por la población, la educación (no solamente privada, sino también bajo la fórmula de escuelas con convenio), la salud (en particular, en las postas médicas) y múltiples proyectos de asistencia y de desarrollo social.

Las varias paradojas no resueltas han llegado a resquebrajar el hasta ahora sólido compromiso de las mujeres con la Iglesia. Las mujeres están abandonando la Iglesia (Moingt, 2017). Lo afirma el Papa Francisco y lo confirman los especialistas. En Francia, después de siglos de una relación privilegiada entre Iglesia y mujeres, hoy los hombres jóvenes son proporcionalmente más practicantes e involucrados que las mujeres. En América Latina, como lo muestra una encuesta del Pew Research Center sobre religión y género (2016), las mujeres siguen siendo una abrumadora mayoría en participar de las actividades eclesiales. Sin embargo, el cambio se percibe claramente a nivel de vocación religiosa: las vocaciones a la vida religiosa femenina están disminuyendo fuertemente, mientras que las vocaciones al sacerdocio se mantienen, por lo menos en cifras absolutas[4] [ver cuadro en el anexo]. No cabe duda de que también otros múltiples factores, ajenos a la lógica eclesial, inciden sobre esta evolución, tales como la demografía, las ofertas alternativas laicas en término de educación y de profesión, los escándalos de pedofilia, el individualismo, entre otros. Ciertamente, estos factores generales son relevantes, pero no bastan para entender las diferencias de evolución entre géneros. Se debe tomar en cuenta lo que hoy se percibe como disonancia y hasta incoherencia entre palabras y hechos.

Entonces, abordamos la situación de las religiosas peruanas a partir del análisis de la paradoja conformada por una invisibilidad imprescindible[5]. Como consecuencia de ella se

[3] Sin haberlo acortado, Ana María Bidegain también escogió esta expresión como título de su conferencia publicada en este libro.

[4] Algunos indicios apuntan a una evolución similar a la europea, un alejamiento de las mujeres. Aparte de factores de tipo secular, como el trabajo, el estudio, los quehaceres del hogar y la maternidad que dejan poco espacio para el voluntariado, se añaden a veces una falta de acogida en las parroquias. El clero, preocupado por reclutar hombres, manifiesta poco interés para las jóvenes. Por otro lado, al tener un clero joven, se teme una mayor presencia de las mujeres en las parroquias, considerándolas como "fuentes de tentación", manteniendo así una perspectiva inalterada desde el Medioevo. Esta observación, que por otro lado he podido confirmar personalmente, me ha sido formulada por César Piscaya, el encargado de la pastoral de la diócesis de Chiclayo.

[5] Este artículo se apoya en investigaciones realizadas en el marco de un proyecto de investigación financiado por la Conferencia Episcopal Peruana en la Universidad Jesuita Antonio Ruiz de Montoya (2015-2018)

establece la sinergia negativa que afecta a las congregaciones y las comunidades. En la última década, la mayoría de ellas afrontan el desafío de una caída rápida de vocaciones, a pesar de una promoción muy activa de sus carismas con los jóvenes, en todo ámbito, colegios, ferias, pueblos alejados, etc. Quizás, dentro de poco, al extrañar su presencia y sus obras, la falta de religiosas se hará visible (Lecaros, 2017a)

La invisibilidad de las religiosas es un fenómeno global que según los contextos sociales se acentúa y se vuelve un hecho incontestado. En el Perú, se conjuga con las tendencias culturales machistas y el sesgo clericalista de varias corrientes eclesiales hasta llegar a extremos.

INVISIBILIDAD DE LAS RELIGIOSAS EN LA IGLESIA UNIVERSAL

Al inicio de su pontificado, en 2013, en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco hace hincapié sobre la "necesidad de ampliar los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia" (§103). Insiste: "las reivindicaciones de los legítimos derechos de las mujeres, a partir de la firme convicción de que varón y mujer tienen la misma dignidad, plantean a la Iglesia profundas preguntas que la desafían y que no se pueden eludir superficialmente" (§104). No obstante las exhortaciones papales, los cambios se hacen a cuenta gota, limitándose a algunos nombramientos relevantes, sin llegar a puestos de liderazgo, en dicasterios o universidades dependientes de la Santa Sede (Lucetta Scaraffia, 2016). En Europa, algunas teólogas han logrado posiciones expectantes en espacios eclesiales, como, por ejemplo, la dominica francesa, Véronique Margron, quien ha sido decana de la facultad de teología del Instituto Católico del Oeste.

En el Sínodo sobre la Amazonía, octubre 2019, estuvieron presentes en Roma varias religiosas y mujeres laicas provenientes de América del Sur. Fueron escuchadas y sus aportes muy valorados, pero fueron impedidas de votar el texto de consenso: un exceso de presencia para algunos tradicionalistas y un final incomprensible para la mayoría de los laicos que ya no entienden la lógica exclusiva de estas normas eclesiales.

Los pasos quizás más revolucionarios en este campo, y susceptibles de cambiar los términos del debate teológico han pasado desapercibidos (¿otro caso de invisibilidad?) (Scaraffia, 2017, p. 221). Se trata del reconocimiento de algunas mujeres como doctoras de la Iglesia, una iniciativa del Papa Pablo VI (Teresa de Ávila y Catalina de Siena) que se

(Lecaros, 2017a). Además, hemos seguido investigando el tema en el marco de otros proyectos y con la preparación de otras publicaciones.

afianzó con los Papas Juan Pablo II (Teresa de Lisieux) y Benedicto XVI (Hildegarde de Bingen). También, cabe recalcar una iniciativa del Papa Francisco quien transformó la memoria de María Magdalena en fiesta obligatoria para la Iglesia Universal, equiparando de esta manera la llamada "apóstol de los apóstoles" a los 12 apóstoles formalmente escogidos por Jesús, según los evangelios (Cohick, 2009, p. 316)[6]. Con estos cambios, las mujeres no son entonces solamente dignas de veneración por sus virtudes heroicas (definición de la santidad) sino que también merecen ser escuchadas y seguidas, por sus logros intelectuales y espirituales propios. Se trata de difuntas, ciertamente, pero algún día, quizás, se escuchará a las vivas en un ambiente litúrgico. Podría ocurrir si el Papa, quien ha encargado a una comisión estudiar el tema, decide (re)establecer el diaconado femenino, siguiendo el modelo del diaconado permanente masculino.

Estudios recientes sobre la época paleocristiana están demostrando que las mujeres eran mucho más activas e involucradas en la vida pública e intelectual de su sociedad de lo que solíamos pensar. La convicción (errónea) de la pasividad e inferioridad de la mujer en la historia, perturba la objetividad de las investigaciones científicas, llevando a la conclusión que entre los primeros cristianos, las mujeres no pudieron llevar un papel relevante en la comunidad y en el culto (Cohick, 2009; Hylen, 2019). Por lo tanto, se afirma que desde los albores del cristianismo, las mujeres nunca tuvieron un rol de liderazgo en las comunidades. Esta conclusión, basada en una investigación histórica sesgada, representa uno de los argumentos esgrimido para justificar que si la Iglesia desea mantener su fidelidad a la tradición heredada (*Dei Verbum*), no puede confiar a las mujeres un rol de liderazgo en la comunidad eclesial[7]. Aunque en el marco de este artículo no podamos desarrollar ampliamente el tema, la situación de las religiosas peruanas se enmarca en el contexto de la Iglesia universal.

[6] La mayoría de los santos se honran en la Iglesia universal con una memoria, lo cual no implica lecturas propias en la liturgia del día. En cambio, a los apóstoles se les honra por unas fiestas, con lecturas propias, celebradas en la Iglesia universal. Realzar la dignidad e importancia de María Magdalena cuestiona el hecho que Jesús, quien nunca fundó una institución religiosa, haya enviado solamente hombres. El término "apóstol" significa literalmente "enviado".

[7] Además, en el abordaje de la Biblia, también, el sesgo patriarcal influencia y perturba la objetividad. Varios autores han notado y investigando errores provocados por esta actitud. La apóstol Junia, mencionada por Pablo, se consideró un hombre hasta que las investigaciones mostraron que el nombre lo llevan casi exclusivamente mujeres (Epp, 2005). Por otro lado, la interpretación tradicional de la actuación de María y Marta, la una contemplativa y la otra activa (Lc, 10, 38-42), no toma en cuenta el contexto lucaniano. El rol de Marta quien desarrolla una tarea domestica asumida en general por mujeres, ha sido tradicionalmente considerado como un oficio de menor prestigio. Sin embargo, Marta es calificada de "diakona", una posición ministerial que probablemente existía en el momento de la escritura del evangelio y que se reserva en otras partes del evangelio y de los Hechos para referirse a dicho ministerio (Parmentier, Schober, 2018). El texto, entonces, no opone dos tipos de personas sino que invita a reflexionar sobre una relación equilibrada con el Señor.

INVISIBILIDAD DE LAS RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA

En el medio de los especialistas en temas religiosos latinoamericanos, se nota también, a menudo, con matices, por supuesto, una tendencia, ciertamente involuntaria, de no tomar en cuenta a las religiosas. Daniel Levine (2012) pondera, con entusiasmo, el dinamismo de la Iglesia católica latinoamericana. Presenta unos cuadros que muestran el aumento de las vocaciones sacerdotales al final del siglo XX y en la primera década del XXI. También estos mismos cuadros revelan un estancamiento del crecimiento del número de religiosas (México, Perú) y un descenso fuerte de esta población en Argentina, Brasil y Chile. Sin embargo, Levine no considera significativa la diminución de vocaciones femeninas. La menciona brevemente como un matiz, una sombra en un cuadro por lo demás alentador.

Por otro lado, Edward Cleary, en sus últimas obras, con títulos sugestivos y hasta provocadores, valora el dinamismo de la Iglesia católica latinoamericana y el rol que juega en la Iglesia universal: *How Latin America saved the soul of the Catholic Church?* (2009) y *The challenge of priestless parishes, Learning from Latin America,* libro que editó y fue publicado de manera póstuma (2013). Cleary, así como Robert Schreiter y David Orique (2013), se interesan por el papel de las mujeres laicas (tengan o no la función de catequistas), mostrando cómo ellas se involucran muy activamente en la Iglesia, animando comunidades y, en algunos casos, compensando en algo la falta crónica de sacerdotes [tema que estuvo a la orden del día, aunque de manera tangencial, en el Sínodo sobre la Amazonía, octubre 2019]. Sin embargo, ambas publicaciones no mencionan el papel de las religiosas en América Latina aunque ellas a menudo juegan un papel esencial en la animación de parroquias en ausencia de sacerdotes (Lecaros, 2018).

En general, ocurre un fenómeno sorprendente en lo que atañe a la reflexión sobre la relación entre la institución y las mujeres. Mientras las mujeres están fuera de la Iglesia, la jerarquía valora su trabajo, toma su defensa y se propone luchar para su promoción; en cambio, en el seno de la Iglesia, las mujeres pasan desapercibidas; el magisterio no parece preocuparse por valorar y eventualmente reconsiderar su rol en la institución. En este sentido, el documento final de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y de El Caribe (2007), cuyo redactor fue el Cardenal Bergoglio, futuro Papa Francisco, es muy revelador de la tendencia.

Por una parte, a nivel social, la Iglesia activamente se involucra en la promoción de las mujeres y en la lucha contra el machismo, una característica todavía dominante en la región, a pesar de una cierta evolución (Fuller, 2018, pp. 37-43; 2019, pp. 51-66). El

Documento Final de Aparecida expresa de manera muy clara su apoyo a la promoción de las mujeres: "es necesario en América Latina y El Caribe superar una mentalidad machista que ignora la novedad del cristianismo, donde se reconoce y proclama "la igual dignidad y responsabilidad de la mujer respecto al hombre" (Documento Final de Aparecida §453). Además de llevar la voz cantante sobre el tema, la Iglesia se implica en múltiples programas sociales de lucha contra la violencia doméstica.

A nivel de la comunidad eclesial, el documento valora particularmente la labor de las mujeres laicas e invita a reconocerla: "Las mujeres constituyen, en general, la mayoría de nuestras comunidades, son las primeras transmisoras de la fe y colaboradoras de los pastores, quienes deben atenderlas, valorarlas y respetarlas" (§455). La parte 3, 9, intitulada "Familia, personas y vida", tiene el doble mérito de no limitar a la mujer a la función materna (se pondera al "genio femenino" en §458) y de tratar en dos capítulos separados la situación de la mujer y del varón[8].

Sin embargo, por otra parte, la Iglesia como institución tiende a mantener a las mujeres religiosas marginadas. El magisterio no desarrolla mayor reflexión sobre su situación. Los textos oficiales, en general, no suelen valorar, en su justa medida, sus aportes a la institución y a la sociedad. En el muy extenso Documento Final de Aparecida, se pondera en pocos artículos el valor y la importancia de la vida consagrada en general. Se le dedica solamente una sección de 8 artículos [5.3.5: "los consagrados y consagradas, discípulos misioneros de Jesús Testigo del Padre"]. En esta sección se menciona específicamente a las religiosas en una sola oración de manera tangencial (§224). "Los pueblos latinoamericanos y caribeños esperan mucho de la vida consagrada, especialmente del testimonio y aporte de las religiosas contemplativas y de vida apostólica que, junto a los demás hermanos religiosos, miembros de Institutos Seculares y Sociedades de Vida Apostólica, muestran el rostro materno de la Iglesia". Referencia vaga en la cual la especificidad de las congregaciones femeninas no se aborda y se relaciona con la maternidad sin mención alguna a la feminidad de las religiosas.

La incoherencia de las religiosas [y de los religiosos, también mencionados] asimiladas a un modelo de maternidad y de las laicas, madres de familias, encarnación del

[8] La mención particular y muy positiva sobre las mujeres podría revelar un cambio de actitud de la Iglesia universal, una toma de conciencia de que las mujeres no constituyen un público "cautivo" y de que hay preocuparse por ellas. Guillaume Cuchet nota que la Iglesia solía preocuparse por los hombres mucho más que por las mujeres hasta principio de este siglo por lo menos (2018, p. 143). Cabe destacar que la misma estructura, es decir (valoración de las mujeres y de los hombres laicos) en dos capítulos diferentes, ha sido retomado en las conclusiones del Sínodo sobre la Amazonía.

"genio femenino" no refleja un desprecio hacia las mujeres, sino algo impensado que corresponde a una dificultad para articular lo sagrado y las mujeres concretas o, dicho de otra manera, para ubicar, de manera relevante y digna, a las mujeres en la institución. El teólogo Joseph Famerée reflexionando sobre la situación de la mujer en la institución eclesial y los textos recientes del magisterio sobre el tema, califica las actitudes de "androcentrismo tradicional", considerándolo como parcialmente inconsciente, al haberse vuelto un hecho aparentemente tan "natural" (2010, p. 105). Para el magisterio, las mujeres son *objeto* de una constante solicitud en relación a su bienestar (lo cual es muy necesario y muy loable) pero todavía no hay disposición para abrirles un espacio de *agencia* comparable al de los hombres en la institución eclesial[9].

INVISIBILIDAD DE LAS RELIGIOSAS EN EL PERÚ

En el Perú, la marginalización se manifiesta con un rasgo suplementario. En Lima, una mujer no puede titularse en teología. En las dos instituciones donde se enseña esta carrera, las mujeres pueden tomar cursos. Las religiosas lo hacen pero, por motivos diversos (complejidad administrativa, freno de algunos, pereza de otros y en todo caso, falta general de interés), la situación se ha mantenido, aunque algunos la encuentren hoy extraña e injustamente excluyente. Con la excepción de algunas mujeres que han estudiado en otros países, las religiosas en el Perú, en general, tienen una formación teológica incompleta, lo cual tiende a mantenerlas en un papel rezagado en la institución, con respecto a los hombres.

Esta situación no se debe pensar en términos de opresores y víctimas, sino a partir del "habitus", tal como lo conceptualiza Bourdieu, se vuelve tan natural (una segunda naturaleza) que nadie (o en todo, caso pocos y a menudo extranjeros) piensa o se esfuerza por cambiar la situación. En la Conferencia episcopal, una sola mujer, excepción que confirma la regla, la Hna. Eleana Salas está encargada de una dirección (a la cual no se le da mucho relieve tampoco), Secretaria Ejecutiva de la Comisión Episcopal de Misión y Espiritualidad. Las hermanas están tan acostumbradas a llevar un papel discreto y secundario que no les permite aprovechar oportunidades. Para organizar retiros, ellas prefieren buscar a un sacerdote; ciertamente, pocas religiosas podrían tener la formación y la experiencia adecuadas para

[9] Cabe recalcar que esta dificultad a otorgar agencia a las mujeres es un fenómeno de la Iglesia universal, más marcado en algunas zonas que en otras. Anne-Marie Pelletier reflexiona sobre las tensiones entre los curas y las mujeres francesas formadas en teología y encargadas por el obispo de la gestión de parroquias en ausencia de sacerdotes (2017, p. 141). Según el autor, los curas difícilmente aceptan supervisión y consejos de las mujeres.

llevar el encargo a cabalidad (Lecaros, 2017). Por lo tanto, la situación se vuelve difícilmente superable. Si no se ofrece a las religiosas la oportunidad, no están entonces en capacidad de ocupar los espacios que las religiosas tienen en otros países. La casa de retiro Emaús de Jaén se tuvo que cerrar. El Vicariato esperaba que las esclavas del Sagrado Corazón tomasen la iniciativa de la programación; ellas, en cambio, se percibían como al servicio del Vicariato. Más allá de la falta de comunicación, esta situación revela la dificultad que las religiosas tienen en asumir un rol de liderazgo de primer plano.

Si en el seno de la institución eclesial las religiosas se ubican en general al margen de los puestos de liderazgo, a nivel social la situación es diferente. Cabe destacar que, siguiendo el impulso que se vislumbraba desde antes del Concilio Vaticano II, con Pio XII, y se fortaleció aún más después, las congregaciones, siguiendo las normas del magisterio, se esmeran en ofrecer estudios superiores a las hermanas (Johnson, Wittberg, Gautier, 2014, p. 113)[10]. Las religiosas se encuentran entonces preparadas para ocupar profesionalmente un papel relevante, a veces de liderazgo, en la sociedad. En las congregaciones, las hermanas suelen tener acceso a estudios superiores, aparte de cursos y talleres de religión y formación humana. Además, varias religiosas tienen la oportunidad de acabar una maestría.

RELIGIOSAS IMPRESCINDIBLES

Gracias a la formación profesional de sus miembros, las congregaciones religiosas suplen algunas de las deficiencias de las instituciones estatales causadas por las limitaciones, la ineficiencia y la corrupción. En el marco del Concordato de 1980 con la Santa Sede, a parte de la formación religiosa (principalmente, preparación a los sacramentos de iniciación y enseñanza del curso de religión), las congregaciones asumen múltiples proyectos sociales, principalmente en el campo de la educación con la modalidad de escuelas privadas y escuelas públicas de convenio[11], en el campo de la salud con clínicas, policlínicos y postas médicas y en varios otros ramos tales como prevención de la violencia doméstica y delincuencial,

[10] En un artículo anterior, hemos desarrollado el efecto secundario perverso de la educación superior ofrecida por las congregaciones religiosas (Lecaros, 2017a). Varias jóvenes, después de terminar sus estudios, han dejado la congregación que las había cobijado. Es difícil evaluar la amplitud del fenómeno y de discernir los motivos profundos pero en todo caso, la situación fue suficientemente notoria para forzar a las congregaciones a tomar medidas, tales como ofrecer estudios después de los votos perpetuos.

[11] Las escuelas de convenio son escuelas públicas confiadas a congregaciones religiosas y, por lo tanto, son gratuitas. El Estado suele pagar los sueldos de los profesores y financiar las infraestructuras. Estas escuelas deben seguir las normas establecidas a nivel estatal, sin embargo, las religiosas encargadas de la gestión gozan de cierta autonomía (Lecaros, 2017b).

promoción del cuidado del medioambiente, asistencia a desamparados, migrantes, reos, personas en extrema pobreza, etc.

EVALUACIÓN CUANTITATIVA DE LAS OBRAS

En 2008, en la Conferencia Episcopal Peruana se creó un grupo para evaluar el peso de las obras sociales de la Iglesia en la sociedad (entrevista personal a Humberto Ortiz, entonces encargado de CEAS, Comisión Episcopal de Acción Social). Se preguntó a cada diócesis los datos. La información obtenida resultó demasiado incompleta para ser relevante. Se abandonó el proyecto. Recientemente, Mons. Strotmann, sociólogo, obispo de Chosica y secretario de la Conferencia Episcopal peruana, quiso retomar la investigación pero decidió también no seguir por la dificultad (imposibilidad) de recopilar datos fidedignos.

En 2005, Felipe Portocarrero, Hanny Cueva y Andrea Portugal, a partir del Directorio Eclesiástico (2005), la Encuesta Nacional de Hogar y una encuesta propia nacional de Donación y Trabajo Voluntario, se propusieron evaluar el peso del aporte de la Iglesia a la sociedad. El resultado que obtuvieron les sorprendió. Aunque el papel de la Iglesia sea suficientemente importante para ser considerado individualmente como agente, representa un porcentaje ínfimo en los diferentes campos analizados: "0,3% de la asistencia en educación o salud, del 0,5% de la asistencia alimentaria, y del 0,4% de la asistencia en infraestructura social y desarrollo" (p. 56). Los autores expresan su sorpresa frente a un resultado insospechado. Esperaban una actividad mucho más importante y tratan de explicar esta sorpresa por la gran presencia de la Institución en la vida pública, que produce la ilusión de una intensa actividad. No obstante, cabe recalcar que los investigadores consideran su método como parcialmente inadecuado, sin poder evaluar el nivel de incertidumbre.

La dificultad para evaluar cuantitativamente las obras eclesiales representa *per se* un dato revelador. Doris Ballona, directora del policlínico de Chosica, nos comentó que la sección salud de la Conferencia Episcopal intentó recopilar los datos de las prestaciones realizadas por la Iglesia. Ballona registra las consultas realizadas, en cambio los demás centros de salud atienden los pedidos pero sin registrarlos. Podríamos considerar que en un país donde gran parte de la producción se realiza de manera informal (un tercio según Francisco Durand, 2007), no es sorprendente que la Iglesia también adopte este mismo estilo de funcionamiento. Sin embargo, a una informalidad comparable a la del entorno, se añade otro fenómeno que obedece a una lógica diferente.

La Iglesia goza de gran autonomía, en términos de donaciones y de impuestos, tal como está estipulado en el Concordato (Lecaros, 2016a). A nivel nacional, por la confianza y el prestigio que mantiene en la población (Cleary, 2009; Lecaros, 2018), la institución atrae donaciones que nadie contabiliza, desde bolsas de alimentos, ropa, juguetes, etc. A nivel internacional, varios miembros reciben apoyo de su congregación, de sus parientes o de sus amigos residentes en otros países (Lecaros, 2018). Las hermanas suelen desarrollar lo que llaman "proyectitos". Se trata en general de apoyar en las necesidades de una comunidad o de un grupo de familia. A menudo, los que por diversos motivos no tienen acceso a los programas sociales estatales recurren a la ayuda de los religiosos. En algunos casos, el "proyectito" es más desarrollado pero no necesariamente registrado. En San Ignacio, una hermana dominica española, Carmen, enfermera de profesión, formó en la parroquia una posta médica aprovechando las medicinas donadas por individuos o entidades españoles. La posta del gobierno era deficiente y muchos enfermos pobres buscaban a la hermana, quien también les proporcionaba la medicina requerida. Hace algunos años la hermana falleció y la posta no pudo ser mantenida.

Las hermanas tejen redes de solidaridad que pueden alcanzar una dimensión internacional, aunque a veces son efímeras. Se avocan a atender situaciones concretas y por lo tanto cambiantes. A menudo, estas redes no se formalizan porque las estructuras legales de la Iglesia y de la sociedad, así como la cultura de la informalidad, no lo propician. Además, en muchos casos, su eficiencia proviene precisamente de la capacidad de responder inmediatamente a situaciones concretas, imprevistas.

Los datos de los cuales disponemos son fragmentarios. Fe y Alegría –la red jesuita de colegios de convenio más importante– afirma tener 85.000 alumnos, lo cual apunta hacia un impacto relevante sin ser dominante. Aun con el peso de los proyectos informales, debemos cuidar de no sobre-evaluar la importancia de la labor social eclesial en el conjunto de la sociedad. Tiene visibilidad precisamente porque compensa la deficiencia del Estado que, además, en los últimos veinte años se ha vuelto más eficiente, en particular, teniendo mayor presencia en la lucha contra la pobreza y desarrollando programas de apoyo extensos[12].
Tomando en cuenta la dificultad para evaluar cuantitativamente las obras de las hermanas, nos proponemos abordar el tema desde otro ángulo, el cualitativo.

[12] Además, es legítimo suponer que tomando en cuenta el gran desarrollo de los proyectos de asistencia promovidos por el estado desde principio de siglo, con el gobierno del Presidente Toledo, el impacto de la Iglesia en este rubro ha disminuido desde la investigación de Portocarrero et al.

EVALUACIÓN CUALITATIVA DE LAS OBRAS

Las hermanas aportan asistencia a los más desamparados y excluidos de las redes de apoyo gubernamentales, desarrollando proyectos diversos y redistribuyendo dádivas de los fieles más afortunados. Sin embargo, las obras de las hermanas consisten formal y principalmente en encargarse de instituciones que gozan de un gran aprecio de la población. Los colegios de convenio tienen tanta popularidad que los padres de familia están dispuestos a muchos sacrificios para lograr una vacante e inclusive a hacer colas de más de 24 horas (Lecaros, 2017b). En el campo de la salud, del apoyo a los más necesitados, los éxitos también son en general notables. El Ministerio de Salud ha tomado al policlínico de Chosica como modelo inspirador para reformular los centros públicos. Queda por preguntarse si la realidad corresponde a la reputación.

En el campo de la educación, la evaluación objetiva es relativamente más fácil. Aunque no justifiquen con datos sus evaluaciones, las hermanas de San José de Tarbes encargada del colegio de convenio Tito Cusi Yupanqui, en San Ignacio, afirman que los resultados de sus alumnos en los exámenes para ingresar a la universidad son superiores a los de los establecimientos públicos (Lecaros, 2017b). El economista Gustavo Yamada calculó que la asociación jesuita Fe y Alegría que agrupa unas 81 instituciones educativas bajo contrato, ubicadas en las zonas menos favorecidas (“donde para el asfalto” como reza su lema), tienen resultados de pruebas escolares de 25% superiores a los demás colegios del Estado (2014). El motivo de este éxito ha sido investigado por Gloria Helfer, Lars Stojnic y Natalia Consiglieri, en un amplio estudio dedicado a Fe y Alegría (Helfer, 2015; Stojnic, Consiglieri, 2015). Las tres especialistas consideran que el factor religioso juega un papel secundario en el éxito, lo que se debería, principalmente, según ellas, al sistema organizativo escogido. Discrepamos de estas autoras, hemos argüido que la presencia de las religiosas, apoyadas por sus comunidades, constituye un aporte esencial. Los motivos del éxito son múltiples, *inter alias*, cabe mencionar aportes financiero de la congregación, formación humana y compromiso de las religiosas, así como su cercanía con la población. Hemos analizado en detalle la situación en escritos anteriores (Lecaros, 2018).

A nivel universitario, según las evaluaciones internacionales, la mejor universidad es la Pontificia Universidad del Perú (PUCP). Además, entre las 10 mejores universidades del país, varias de ellas están vinculadas a la Iglesia: PUCP, Universidad del Pacifico, Universidad de Piura, Universidad Católica de San Pablo. Algunos acuerdos permiten a los

mejores alumnos de colegios de convenio de entrar sin examen en las universidades católicas, recibiendo becas porque provienen de medios pobres.

En una sociedad todavía muy excluyente y racista, tal como lo confirmó la Comisión de la Verdad y de la Reconciliación (2004), los colegios de convenio y los posibles estudios superiores ofrecen la oportunidad tan anhelada de ascensión social para los más pobres y representan una alternativa ética, a diferencia del aparentemente fácil enriquecimiento ilícito, ligado a los diversos tráficos de droga y de metal (Durand, 2007). Las hermanas, conscientes del impacto de su labor, consideran en general que una arista esencial de su vocación consiste en "dar una oportunidad a los más pobres", una expresión que hemos escuchado pronunciar repetidamente durante nuestras investigaciones. Esta perspectiva de apoyo a los desamparados se afianzó, en América Latina, a raíz del Concilio Vaticano II y, aún con más fuerza, con el llamado de la Segunda Conferencia General de los Obispos de América Latina en Medellín (1968) en favor de la "opción preferencial por los pobres" inspirado en la Teología de la Liberación. Para financiar su apoyo en los colegios de convenio (y otras obras), las religiosas suelen mantener colegios privados e institutos rentables. Las hermanas de María Auxiliadora han tenido, por falta de vocación, que cerrar (o ceder a otras instituciones) tres colegios privados pero han decidido seguir su labor en los colegios de convenio para atender a los más necesitados (ver anexo).

Sin embargo, si la mayoría de las obras eclesiales demuestran un nivel superior de éxitos y eficiencia, no debemos generalizar. Ciertamente, en algunos casos, el sesgo asistencialista de algunas congregaciones no permite óptimos resultados, lo hemos comprobado en la pastoral y apoyo en las cárceles (Lecaros, 2018). Inclusive en las obras educativas, la discrecionalidad de la cual gozan las hermanas implica en algunos casos efectos secundarios nocivos, favoreciendo a profesionales no idóneos.

PAPEL PROFÉTICO: LUCHA CONTRA LA CORRUPCIÓN Y PROMOCIÓN ÉTICA

En una perspectiva cualitativa sobre las obras de las religiosas, quisiéramos abordar el tema de la corrupción que representa hoy –según la última encuesta sobre las preocupaciones de los peruanos (*La República* 12/10/2019)– el principal problema de la nación, seguido por la delincuencia. El Papa Francisco, durante su visita al Perú, hizo ampliamente hincapié sobre el tema, invitando a los religiosos a adoptar una actitud intachable[13].

[13] El Papa Francisco, en uno de sus comentarios informales, preguntó qué pasaba con el Perú para que todos sus ex-presidentes estén en la cárcel.

La eliminación de gran parte de la corrupción representa uno de los logros y, acaso, uno de los principales motivos de éxito de las obras de las religiosas. Ciertamente existen, en el sistema público, profesionales íntegros e instituciones manejadas con más eficiencia y ética. Durante nuestras investigaciones, hemos entrevistados a algunos profesionales muy valientes, inclusive en instituciones reputadas por su alto nivel de corrupción, como el Instituto Penitenciario. Existe ahora, en la función pública, un esfuerzo muy valorado de la población por luchar contra la corrupción. Sin embargo, en particular en provincia es común escuchar, en el campo educativo, los casos de profesores que sobornan a los directores de colegios para obtener un puesto, de alumnos que mejoran sus notas gracias a algún método ilícito y de exámenes que se dan a conocer de antemano a algunos financieramente bien conectados. En el ámbito religioso, la autonomía que otorga el Concordato a las congregaciones permite controlar estos problemas, aunque no se pueda evitar a veces la discrecionalidad y ciertos abusos de poder.

La corrupción se refuerza con la ausencia del Estado, es decir, con una atención parcial y limitada de algunas instituciones que entonces no pueden ser fiscalizadas por otras. En sintonía con el Sínodo de la Amazonía, en referencia a la especial atención del Papa Francisco al pecado de "ecocidio" y a la lacra de la corrupción, quisiéramos mencionar casos de lucha de las religiosas en este campo[14]. La hermana Sulli de la Dominicas del Santo Rosario, participante del Sínodo, suele visitar las comunidades amazónicas, desplazándose en barco. Intentando atender sus múltiples demandas y carencias, no solamente las espirituales. Ella cuenta que algunas comunidades, supuestamente en estado voluntario de aislamiento, piden recibir a las hermanas pero la policía se opone. Se teme la imparcialidad, la credibilidad y el acceso a los medios de comunicación de las hermanas. Ellas podrían constatar y denunciar estragos en el trato de la selva por parte de las mafias con el amparo de algunos funcionarios corruptos [de allí la persecución de la Iglesia en estas zonas]. En estas tierras apartadas en todos los sentidos (apartadas también de las instituciones estatales), una presencia más incisiva de la Iglesia no se limitaría a mejorar la administración de sacramentos sino que implicaría un acompañamiento y un apoyo a las comunidades nativas. Como lo reconoció el Nuncio en el Perú, Mons. Nicola Girasoli, en una reunión de religiosas en Lima (2017), "las hermanas llegan donde los sacerdotes no lo hacen".

[14] Cabe recordar que el Papa Francisco ha pedido en Noviembre 2019 incluir entre la lista de pecados graves, la destrucción del medio ambiente ("ecocidio"). Además, en varios escritos ha desarrollado y explicitado la diferencia entre pecado y corrupción, el corrupto siendo una persona instalada en el pecado y por lo tanto incapaz de arrepentimiento (2015).

En general, en los conflictos socio-ambientales, la población tiende a buscar el apoyo de los religiosos afines e implicados cuando, como es a menudo el caso, el Estado y las empresas conjugan intereses para desarrollar proyectos sin el debido cuidado ambiental (Lecaros, 2016b). En varios casos, los religiosos juegan un papel de protector, fiscalizador y asesor con los movimientos. Para superar la fase de confrontación, en general, para mediar, el Estado involucra a algunos religiosos, dependiendo de la situación, obispos o sacerdotes (excepcionalmente a las religiosas, quienes sin embargo han estado muy activas, al "pie del cañón", en las fases más convulsas de los conflictos).

CONCLUSIÓN: SINERGIA NEGATIVA

Este modelo que ha funcionado durante décadas se encuentra hoy en serios problemas. Las vocaciones religiosas, especialmente en las congregaciones más comprometidas con la labor social, han decaído fuertemente en los últimos 10 años. Se debe a un conjunto de factores, pero sin duda, la falta de reconocimiento a nivel eclesial, más allá de algunas palabras de aliento por parte de la jerarquía, y la excesiva carga de trabajo involucrada en los proyectos no atraen a las jóvenes. Se forma entonces una suerte de círculo vicioso, a menores vocaciones, más desaliento frente a comunidades envejecidas y "sobre explotadas". Las congregaciones están abandonando proyectos. De los 81 colegios de Fe y Alegría, en los últimos años, 6 han pasado enteramente a carga de laicos y, en varios otros, las religiosas mantienen solamente una presencia de promoción. A mediano plazo, queda el reto de reformular el funcionamiento de los colegios bajo convenio y, en general, de repensar la organización de las obras (ver anexo).

También el contexto internacional ha cambiado. Se caracteriza ahora por la ausencia de misioneras de América del Norte y Europa, así como la disminución de la disponibilidad financiera eclesial de estos países, lo cual afectará seguramente, a corto y mediano plazo, la capacidad de actuar de las hermanas. Inclusive, el movimiento misionero y financiero se ha invertido en algunos casos. En el Perú, la última religiosa francesa de las hermanas de San José de Tarbes falleció hace 50 años. Hoy, la congregación, a pesar de sus dificultades en relación a las vocaciones, ha destacado a una religiosa de las 40 que tiene la provincia (entre ellas unas 5 o 6 muy ancianas) a Francia y envía cada año parte de sus ingresos para mantener la casa madre, ubicada cerca de Lourdes.

A nivel nacional, las religiosas no constituyen todavía una especie en extinción, pero pueden ser consideradas como una especie en peligro. Las consecuencias pueden ser graves,

mientras que el Estado y la sociedad civil no hayan asumido las labores que ellas cumplen. ¿Qué pasará cuando la hermana Sulli, de edad madura, no pueda visitar las comunidades amazónicas? Hace 10 años que su congregación no tiene una vocación.

Sin embargo, más allá del trabajo y del activismo que asumen hoy las congregaciones y de los cuales eventualmente se podrían encargar laicos comprometidos, queda por parte de la Iglesia el desafío profundo de repensar el sentido del aporte del cristianismo en términos menos patriarcales, clericales, legalistas, institucionales, etc. Se trata de asumir plenamente el mensaje de Cristo y de atreverse a la coherencia.

Anexo: Evolución del número de religiosas[15]

Religiosas	1970	2000	2005	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016
Argentina	12,823	9,829	8,923	8,206	8,215	7,937	7,654	7,490	7,467	7.315	7.227
Brasil	36,786	35,365	33,765	31,594	31,109	30,528	29,868	29,183	29,314	27.861	27.561
Chile	5,838	5,574	4,893	4,529	4,503	4,442	4,303	4,212	4,065	4.006	3.876
México	22,859	29,050	28,590	27,913	28,288	28,390	28,066	27,853	27,031	26.374	25.914
Perú	4,429	5,537	5,772	5,884	5,740	5,609	5,697	5,607	5,482	5.568	5.493

Fuente: *Annuarium Statisticum Ecclesiae*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Juan Pablo II. (1988). *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem*.

Francisco. (2013). *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*.

Francisco. (2015). *Misericordia Vultus*. Bula de convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia.

Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz. (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. (1968). *Documento Final*.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida. (2007). *Documento Final*.

Comisión de la Verdad de la Reconciliación. (2004). *Informe Final (1980-2000)*. UNMSM-PUCP.

Cleary, E. (2009). *How Latin America saved the soul of the Catholic Church?* Paulist Press.

Cleary, E. (ed.). (2013). *The challenge of priestless parishes, Learning from Latin America.* Paulist Press.

Cohick, L. H. (2009). *Women in the world of the earliest Christians*. Baker Academy.

[15] Este cuadro general muestra como el número de religiosas ha disminuido en la región. El Perú parece ligeramente mejor pero si se toma en cuenta que la población ha triplicado desde 1970, no cabe duda que la presencia de las religiosas ha drásticamente disminuido. Además, este cuadro no muestra la edad promedio de las religiosas, que ha aumentado.

Cuchet, G. (2018). *Comment notre monde a cessé d'être chrétien, Anatomie d'un effondrement*. Seuil.

Durand, F. (2007). *El Perú fracturado, formalidad, informalidad y economía delictiva*. Fondo editorial del congreso del Perú.

Epp, E. J. (2005). *Junia, the first woman apostle.* Fortress Press.

Famerée, J. (2010). Antropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme. En Henneau, M. E., Parmentier, E., Reijnen, A. M. (Eds.), *Le christianisme est-il misogyne?, Place et rôle de la femme dans les Églises* (pp. 83-120). Lumen Vitae.

Fuller, N. (2018). El cuerpo masculino como alegoría y como arena de disputa. En Fuller, N. (Ed.), *Difícil ser hombre. Nuevas masculinidades latinoamericanas* (pp. 23-45). PUCP.

Fuller, N. (2019). La conversación entre amigos y la construcción de la identidad masculina entre varones urbanos del Perú. En Martínez, J. E.; Téllez, A. y Sanfélix, J. (Eds.), *Deconstruyendo la masculinidad, cultura, genero e identidad* (pp. 51-68). Tirant Humanidades.

Hylen, S. E. (2019). *Women in the New Testament World*. Oxford University Press.

Helfer, G. (2015). *El caminar de la propuesta educativa de Fe y Alegría*. Fe y Alegría Perú.

Johnson, M.; Wittberg, P. y Gautier, M. (2014). *New Generations of Catholic Sisters, The Challenge of Diversity*. Oxford University Press.

Klaiber, J. (1988). *La Iglesia en el Perú*. PUCP.

Langlois, C. (2010). Sexe, modernité et catholicisme. Les origines oubliées. *Etudes* 2010-2, 110-121.

Lavado, P.; Cueto, S.; Yamada, G. y Wensjoe, M. (2014). *El efecto de Fe y Alegría sobre el desempeño escolar en segundo de primaria: explotando el sorteo como experimento natural*. Universidad del Pacifico, Centro de Investigación, GRADE. http://srvnetappseg.up.edu.pe/siswebciup/Files/DD1405%20El%20efecto%20de%20Fe%20y%20Alegr%C3%ADa%20sobre%20el%20desempe%C3%B1o%20escolar%20en%20segundo%20de%20primaria.pdf. Gustavo Yamada autorizó la referencia a este estudio.

Lecaros, V. (2016a). *La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos, el caso del Perú en América Latina*. Prensas Universitarias, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Lecaros, V. (2016b). Los religiosos católicos confrontados ante el reto de los conflictos medioambientales. *Critica y Resistencias 2*, 87-108.

Lecaros, V. (2017a). ¿Religiosas invisibles? Reflexiones sobre las religiosas latinoamericanas a partir del caso peruano. *Mandragora 23*(1), 5-31.

Lecaros, V. (2017b). De los méritos de los colegios por convenio. Análisis de dos casos: Fe y Alegría N°25 y Tito Cusi Yupanqui, San Ignacio. *Silex 7*(1), 165-184.

Lecaros, V. (2018). *Fe cristiana y secularización en el Perú de hoy*. Prensas Universitaria, Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Levine, D. (2012). *Politics, religion & society in Latin America*. Rienner.

Malone, M. (2001). *Women and Christianity*. Orbis.

Moingt, J. (2017). Les femmes et l'avenir de l'Église. *Études*, hors série, 163-174.

Muller, C. (2014). Les hommes catholiques, un point aveugle des études de genre? Réflexions sur l'étude des masculinités en contexte catholique (France, XIXème, XXème siècle). *Acquis de Conscience.* Disponible en: https://consciences.hypotheses.org/530

Parmentier, E., Schober, S. (2018). Marthes débordées et Maries silencieuses? Le service libéré de l'enfermement entre dévouement et dévotion. En Parmentier, E.; Daviau, P. y Savoy, L. (Eds.), *Une bible des femmes* (pp. 75-94). Labor et Fides.

Pelletier, A. M. (2017). Des femmes avec des hommes, avenir de l'Église. *Études*, hors série, 205-2014.

Pew Research Center. (2016). *The gender gap in Religion around the world*.

Portocarrero, F.; Cueva, H. y Portugal, A. (2005). *La Iglesia católica como proveedora de servicios sociales: mitos y realidades*. Universidad del Pacifico.

Scaraffia, L. (2016). *Du dernier rang, les femmes et l'Eglise*. Salvator.

Scaraffia, L. (2017). Contre le 'génie féminin'. *Études*, hors série, 215-224.

Stojnic, L. y Consiglieri, N. (2015). *Ser escuela, construir comunidad, factores de éxito del mundo de gestión Fe y Alegría*. PUCP.

OS INSTITUTOS FEMININOS DE VIDA CONSAGRADA NO BRASIL:
ANÁLISES DE DADOS ESTATÍSTICOS E ALGUMAS REFLEXÕES GERAIS

Guilherme Ramalho Arduini
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo

Agueda Bernardete Bittencourt
Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação

INTRODUÇÃO

Apresenta-se aqui uma série de dados estatísticos sobre as mulheres que se dedicam à Igreja Católica e fazem parte de algum Instituto de Vida Consagrada, daqui em diante chamados pela sigla IVC, nos termos do Código Canônico de 1983[1]. Neste documento, é abolida a distinção antes existente entre Congregação e Ordem, visto que em ambos os casos trata-se de uma reunião de pessoas do mesmo sexo que optam em confirmar sua dedicação exclusiva ao Instituto por meio dos votos de castidade, pobreza e obediência. A pesquisa sobre os IVCs tem como objetivo possibilitar uma visão de conjunto dos mesmos ao apresentar dados básicos como número de membros, país de origem e data de fundação. As estatísticas são fruto de um trabalho coletivo realizado entre 2012 e 2017 e consultou os seguintes documentos:

1) Um anuário católico de 2015[2], do qual se extraíram dados como o nome oficial e popular das IVCs atuantes no país naquele ano, o número de membros (professos e em formação) e o endereço de suas sedes administrativas;

[1] Cân. 573 — § 1. A vida consagrada pela profissão dos conselhos evangélicos é a forma estável de viver pela qual os fiéis, sob a acção do Espírito Santo, seguindo a Cristo mais de perto, se consagram totalmente a Deus sumamente amado, para que, dedicados por um título novo e peculiar à Sua honra, à edificação da Igreja e à salvação do mundo, alcancem a perfeição da caridade ao serviço do Reino de Deus e, convertidos em sinal preclaro na Igreja, preanunciem a glória celeste.
§ 2. Assumem livremente esta forma de viver nos institutos de vida consagrada, canonicamente erectos pela autoridade competente da Igreja, os fiéis que, por votos ou outros vínculos sagrados, de acordo com as próprias leis dos institutos, professam observar os conselhos evangélicos de castidade, pobreza e obediência e pela caridade, a que os mesmos conduzem, se unem de um modo especial à Igreja e ao seu mistério. (Papa, 1983)

[2] O Anuário é resultante de uma pesquisa realizada pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Por contar com o apoio da

2) Formulários com informações tais como a data de fundação, missão e carisma, nome e biografia das pessoas que fundaram a Congregação, data de aprovação pelo bispo e, quando houver, pelo Papa[3]. Estes formulários foram preenchidos de maneiras distintas:

2.1. Inicialmente, os formulários foram enviados por correio convencional e eletrônico, para os endereços obtidos através do Anuário Católico de 2015 e de uma busca inicial pelas páginas dos IVCs na internet. Junto ao formulário era entregue um texto explicativo sobre o vínculo do grupo de pesquisa com a Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), sobre os objetivos acadêmicos da pesquisa e sobre como responder às perguntas. Considerava-se que a transparência do grupo em esclarecer seus propósitos seria suficiente para ganhar a confiança das respondentes e que estas se mostrariam dispostas a informar tudo que lhes fosse perguntado. Entretanto, tal expectativa se revelou frustrada, pois apenas uma centena entre todas os IVCs consultados responderam ao formulário, e ainda assim, em muitos casos este chegava consideravelmente incompleto. Faltaram desde dados básicos, como data de fundação ou chegada ao Brasil, até explicações sobre o tipo de trabalho realizado. Vislumbrou-se então a possibilidade de buscar algum diálogo institucional com órgãos como a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)[4], mas desistiu-se dessa possibilidade por um conjunto de motivos. As declarações de diretoras da entidade foram desencorajadoras quando afirmaram não ter clareza sobre a abrangência de participação das congregações nos encontros regionais da entidade, isto é, o esforço de aproximação realizado pela equipe pressupunha que através da CRB se teria acesso a um grupo grande de IVCs e isso poderia estar equivocado. Também pesou o fato de se decidir não envidar esforços para obter alguma forma de aprovação eclesiástica para a pesquisa e, finalmente, chegou-se à conclusão de que uma terceira forma de obtenção dos dados poderia se revelar mais proveitoso.

2.2. Os IVCs possuem, em sua quase totalidade, uma página de internet em português do Brasil, atualizada com frequência. Essas páginas possuem, via de regra, um texto informativo sobre a história de sua instituição, divulgam suas ações e destacam seu carisma e missão;

---

hierarquia eclesiástica, o Anuário consegue a adesão quase integral das dioceses e casas religiosas no país e, por isso, permite uma fotografia das organizações católicas e seus membros.

[3] O Direito Canônico de 1983 mantém a instrução anterior de que as IVCs devem buscar, para sua abertura, a aprovação do bispo local, e, para que possam atuar em todas as dioceses, a aprovação do Papa (cânone 589).

[4] Fundada em 11 de fevereiro de 1954, a CRB destina-se, em suas próprias palavras, a:
"Animar a VC [*Vida Consagrada, autores*] no Brasil, promovendo a comunhão entre os membros dos diversos Institutos Religiosos; coordenar atividades que visem a construção de alianças intercongregacionais na formação e missão; promover a inserção em meios populares em situação de risco social; atuar em favor das Entidades Religiosas Católicas." (Crb, 2019)
Retirado de: https://crbnacional.org.br/sobre-a-crb-nacional/ . Acesso em 07/04/2020.

dessa forma, procedeu-se ao registro das páginas pertencentes aos IVCs e à leitura em busca das informações que preencheriam o formulário. Certas características desta nova forma de documentação podem ser destacadas, tais como o fato de ela não possuir nada fixo, gerando a necessidade de se referenciar à data de acesso e estar atento às mudanças e desaparecimento das informações. Dados quantitativos simples, como o número de casas ou de membros, podem variar dentro do mesmo IVC a depender da web página consultada. Neste caso, optou-se por anotar todas as alternativas que apareciam mas divulgar na versão on-line do banco de dados os dados do Anuário Estatístico de 2015, por considera-lo como fruto de uma pesquisa institucional. Uma última ressalva considerada pelo grupo foi o fato de que os textos publicados em páginas da internet, via de regra, não aparecem com autoria identificada. Entretanto, pela natureza objetiva da maioria dos dados buscados e por se tratar de um veículo de propaganda, considerou-se que eles expressavam a voz oficial do grupo religioso e que deveriam ser tratados como tal. Ademais, as páginas permitiram recolher informações significativas sobre como a IVC se enxergava quanto à definição de seu carisma, sua missão e seus valores.

A produção de estatísticas a partir do preenchimento das informações para todas os IVCs – masculinos e femininos – permite formular interpretações e hipóteses seminais para a compreensão das ações destas instituições. Antes de passar à exposição delas, faz-se necessário esclarecer alguns pontos. Em primeiro lugar, os autores agradecem à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), financiadora da pesquisa através do Projeto Temático nº 11/51829-0. Graças a essa verba, foi possível formar uma equipe multidisciplinar e incluir um economista (Marcos Mekaru, a quem se registra outro agradecimento) capaz de operacionalizar a produção de estatísticas a partir dos interesses de pesquisa. Por vezes a diferença entre um projeto de pesquisa bem-sucedido ou malsucedido não é *qual* estatística produzir, mas *como* produzi-la, para que seja fiável. O último esclarecimento é que, dado o escopo da presente publicação, escolheu-se trabalhar exclusivamente com os IVCs femininos, para tornar possível a comparação com outros países.

Após essas considerações iniciais, volta-se agora à publicação das estatísticas sobre o conjunto de IVCs femininos e à formulação de algumas características gerais a partir destes dados. Na conclusão, tais características serão relacionadas às interpretações mais gerais sobre a estrutura eclesial brasileira e os dilemas de sua atuação em meio às transformações demográficas e culturais da população brasileira nos últimos cinquenta anos.

DADOS ESTATÍSTICOS SOBRE AS CONGREGAÇÕES FEMININAS

Havia, em 2015, 657 IVCs atuantes no Brasil, incluindo-se tanto as de vida ativa quanto as de clausura, das quais 168 (25%) eram masculinas e 488 (75%) femininas. Estas últimas reuniam então cerca de 33 mil membros (Cnbb, 2015) distribuídas de forma desigual entre si. Para mapear a relação IVC/número de membros, a tabela 1[5] é composta por três colunas, dentre as quais a primeira classifica as congregações pelo número de membros em 2015, em intervalos de uma dezena no caso dos IVCs que possuem entre 1 e 100 pessoas. Acima deste número, os intervalos passam a ser na ordem da centena, isto é, de 101 a 200 e assim por diante. A segunda coluna traz a quantidade absoluta de congregações que se encaixam na situação descrita pela primeira coluna e a terceira, por sua vez, destaca a proporção, do número de congregações apresentado na segunda coluna frente ao total de congregações[6] na forma de porcentagem.

Tabela 1
Distribuição dos IVCs femininos por quantidade de membros

Religiosas	Nº de IVCs	%	% válido	% ac.
0-10	82	16,8	19,1	19,1
11-20	82	16,8	19,1	38,2
21-30	51	10,5	11,9	50,1
31-40	33	6,8	7,7	57,8
41-50	26	5,3	6,1	63,9
51-60	21	4,3	4,9	68,8
61-70	17	3,5	4,0	72,7
71-80	10	2,0	2,3	75,1
81-90	16	3,3	3,7	78,8
91-100	8	1,6	1,9	80,7
101-200	42	8,6	9,8	90,4
201-300	20	4,1	4,7	95,1
301-400	7	1,4	1,6	96,7
+ de 400	14	2,9	3,3	100,0
Total Com informação	429	87,9	100	
Sem informação	59	12,1		

Fonte: Banco de dados produzido pelo Projeto Temático FAPESP nº 11/51829-0.

[5] Esta e as demais tabelas foram compiladas a partir de um banco de dados disponível para consulta pelo endereço: https://www.focus.fe.unicamp.br/pt-br/projetos-tematicos/congregacoes-catolicas-educacao-e-estado-nacional/banco-de-dados. Acesso em 09/04/2020.

[6] A informação sobre o número de membros está disponível para 429 dos 488 IVCs femininos, o que equivale a 87,9% do total. Há portanto 59 IVCs (12,1%) para os quais não há informação.

É possível depreender dos dados apresentados na tabela 1 uma tendência a um tamanho reduzido das IVCs, visto que a metade delas declaram possuir algo entre 1 e 30 membros, com igual concentração nos intervalos entre 1 e 10 ou entre 11 e 20 pessoas. Há também um grupo próximo de um terço de IVCs que possuem entre 31 e 100 membros e, para completar, um quinto de IVCs com mais de 100 membros. No interior deste último grupo, chama a atenção as catorze que informaram possuir acima de 400 membros. Apesar de alguma divergência existente nos dados, a qual será melhor explicada adiante, eles reúnem algo em torno de dez mil pessoas, portanto quase um terço das 33 mil mulheres consagradas existentes no Brasil (Cnbb, 2015). Por este motivo, é válido estabelecer algumas características gerais destes IVCs em específico e em seguida iniciar uma comparação com o total de IVCs, para verificar o que explica a excepcionalidade deste grupo seleto. Por tal motivo, construiu-se a tabela 2 para detalhar suas características, sendo ela composta pelas seguintes colunas, da esquerda para a direita:

Coluna 1 – Nome da IVC, tal como registrado no Anuário Católico;

Coluna 2 – Ano de fundação da IVC;

Coluna 3 – País de fundação da IVC;

Coluna 4 – Data da chegada ao Brasil (no caso das estrangeiras) ou apenas o código “BR” (no caso das fundadas no Brasil, para as quais este dado não se aplica).

Os dados das colunas 2 a 4 foram extraídos das páginas de internet das respectivas congregações;

Coluna 5 – Número de membros declarados ao Anuário Católico de 2015;

Coluna 6 – Uma tipologia da atividade realizada por cada IVC, de acordo com a descrição realizada por ele próprio em sua página de internet.

Tabela 2. Informações gerais sobre os IVCs com mais de 400 membros

Nome	Data de fundação	País de fundação	Data de chegada ao Brasil	Membros	Atividade realizada
Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, Servas dos Pobres	1633	França	1849	1584	Administração de escolas próprias e projetos de educação não-formal; administração de hospitais próprios. Atendimento ao idoso.
Filhas de Maria Auxiliadora	1872	Itália	1892	1041	Administração de escolas e de instituições de ensino profissionalizante; administração de hospitais e atendimento às pessoas em vulnerabilidade social, inclusive ao idoso.
Ordem da Bem Aventurada V Maria do Monte Carmelo (Carmelo Descalço)	1562	Espanha	1752	847	Vida em clausura. Produção e venda de artesanatos (velas ornamentais, pinturas em tela, círios pascais, alfaias litúrgicas e mantos de nossa senhora).
Congregação das Irmãs do Imaculado Coração de Maria	1849	Brasil	BR	845	Administração de escolas e projetos de educação não-formal, administração de hospitais e projetos pastorais.
Congregação das Irmãs da Divina Providência	1842	Alemanha	1895	718	Administração de hospitais, escolas, orfanatos, atividades pastorais, cuidado de idosos e acolhida de dependentes químicos; pensionatos.
Congregação das Irmãs de São José de Chambéry	1650	França	1858	716	Administração de escolas próprias e projetos de educação não-formal; administração de hospitais próprios.
Missionárias de Jesus Crucificado	1928	Brasil	BR	632	Administração de escolas, casas de retiro, atendimento ao idoso.
Missionárias de São Carlos Borromeo (Scalabrinianas)	1895	Itália	1895	618	Administração de escolas próprias e trabalho com migrantes ao redor do mundo.
Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus	1894	Itália	1900	616	Administração de escolas próprias e projetos de educação não-formal; administração de hospitais próprios.
Irmãs Franciscanas da Penitência e Caridade Cristã	1835	Holanda	1872	594	Administração de escolas e de uma universidade, além de projetos de educação não-formal; administração de hospitais e atuação como profissionais da saúde (psicóloga, fisioterapeuta, nutricionista); administração de medicinas alternativas; atendimento às pessoas da terceira idade e às populações indígenas.
Irmãzinhas da Imaculada Conceição	1895	Brasil	BR	490	Administração de escolas próprias e trabalho em escolas públicas; atendimento ao idoso e pastoral da saúde.
C. Beneditina do Brasil - OSB - Abadia da Imaculada Conceição da B. V. Maria	1911	Brasil	BR	482	Não informado.
Irmãs Catequistas Franciscanas	1915	Brasil	BR	433	Administração de escolas públicas, educação de jovens e adultos, animação de comunidades e de base, atendimento à população de rua, grupos de mulheres, jovens e terceira idade, saúde comunitária e preventiva, economia solidária.
Filhas do Amor Divino	1868	Áustria	1920	417	Administração de escolas e trabalho em escolas de terceiros; administração de hospitais; pastorais sociais.

Fonte: Banco de dados produzido pelo Projeto Temático FAPESP nº 11/51829-0.

NOTA da tabela: para alguns dos IVCs listadas acima, o número de membros deve ser matizado em vista da divergência com o fornecido através do formulário mencionado no item 2.2 da Introdução. É o caso dos grupos listados abaixo:

1) Filhas de Maria Auxiliadora, 938 membros (Formulário) contra 1041 (Anuário);
2) Missionárias de Jesus Crucificado: 693 (Formulário) contra 632 (Anuário);
3) Franciscanas da Penitência e Caridade Cristãs: 576 (Formulário) contra 594 (Anuário);
4) Irmãs Catequistas Franciscanas: 380 (Formulário) contra 433 (Anuário);
5) Filhas do Amor Divino: 205 (Formulário) contra 417 (Anuário).

Considerando-se que os dados coletados pelo Anuário Católico de 2015 respondem a um pedido oficial da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil e que os IVCs se responsabilizam por tal resposta, optou-se por dar preferência a este e não ao formulário, o qual não possui o mesmo peso institucional pois foi preenchido a pedido do grupo de pesquisa.

Há algumas congregações que fogem aos pressupostos desta tabela e merecem ser citados. As Scalabrinianas possuem uma história e estrutura transnacionais desde a origem. Em 1895, motivados por João Batista Scalabrini, bispo de Piacenza, um casal de irmãos italianos fundam uma congregação e partem para cuidar de um orfanato na cidade de São Paulo. Desse modo, surge uma congregação ítalo-brasileira cuja trabalho é voltado aos migrantes e, por isso, têm um modo de trabalhar capaz de dificultar o papel de delimitar o país de fundação ou de atuação. Outro caso mais relevante é o das Irmãs Catequistas Franciscanas e o das Filhas do Amor Divino. Embora o dado do Anuário pareça ser mais confiável, há uma divergência entre este e o preenchido no formulário que põe em dúvida sobre a pertinência de considerá-los IVCs com mais de 400 membros. Em virtude dessa dúvida, eles serão desprezados para efeito das observações escritas neste parágrafo, algo que não altera muito as conclusões apontadas. Dos 12 IVCs restantes, nota-se que um terço é constituído por grupos originados no próprio Brasil, seguidos por três de origem italiana (um das quais, como já mencionado, cresceu simultaneamente também no Brasil), dois de origem francesa e os demais também europeus: Holanda, Alemanha e Espanha. Conforme se verá na tabela 4, esta proporção é um pouco diversa do conjunto de IVCs femininos, pois possui uma representação de brasileiros acima da média. A data de chegada ao Brasil –ou de criação, no caso dos brasileiros– encontra alguns períodos de maior convergência: os anos entre 1892 e 1895 (quatro congregações), entre 1849 e 1858 (três congregações) e, de forma mais espaçada, entre 1900 e 1928 (outras três congregações). Note-se que os três períodos são bem anteriores ao afluxo de IVCs na década de 1960, sobre o qual se escreverá mais adiante.

Porém, talvez o dado mais significativo seja a convergência nos perfis de trabalho destes IVCs, pois às exceções das ordens das Beneditinas e das Carmelitas Descalças, todos declaram possuir vida ativa e conjugar o trabalho em educação e saúde. Na educação, contam

com redes próprias de escolas, financiadas por mensalidades pagas por seus estudantes e onde as religiosas podem definir as questões pedagógicas com total independência, isto é, sem prestar contas à supervisão escolar do Estado. Os IVCs também declaram trabalhar em escolas públicas, financiadas pelo Estado e onde elas (ao menos supostamente) deveriam respeitar os princípios pedagógicos definidos pelas secretarias públicas de Educação administradoras da rede. Em acréscimo, a maioria destes IVCs atuam em projetos de educação não-formal, mantidos através de doações de empresas, particulares e de aportes do Estado em suas diversas esferas. O ramo da educação não é o único meio de atuação, pois oito se envolvem com a oferta de serviços de saúde, via de regra através da administração de hospitais próprios e, em menor grau, através da administração de centros de medicina alternativa e/ou de trabalhos com a pastoral da saúde. Por último, destaca-se um grupo menos numeroso, mas ainda assim presente, de atendimento a grupos em possível vulnerabilidade social: idosos, moradores de rua, indígenas ou moradores da zona rural. Para resumir este parágrafo, a tabela 2 aponta para a hipótese de que a principal característica em comum dos maiores IVCs em número de membros no Brasil é sua capacidade de envolver-se em diversos ramos dos serviços básicos à população ao mesmo tempo, como uma espécie de complemento e substituto ao que poderia ser uma estrutura estatal de oferta de Bem-Estar social. A capacidade em atuar em muitas frentes ao mesmo tempo pode ser, simultaneamente, causa e consequência do sucesso em manter um grande número de mulheres no instituto. Restaria ainda por saber como se comportam os demais IVCs e onde está o ponto de inflexão, isto é, a partir de quantos membros já é possível discernir um comportamento semelhante ao destes IVCs maiores. Dado que um estudo desta magnitude excederia as páginas deste capítulo, fica lançada a pergunta para estudos futuros.

Outro aspecto mensurado nos IVCs é sua capacidade de atrair mulheres ingressantes para renovar a força de trabalho. Para medi-la, produziu-se um indicador numérico baseado na seguinte proporção: o número de noviças/postulantes[7] dividido pelo número de membros professos. Por exemplo: se um grupo tem uma noviça ou postulante para cada dez membros professos, seu índice de renovação será de 1/10, ou seja, 10%. Infelizmente, apenas 155 dos 488 IVCs (31,7%) têm dados a esse respeito disponíveis. No intervalo de até 10% de renovação estão 98 IVCs, o que perfaz 20% do total. Entre 10 e 20% de renovação estão 30 grupos, ou seja, 6%. Nas taxas superiores de renovação há progressivamente menos IVCs.

[7] O postulantado é, via de regra, a primeira fase de formação de uma ingressante na IVC. Pode ter duração variável entre 1 e 2 anos. Em seguida, vive-se a fase do noviciado, ao final do qual se fazem os primeiros votos.

Por outro lado, também é relevante saber os números de noviças/postulantes em termos absolutos, e para tal produziu-se a tabela 3 (ver página abaixo), considerando as 10 IVCs com maior número de membros em formação. As informações das colunas se mantêm idênticas às fornecidas pela tabela 2, com o acréscimo de uma nova fileira com o total de membros em formação.

Tabela 3

Lista dos IVCs com maior número absoluto de membros em formação

Nome	Data Fundação	País Fundação	Data Chegada	Total Membros	Em formação
Ordem da Bem Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo (Carmelo Descalço)	1562	Espanha	1752	847	84
Ordem de Santa Clara	1212	Itália	1928	286	56
Filhas de Maria Auxiliadora	1872	Itália	1892	1041	41
Irmãs da Copiosa Redenção de Maria Mãe da Divina Graça	1989	Brasil	BR	109	40
Instituto das Apóstolas do Sagrado Coração De Jesus	1894	Itália	1900	616	21
Irmãs Franciscanas do Coração de Maria	1900	Brasil	BR	204	21
Instituto da Imaculada Conceição de Nossa Senhora de Lourdes	1863	França	1908	157	20
Congregação das Filhas do Coração Imaculado De Maria	1916	Brasil	BR	184	19
Congregação de Nossa Senhora de Belém	1958	Brasil	BR	82	19
Irmãs Missionárias de Santa Teresinha Do Menino Jesus	1954	Brasil	BR	163	**18**

Fonte: Banco de dados produzido pelo Projeto Temático FAPESP nº 11/51829-0.

Ao comparar-se as tabelas 2 e 3, vê-se a repetição de muitos nomes e alguns novos que não alteram o perfil de IVCs já descrito. Há novamente uma representação acima da média dos institutos nascidos no Brasil (cinco entre dez), e a preponderância da vida ativa, traduzida por uma conjunção de serviços no campo da educação e da saúde, somada à presença de dois institutos de vida contemplativa. Ainda assim, chama a atenção que sejam estes dois os que mais atraem novas mulheres para o ingresso na vida religiosa, em números absolutos. Outros indícios a serem considerados em estudos futuros é a presença das Irmãs da Copiosa Redenção de Maria Mãe da Divina Graça, de criação recente (1989) e voltadas a um trabalho muito específico, o tratamento de pessoas adictas a alguma droga. Em termos proporcionais, é o instituto com o maior índice de crescimento entre os dez, ao que se acresce o fato de ela ter dado também origem a um braço masculino, composto por padres e irmãos.

O alto número de IVCs originados no próprio Brasil entre os grupos trabalhados até o presente momento do artigo fica mais evidente quando se leva em consideração os dados da origem de cada IVC. Em termos de continentes, 71,5% do total de IVCs femininos provém da Europa, 21,5% da América Latina, 4% da América Anglo-saxã (Canadá/Estados Unidos), 2% da Ásia e 1% da África. Este dado pode ser melhor apreciado quando se passa à escala dos países de origem dos IVCs, pois embora eles sejam originários de nada menos do que 42 Estados-Nações distintas, é possível estabelecer um conjunto de cinco deles dos quais advém 77,2%. A respeito dos IVCs provenientes destes cinco países, que somados atingem quase quatro quintos do total de IVCs, construiu-se a tabela 4, constituída de uma primeira coluna a indicar o país de origem, uma segunda a indicar a quantidade de IVCs de lá provenientes e uma terceira a revelar a porcentagem frente ao total de IVCs (488).

Tabela 4

Distribuição dos IVCs femininos por pais de origem

Origem	Qtde	%
Itália	180	36.9
Brasil	88	18.0
França	54	11.1
Espanha	31	6.4
Alemanha	25	5.1
Outros	110	22.5
Total	488	100.0

Fonte: Banco de dados produzido pelo Projeto Temático FAPESP nº 11/51829-0.

A proporção dos IVCs apresentada na tabela 4 suscita o levantamento de hipóteses para explica-la. Em primeiro lugar, o fato de que apenas cerca de um quinto seja originário do Brasil pode levar à conclusão de que esta foi em grande medida uma terra de expansão de grupos provenientes de outros países. Mas o que explicaria este dado? Uma primeira hipótese é a de que as freiras –especialmente as francesas– foram, historicamente, portadoras de um *savoir faire* que as qualificou à condição de educadoras das filhas das famílias de classe alta, como é o exemplo da Congregação dos Santos Anjos ou das Filhas de Sion (Bittencourt, 2017). Expulsas de seus países de origem por políticas educacionais anticlericais, elas se ressignificaram ao atravessar o Atlântico para expressar a "civilização" tal como sonhada pelas elites provinciais tupiniquins. Uma segunda, complementar à primeira, é a correlação entre a chegada dos IVCs e o movimento migratório transformador do perfil demográfico brasileiro. Fausto (2012) e Schwarcz (2012) destacam que o fluxo mais intenso de imigrantes ocorreu entre 1887 e 1930, quando aportaram no Brasil um total estimado de 3,8 milhões de pessoas[8] entre as quais a maior proporção era de italianos (35%), seguido dos portugueses (29%), espanhóis (cerca de 15%) e alemães (5%). Portanto, parte da explicação do número de IVCs europeus –em especial italianos– poderia ser o fato de que várias deles acompanharam os migrantes que chegaram à América e solicitaram atendimento em conformidade com suas culturas de origem.

Ainda assim, faltaria explicar porque há proporcionalidade entre imigrantes e o número de IVCs no caso dos italianos, mas não entre os espanhóis e portugueses. Ademais, como se verá na tabela 5, há uma decalagem de algumas décadas entre o período o desembarque dos imigrantes e o de maior chegada dos IVCs. A tabela 5 informa o período de chegada dos IVCs estrangeiros ao Brasil e é composta por três colunas: na primeira delas, estão listados os períodos históricos, separados de forma não homogênea, pois entre 1500 – início da ocupação portuguesa– até 1875 o número de IVCs femininos estabelecidos é muito pequeno e pode ser resumido a um único período. Após essa data, os intervalos passam a ser de 25 anos com vistas a tornar mais preciso a percepção do afluxo de IVCs. Na segunda coluna, vê-se a quantidade total de institutos que se encaixam na condição descrita e na terceira coluna, a porcentagem correspondente ao número de congregações da segunda coluna dentro do total de IVCs. A informação sobre a data de chegada ao Brasil está

[8] Uma estimativa do que representou o desembarque de cerca de 4 milhões de pessoas no Brasil levaria em consideração que sua população total era de 9,9 milhões em 1872 e 30,6 milhões em 1920. Dados extraídos da página web do IBGE (IBGE, n.d.): https://censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=4&uf=00 (Acesso em 26/02/2020) .

disponível para 322 IVCs estrangeiros, o que equivale a 66% do total de IVCs. Há 78 IVCs (16%) para as quais não há informação precisa sobre a data de chegada e 88 IVCs (18%) fundados no Brasil.

Tabela 5
Distribuição dos IVCs femininos de origem estrangeira por período de chegada ao Brasil

Período	Qtde	%	% valido
1500-1874	6	1,2	1,9
1875-1899	12	2,4	3,7
1900-1924	48	10	14,9
1925-1949	60	12,3	18,6
1950-1974	124	25,4	38,5
1975-1999	69	14,1	21,4
2000-2017	3	0,6	0,9
	322		100
Sem informação	78	16	
Brasileiras	88	18	
Total	488	100	

Fonte: Banco de dados produzido pelo Projeto Temático FAPESP nº 11/51829-0.

O fato de a primeira metade do século XX ter assistido à chegada de 33,5% dos IVCs é indício de que este foi um período significativo e confirma certa continuidade entre o fluxo migratório e um relativo aumento no número de congregações. Tal ideia é confirmada pela descrição sobre a chegada de alguns IVCs ao país, os quais declaram ter sido convidados para trabalhar no atendimento aos imigrantes. Um exemplo disso são as Irmãs Franciscanas da Sagrada Família de Maria, originadas na Rússia e convidadas ao Brasil para atender aos imigrantes poloneses da cidade de Curitiba[9]. Outro exemplo são as Irmãs Franciscanas da Penitência e da Caridade Cristã, vindas da Holanda para auxiliar os jesuítas a atender aos imigrantes alemães estabelecidos na região da cidade de São Leopoldo[10]. Em Passo Fundo, também em terras gaúchas, instalam-se as irmãs de Nossa Senhora, vindas diretamente da Alemanha e fugidas do nacional-socialismo para atender os imigrantes alemães. A estes três exemplos poderiam se juntar diversos outros.

Entretanto, é perceptível que o grande afluxo de IVCs estrangeiros ao Brasil ocorre na segunda metade do século XX, com 60% do conjunto total. Dentre os 124 grupos que registram sua chegada ao Brasil entre 1950 e 1974, exatamente a metade (67) o fizeram na

[9] Capital do estado (neste sentido, sinônimo de província) do Paraná.
[10] Cidade hoje conurbada a Porto Alegre, capital do estado (neste sentido, sinônimo de província) do Rio Grande do Sul.

década de 1960, a mesma que vivenciou uma das principais transformações da Igreja Católica, o papado de João XXIII e sua decisão de convocar o Concílio Vaticano II. O vínculo entre estes elementos pode ser verificado pela descrição que alguns deles fazem desse momento histórico:

> **A Congregação das Irmãs da Divina vontade decide, respondendo ao chamado do Papa João XXIII**, que no ano de 1960 solicitou à VR [*Vida Religiosa, autores*] da Europa, e em particular da Itália, a partir para outras fronteiras, depois de uma séria e adequada reflexão, a abrir a ad gentes. Sua primeira terra de Missão será o Brasil.
>
> **No dia 7 de junho de 1962**, dispostas e confiantes no Senhor, **as quatro primeiras irmãs partiram da Casa-Mãe de Bassano del Grappa**, acompanhadas da Madre Geral Irmã Stefanina Zandegiacomo e da Conselheira geral Irmã Antonieta Cuzzolin, **em direção à Fartura, no estado de São Paulo**, sob solicitação do Padre Teatini[11].
>
> Fundado em 1900, o Colégio Nossa Senhora das Dores passou em 1962 a ser dirigido pela Congregação das Irmãs da Imaculada de Santa Clara, a qual atendendo ao apelo do Santo Padre, o Papa João XXIII, de enviar missionários para a América Latina, na pessoa da Madre Geral Ir. Giuliana Tarullo enviou as cinco primeiras Irmãs ao Brasil[12].

O Papa João XXIII pedia missionários à América Latina e a Madre do Instituto São João Batista, Dra. Antonietta Capelli (1896-1974), envia ao Brasil irmãs missionárias da Congregação que fundara: 1º grupo composto pelas Irmãs Carla Milanni, Francesca Marelli, Elizabeta Guidici e Maria Ferrari em 12 de julho de 1962[13].

Não é fortuito que os três exemplos acima se refiram a IVCs surgidos na Itália e que estes sejam o grupo mais numeroso entre todos. Há uma convergência de evidências a

[11] Grifo nosso. Texto retirado de: http://www.irmasdadivinavontade.com.br/index.php/presenca-no-brasil/chegada-no-brasil.html (Acesso em 16/04/2020).
[12] Grifo nosso. Texto retirado de: https://vozdoamarante.wordpress.com/2011/08/18/comunidade-educativa-que-se-mantem-fiel/ (Acesso em 16/04/2020).
[13] Grifo meu. Texto retirado de: http://informativo-nossopixirum.blogspot.com/2012/07/0-anos-das-irmas-do-instituto-sao-joao.html (Acesso em 16/04/2020).

fortalecer a hipótese de que o principal motivo da chegada das congregações estrangeiras ao Brasil é o pedido formalizado pelos papas em meados do século XX, e em especial por João XXIII, com o objetivo de atender às demandas do catolicismo no Brasil. Tal constatação não invalida, entretanto, outras hipóteses secundárias já apresentadas, como o fluxo de IVCs que chegam para acompanhar os migrantes ou que são convidadas para educar os herdeiros das elites.

Em suma, até aqui buscou-se apresentar algumas das características mais marcantes dos IVCs femininos estabelecidos no país. Sem a pretensão de ser exaustivo, sugere-se a possibilidade de buscar outras correlações em estudos futuros. Um exemplo do que pode ser explorado é comparar a data de fundação e a de envio das primeiras missionárias ao Brasil, no caso das estrangeiras. Outro exemplo é pensar em termos relacionais a geografia e a cronologia – há preferência pelo envio de pessoas a determinadas regiões geográficas em determinada época? É possível afirmar que há uma interiorização dos IVCs ao longo do século XX?

Outro aspecto ao qual deve-se atentar para uma melhor compreensão dos IVCs é situá-los no interior das transformações das estruturas eclesiais católicas e, de uma forma mais geral, na mudança demográfica concernente à pertença a denominações religiosas, especialmente nos últimos 50 anos. Este será o desafio das considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fernandes (2015) cruza os dados dos censos populacionais dos séculos XX e XXI para mapear um fenômeno numericamente paradoxal: um aumento significativo no número de pessoas que se declaram católicas em termos absolutos simultaneamente a um decréscimo significativo na porcentagem de brasileiros que responde dessa forma. Isto só é possível porque a população brasileira saltou de 93 milhões em 1970 para 191 milhões em 2010. No mesmo período, os católicos passaram de 86 milhões em 1970 (ou seja, 92% da população total) para 123 milhões em 2010 (64% da população total). Portanto, é possível dizer que entre 1970 e 2010 a população católica cresceu em cerca de 36 milhões de pessoas e decresceu cerca de 28%.

Um detalhe significativo é que entre 2000 e 2010, pela primeira vez na história brasileira, o número de católicos caiu em termos absolutos. Isso é fruto de uma queda da taxa de natalidade somada à manutenção do ímpeto dos índices de ascensão dos evangélicos, algo que estatisticamente só é possível se houver uma parcela de conversos advindos do

catolicismo. Tampouco é desprezível o aumento daqueles que se declaram pertencer a religiões de matriz kardecista (espiritismo), africana (umbanda e candomblé) ou oriental (budismo e hinduísmo) e dos que se declaram sem religião.

Lima e Dias (2009) complementam o quadro ao chamar a atenção para alguns limites dos dados obtidos através dos censos, os quais possibilitam a resposta de apenas uma pertença religiosa, ignorando a mestiçagem religiosa que permeia historicamente a população, em especial no diálogo entre o espiritismo, umbanda e candomblé com o catolicismo. Além disso, o fato de alguém se declarar "sem religião" tanto pode ser identificado como um processo de secularização quanto uma situação temporária de trânsito entre uma religião e outra.

Outro aspecto para o qual os dois autores chamam a atenção é o da distribuição geográfica dos católicos: segundo os dados do Censo de 2000, 36% deles vivem nas grandes metrópoles brasileiras[14], 45% vivem em outras regiões urbanas e 19% na zona rural. Em termos proporcionais, as regiões do Nordeste[15] e do Sul[16] são as mais católicas, respectivamente com 80% e 77% de suas populações, contra 71% da região Norte[17] e igualmente 69% para o Sudeste[18] e o Centro-Oeste[19]. Em termos de renda familiar, a média dos católicos não difere da renda média nacional.

Em se tratando da estrutura eclesial católica, Steil e Toniol (2013) apresentam um crescimento recorde (40%) no número de paróquias entre 1994, quando elas eram em 7.786, e 2010, com o número de 10.720, e um aumento de 60% no número de sacerdotes entre 1980, quando eles eram 12.688 e 2010, quando passaram para 22.119. Na esteira de uma bibliografia já existente sobre a relação entre clero e catolicismo popular tradicional, Steil e Toniol (2013) afirmam que a junção da subida no número de sacerdotes e de paróquias acrescido da perda proporcional do número de católicos pode ser explicada pelo fato de que

[14] As regiões metropolitanas são definidas por leis estaduais e federais e somam ao total setenta e quatro, incluindo-se quase todas as capitais dos 26 estados, a capital do Distrito Federal (Brasília) e algumas cidades polo do desenvolvimento regional. Por exemplo: a megalópole nacional encontra-se em um eixo que inclui as regiões metropolitanas de Campinas, Santos e São José dos Campos, além daquelas ligadas às duas cidades mais populosas do país, ambas capitais estaduais: São Paulo e Rio de Janeiro.

[15] O Nordeste é formado pelos estados da Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte, Piauí e Maranhão. Concentra 28% da população brasileira.

[16] O Sul é formado pelos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. Concentra 14,5% da população brasileira.

[17] O Norte é formado pelos estados do Amazonas, Pará, Tocantins, Rondônia e Roraima. Concentra 8% da população brasileira.

[18] O Sudeste é formado pelos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo. Concentra 42% da população brasileira.

[19] O Centro Oeste é formado pelos estados do Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Goiás e Distrito Federal. Concentra 7,5% da população brasileira.

a reprodução do catolicismo popular tradicional dependia da ação do laicato, que hoje transita entre diversas opções religiosas. Para estes autores, há um problema de solução de continuidade nos vínculos históricos dos fiéis ao catolicismo, pois festas, procissões e devoções perderam seu sentido religioso sem que a institucionalização paroquial proposta por Roma desempenhasse o mesmo papel.

Em relação à participação das religiosas na estrutura eclesial, Steil e Toniol (2013) confirmam uma queda do número absoluto de religiosas: de quase 41 mil em 1970 para pouco mais de 33 mil em 2010, conforme dados disponibilizados pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) – em 2015, como já dito, o CERIS contabiliza o mesmo número. Portanto, ao mesmo tempo em que o catolicismo perde membros de uma forma geral, o número de religiosas também diminui em termos absolutos e o número de sacerdotes aumenta, em movimento contrário ao das mulheres e no conjunto de fieis. Teriam estes fatores alguma relação entre si? Para os autores, a resposta é afirmativa, como se depreende da seguinte passagem:

> O catolicismo não tem como enfrentar a sua crise sem levar em conta as questões de gênero que emergem tanto no âmbito institucional, em relação ao decréscimo das religiosas, quanto no catolicismo como um todo, com a expressiva migração das mulheres católicas para as religiões pentecostais. Ainda que esses dois processos tenham causas e características diferentes, eles estão incidindo conjuntamente sobre a conformação da identidade católica como movimento cultural e como instituição. Ou seja, com o decréscimo das religiosas e a emigração das mulheres, a Igreja Católica se torna mais clerical e o catolicismo mais masculino. (Steil & Toniol, 2013, pp. 241-242)

O tema da clericalização da Igreja e a "masculinização" do catolicismo apontam para os desafios e paradoxos da estrutura eclesial católica brasileira nas primeiras décadas do século XXI, resultantes de sua trajetória em suas últimas cinco ou seis décadas. Conforme se demonstrou anteriormente, houve uma maciça chegada de IVCs femininos ao país na década de 1960 para atender a uma população em ritmo acelerado de crescimento e êxodo rural[20] e que passava a viver em um ambiente marcado historicamente pela dificuldade em manter os

[20] Entre 1950 e 1980, a proporção entre moradores da zona rural e da zona urbana se inverteu. Enquanto em 1950 dois terços dos 52 milhões de brasileiros existentes viviam em fazendas, em 1980 era a população citadina que media dois terços, só que dessa vez de um contingente de 119 milhões de pessoas.

índices de popularidade do catolicismo. Naquele momento, a iniciativa foi patrocinada por João XXIII, cujos sucessores imprimiram uma inflexão bastante considerável nos assuntos internos à Igreja, frustrando os planos de *aggiornamento* completo. A este dado somem-se as transformações oriundas da própria sociedade brasileira dos anos 1970 em diante e é possível compreender porque já a partir desta data começa a surgir uma curva descendente tanto no número absoluto de religiosas –ressalte-se: apesar do crescimento da população brasileira– quanto na porcentagem de católicos no conjunto da população. Assim, não obstante suas singularidades históricas, a Igreja Católica no Brasil repetiu a experiência do Velho Mundo de perder força quando passou do campo para a cidade.

Pode-se formular a hipótese da existência de um ciclo vicioso a operar desde a década de 1970 dentro da estrutura eclesial católica. As primeiras decepções com os resultados do Concílio Vaticano II no tocante à participação das mulheres, somadas às dificuldades dessa estrutura em compreender e dialogar com uma sociedade em processo rápido de urbanização, levaram as agentes femininas a uma debandada. Ainda que Serbin (2006) descreva algo semelhante para o clero masculino nas primeiras décadas pós-conciliares, neste caso existiu uma recuperação a partir dos anos 1980 cujo efeito foi reforçar a tendência da hierarquia católica a tomar novas decisões que aprofundassem o fosso entre homens e mulheres, gerando aumento no desequilíbrio entre os sexos na força de trabalho e uma nova debandada feminina. Vale ressaltar que, apesar disso, os IVCs femininos atuantes no Brasil chegam a quase quinhentas, com cerca de 33 mil membros, atuando principalmente nos setores da educação e saúde.

Embora careça de mais estudo para ser comprovada, a hipótese pode encontrar argumentação na postura da Santa Sé sobre o tema da ordenação feminina. A lista de reafirmações de que a ordenação feminina está fora de debate pode começar pelo documento **Inter Insigniores** (1976), incluir a **Ordinatio Sacerdotalis** (1994) e terminar com as declarações do Papa Francisco a esse respeito, inclusive por ocasião do Sínodo da Amazônia (2019). Se, por um lado, a convergência demonstra certa unidade do tema por diferentes papados, por outro a necessidade de vir a público insistentemente para tratar do assunto revela, a contrapelo, a força que a ideia possui no orbe católico. Evidências neste sentido são as declarações como as dos cardeais alemães Christoph Schönborn[21] e Reinhardt Marx[22],

[21] Conforme notícia disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/577744-schoenborn-propoe-um-concilio-para-decidir-sobre-a-ordenacao-de-mulheres (Acesso em 24/04/2020).

[22] Conforme notícia disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/569381-o-sacerdocio-masculino-nao-ajuda-a-igreja-a-se-apresentar-como-pioneira-da-igualdade-diz-cardeal-marx (Acesso em 24/04/2020).

que em diferentes momentos defenderam a necessidade de voltar a discutir a ordenação feminina. Mas, principalmente, há organizações de mulheres católicas como a Women's Ordination Worldwide[23] e a Voices of Faith[24] que expõem as demandas por uma participação mais efetiva nas instâncias de decisão, para além da questão da ordenação presbiteral em si. Às questões levantadas pelas mulheres se coadunam a do celibato sacerdotal, também levantada durante o Concílio Vaticano II e cujo potencial de alteração da estrutura eclesial seria gigantesco.

Voltando ao caso brasileiro, pode-se listar entre os desafios dos anos futuros para a Igreja Católica: a estabilização da população e sua fixação no território urbano, ambos a aguçar a concorrência com outras opções religiosas; adicionalmente, os temas que tocam especialmente a condição feminina, em especial o machismo estruturante das instituições. A reversão das tendências demográficas atuais quanto ao catolicismo depende das relações que se estabelecerem entre as propostas dos organismos da Igreja para tais temas e a evolução das sensibilidades em relação a eles no interior da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bittencourt, A. B. (2017). A era das congregações - pensamento social, educação e catolicismo. *Pro-Posições 28*(3), 29–59. https://doi.org/10.1590/1980-6248-2016-0117

CNBB. (2015). *Anuário Católico 2015*. CERIS.

CRB. (2019). Sobre a CRB nacional. Recuperado de: https://crbnacional.org.br/sobre-a-crb-nacional/

Fausto, B. (2012). *História do Brasil*, 14a. ed. Edusp.

Fernandes, S. (2015). Catolicismo estrutural - interpretações sobre o censo da Igreja Católica e a mudança sociocultural do catolicismo brasileiro. *Revista Interdisciplinar Em Cultura e Sociedade 1*(1), 185–202.

IBGE. (s.f.). População nos censos demográficos 1872/2010. Recuperado de: https://censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=4&uf=00

Lima, F. R. F. de y Dias, A. de C. (2009). Geografia da religião no Brasil: censos demográficos e transformações recentes. *Mercator 8*(16), 111–124. https://doi.org/10.4215/rm2009.0816.0008

[23] Site disponível em: http://womensordinationcampaign.org/ (Acesso em 24/04/2020).
[24] Site disponível em: https://voicesoffaith.org/ (Acesso em 24/04/2020).

Papa, J. P. I. (1983). *Código de Direito Canónico*. Conferência Episcopal Portuguesa/Secretariado Nacional do Apostolado da Oração.

Schwarcz, L. M. (2012). Parte 1: População e Sociedade. En L. M. Schwarcz (Ed.), *História do Brasil Nação: 1808-2010. Volume 3: A abertura para o mundo (1889-1930)* (pp. 35–84). Objetiva/Fundación Mapfre.

Serbin, K. (2006). *Needs of the heart. A Social history of Brazil's Clergy and Seminars*. University of Notre Dame Press.

Steil, C., y Toniol, R. (2013). O catolicismo e a igreja católica no brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. *Debates Do NER 2*(24), 223-243. https://doi.org/10.22456/1982-8136.43576

EL ESTUDIO DE LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS FEMENINAS EN ARGENTINA: AVANCES, DESAFÍOS Y BALANCE

Ana Lourdes Suárez
IICS / UCA - CONICET

INTRODUCCIÓN

El campo de estudio de las congregaciones religiosas femeninas (CRF) se ha ido construyendo recientemente. Tal como se desarrolló en la instrucción de este libro, en la región latinoamericana está comenzando a tomar forma, consolidándose con los intercambios entre académicos de diversas disciplinas que nos interesamos en el tema. En Argentina hay ya estudios que directa o indirectamente toman el tema utilizando fuentes de datos existentes y/o generando nuevas. Se trata de estudios que interrogan la temática desde diversas perspectivas, generando conocimiento que muestra la relevancia de construir a la vida religiosa femenina como objeto de estudio.

El objetivo de este escrito es presentar ese campo de estudio, actualmente en plena construcción: el de las congregaciones religiosas femeninas en Argentina. La presentación se estructura en dos partes. En la primera el foco está puesto en lo que desde la academia se viene estudiando, las temáticas abordadas, marcos conceptuales utilizados y los espacios académicos en los que se fue tratando el tema. Se presentan y discuten asimismo las fuentes de datos disponibles, sus posibilidades y limitaciones. La segunda parte se adentra en dos espacios conceptuales relevantes para iluminar la temática de estudio. A lo largo de ambas partes se van presentando algunos análisis que permiten caracterizar a las congregaciones religiosas femeninas presentes en Argentina, y se va efectuando un balance de lo avanzado y discutiendo perspectivas futuras de este campo de estudio. El escrito concluye proponiendo temáticas que pueden ayudar a avanzar en la comprensión de la vida religiosa femenina en Argentina.

ESTADO DEL ARTE: ¿QUÉ SE HA ESTUDIADO HASTA EL PRESENTE SOBRE LAS CRF EN ARGENTINA?

Lo que se conoce sobre las CRF en Argentina hasta el presente es aún muy incipiente. Gran parte de la producción escrita sobre el tema proviene de reconstrucciones efectuadas por las propias congregaciones motivadas por propósitos específicos de cada instituto. La difusión de estos estudios, por ende, suele ser escasa. Se trata de escritos que tienden a ordenar documentos de archivos propios de cada institución. El enfoque se centra en sistematizar la memoria institucional, con objetivos de tipo formativo o pastoral tendientes a afianzar la identidad comunitaria.

En el marco de la producción académica se conoce lo proveniente de datos provistos por reconstrucciones generales de la historia de la Iglesia en Argentina (Di Stefano & Zanatta 2000; Bruno 1993, entre otros) y por estudios sobre los procesos migratorios hacia Argentina (Ceva, 2000). Estos estudios son valiosos por la sistematización de datos que efectúan en base a fuentes documentales. Ubican a las CR en sus contextos sociopolíticos, sin enfocarse particularmente en ellas.

Desde el ámbito académico hay una incipiente producción focalizada específicamente en la vida religiosa, impulsada en primer lugar por reconstrucciones historiográficas. La revista *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* sacó en el 2011 un dossier compilado por Sara Amenta y Cynthia Folquer con estudios efectuados por los historiadores que trabajan el tema. Los artículos del dossier abordan algunas congregaciones: Las Hijas de la Caridad (Cohen Imach, 2011), las religiosas del Sagrado Corazón de Jesús (Alvarado, 2011), la vida en los monasterios de Buenos Aires durante la colonia (Fraschina, 2011), la fundación de una congregación dominica femenina en Tucumán (Folquer, 2011), los comienzos de la orden de los dominicos (Dezzutto, 2011), historias de vida dentro de comunidades femeninas (Ahumada, 2011) y la relevancia de las bibliotecas conventuales (Parada, 2011). Cabe también mencionar a la historiadora Susana Bianchi (2015), quien analiza el arribo de las primeras congregaciones religiosas al país. Los estudios de Alicia Fraschina (2010, 2015) mostraron diversos aspectos de la vida monástica femenina durante la época de la colonial. Cynthia Folquer (2012, 2017) se centra en los antecedentes e inicios de la vida religiosa apostólica femenina en Tucumán mostrando la agencia de las mujeres en el marco de un contexto sociopolítico y eclesial adverso para ellas.

Los escritos centrados en períodos contemporáneos se interesan en temas específicos que atraviesan a las CRF. La opción por los pobres, con su consiguiente opción por abrir

comunidades en localidades pobres es uno de los temas transversales a las congregaciones más abordado (Quiñones, 1999; Suárez 2017, 2020b; Denuncio 2019); el tema se vincula con el impacto de la renovación que desde el impulso del Concilio Vaticano II atraviesa la dinámica de los institutos de vida religiosa. Otro tema es el de las configuraciones políticas y su impacto en opciones tomadas por CRF o por algunas religiosas; aspecto abordado por Claudia Touris (2010) a través del análisis de las trayectorias de un conjunto de religiosas definidas por la autora como "tercermundistas". En una línea sociohistórica similar, el artículo de Barry (2011) analiza las implicancias de la opción por el peronismo de religiosas durante la presidencia de Perón. Es de destacar también el trabajo de Soledad Cattogio (2010) que recoge la trayectoria de religiosas durante la última dictadura militar a partir de su trabajo previo en diócesis "tercermundistas" como la de La Rioja de monseñor Angelelli. Diana Viñoles (2014) analiza configuraciones conceptuales y pastorales que influyeron en la manera en que la vida religiosa femenina decidió acompañar a los más pobres en América Latina, a través de la reconstrucción de la biografía de una religiosa asesinada durante la última dictadura militar, Alice Domon. El estudio de Clara Temporelli (2014) destaca el martirio de religiosas que han sido asesinadas en suelo latinoamericano, entre ellas Alice Domon y Léonie Duquet, y analiza sus trayectorias de vida en clave de compromiso sociopolítico alimentado por la fe.

Finalmente, se han efectuado estudios que permiten una caracterización general de las CRF actualmente presentes en la Argentina, comparándolas con sus pares masculinos (Suárez 2020a), en términos de su país de procedencia, año de origen, tipo de presencia y la cantidad de religiosas a lo largo del tiempo. Más adelante volveré sobre este estudio.

ESPACIOS ACADÉMICOS QUE FAVORECIERON EL ESTUDIO: ¿DÓNDE SE NUCLEAN LOS QUE ESTUDIAN CRF EN ARGENTINA?

Los espacios que nuclean a académicos son ideales para ir consolidando temáticas de estudio y para ir delimitando lo que, siguiendo a P. Bourdieu, se entiende por "campo social". El intercambio que allí se propicia fue ayudando a darle forma al estudio de las CRF en Argentina, y a favorecer, como se dijo en la introducción del libro, el diálogo entre académicas de América Latina. A continuación enumero algunos. Seguramente el listado no es exhaustivo; tienen el sesgo de privilegiar los espacios de las ciencias sociales.

Las *Jornadas Ciencias Sociales y Religión* organizadas por el CEIL han brindado uno de estos espacios; nucleando a quienes estudiamos el tema. En las IX y X Jornadas (2017 y

2019 respectivamente), Claudia Touris, Florencia Contardo y Ana Lourdes Suárez hemos armado grupos de trabajo sobre catolicismo en el que convocamos a estudiosos sobre las CRF. Se presentaron allí avances en estudios tales como el de María Gabriela Di Gesú (UNGS) centrado en el uso que hacen las religiosas de las redes sociales a través de internet, y el de Ana María Formoso Galarraga sobre ecopedagogía y vida religiosa; entre otros trabajos dedicados a CR masculinas o a congregaciones de otros países latinoamericanos

Otro espacio fue el brindado por las *Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina* organizadas por la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur. También ahí, en las Jornadas efectuadas en Santiago de Chile en noviembre 2018, hemos armado un grupo de trabajo junto con Brenda Carranza no específicamente vinculado a CRF, pero que logró nuclear un grupo de presentaciones sobre el tema, enmarcadas en aspectos de género, tal como el grupo de trabajo proponía. En ese grupo presentamos trabajos algunas de las que luego hemos participado en las Jornadas sobre congregaciones religiosas femeninas organizadas por la UCA en octubre pasado: Juliana Neri Munhoz, María Eugenia Patiño, Brenda Carranza y yo.

En las Jornadas *Estudios sobre Religión, Sociedad y Cultura en perspectiva comparada. Cuestiones teóricas y metodológicas* organizadas en el 2017 por la Facultad de Ciencias Sociales de la UCA, presentamos trabajos sobre CRF Jesica de Sa Torres –avances de su tesis posgrado sobre las CR con presencia en las Naciones Unidas– y yo. Este último presentaba avances de un estudio sobre la presencia e incidencia de congregaciones religiosas en un barrio marginal del conurbano bonaerense, el Carlos Gardel, que junto con otros capítulos se publicó recientemente (Suarez, 2020c).

De los espacios académicos con preeminencia en la historia, nombro los más destacados, sin mencionar los trabajos presentados sobre CRF, por temor a dejar demasiados afuera. Se destacan: las *Jornadas Internacionales de Historia de la Iglesia y de las Religiosidades en el Noroeste Argentino*; las *Jornadas sobre historia del catolicismo*, cuya quinta versión tuvo lugar en la Universidad Nacional de La Pampa en el 2018. Las *Jornadas Religión y Sociedad en la Argentina contemporánea y países del Cono Sur* (RELIGAR-SUR) y las del *Grupo de estudios sobre religiosidad y evangelización* (GERE) –coordinadas por Claudia Touris y Patricia Fogelman respectivamente–; y las *Jornadas Nacionales sobre Historia de las mujeres*.

Todas estas jornadas se constituyeron como espacios académicos de referencia que han facilitado la conformación de redes de intercambio con colegas de Argentina y de universidades latinoamericanas, norteamericanas y europeas interesadas en los estudios sobre

el fenómeno religioso en general y del campo católico en especial, desde una perspectiva interdisciplinaria. Fueron los ámbitos donde se tejieron las redes que permitieron construir el campo de estudios de la vida religiosa femenina en Argentina.

Concluyo este apartado señalando que el programa *Condiciones de vida y religión* del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la UCA tiene actualmente un grupo de estudio centrado específicamente en las CRF. Es un espacio interdisciplinario en que participamos investigadoras nacionales y de Brasil. En el presente contamos con financiamiento de un PICTO/UCA, en su segundo año de ejecución, focalizado en el estudio de las congregaciones religiosas que hicieron la opción por vivir y trabajar entre los más pobres. En el 2018 tuvimos asimismo un subsidio otorgado por la *Association for the Sociology of Religion*, para el estudio de caso de dos CRF con experiencias de inserción (Las religiosas del Sagrado Corazón y las Franciscanas Misioneras de la Madre del Divino Pastor). Son estudios que se están actualmente sistematizando y que pronto se publicarán.

Una de las tareas a las que nos hemos avocado en el programa fue el armado de una base de datos sobre el campo católico, especialmente sobre CRF. Volveré sobre el tema en el siguiente apartado.

FUENTES DE DATOS PARA EL ESTUDIO DE LAS CR

La producción de datos se vincula estrechamente a los objetivos que le dan origen. Varias de las fuentes de datos que desde la academia podemos/debemos utilizar para el estudio de las CR se enmarcan en los objetivos de sus responsables (agentes pastorales, institutos religiosos, etc.) y responden a sus propios intereses, muy ajenos a su utilización académica. Otras fuentes de datos –muy pocas aún– están más vinculadas a intereses académicos; responden a los objetivos de las investigaciones que le dieron origen. Su utilización requiere conocer la motivación que las generó.

Las fuentes de datos relevantes para el estudio de las CR pueden agruparse en tres:

a. Fuentes documentales; archivos de cada congregación religiosa
b. Entrevistas; narrativas recogidas desde el ámbito académico
c. Datos susceptibles de un tratamiento estadístico que permiten generalizaciones a todo el campo de estudio

A continuación, desarrollo cada uno de este tipo de fuentes; con mayor detenimiento en el tercer grupo.

a. Fuentes documentales

Las fuentes documentales útiles para el estudio de las CRF son variadas. Me detengo particularmente en una que creo que tiene especial relevancia: los archivos de las congregaciones.

Parte de las prácticas habituales de las CR es mantener un registro de sus actividades. Tienden a registrar actividades tales como: a) Todo lo discutido en los capítulos provinciales, o sea en las instancias donde se toman las decisiones relevantes respecto a líneas de acción futuras, se efectúan balances y se nombran a las nuevas autoridades. b) Temas abordados en las reuniones periódicas de cada comunidad. c) Actividades importantes de las comunidades vinculadas o no a sus obras, tales como reuniones con autoridades eclesiásticas, celebraciones especiales, etc.

Hacen parte de los archivos asimismo la variada correspondencia que reciben las comunidades, comunicaciones de otras comunidades de la congregación fuera de la provincia a la que pertenecen y material variado vinculado al contexto y a la diócesis donde están: resoluciones pastorales del obispo, actividades pastorales. Algunas comunidades guardan diarios escritos efectuados por alguna de las religiosas. De particular valor son los diarios de viaje de religiosas que partían de sus países de origen para llegar a su nuevo destino en Argentina.

Se trata en resumen de documentos de enorme valor que trabajados adecuadamente conforman datos relevantes. Estos archivos recogen la vida institucional, la memoria selectiva del grupo y las circunstancias; narran e interpretan la vida cotidiana, por lo que su importancia está no solo en que proveen datos concretos –fechas, obras, nombres, etc. – sino en que son una ventana privilegiada para comprender la manera como las religiosas se ven y reconocen como institución.

La mayor dificultad para los académicos es el acceso a este material, sobre todo a aquel de períodos más recientes. Es entendible que las religiosas decidan compartirlo solo sobre la base de la confianza en un trabajo enmarcado no solo en las claves académicas, sino en el respeto y "aprecio" a la institución que se los brinda. En Argentina hay ya algunas CRF que han abierto sus archivos. Los trabajos de Cynthia Folquer, Alicia Fraschina, Ana María Silvestrini, Silvina Roselli y el de Kubli y Pelfer que se presentan en este libro construyeron datos en base a los archivos de las congregaciones religiosas en Argentina que estudiaron. En todos los casos tejieron acuerdos con las CR basados en la confianza y el respeto.

b. Entrevistas; narrativas recogidas desde el ámbito académico

Para el estudio de la vida religiosa femenina contemporánea poder recoger las narrativas de las propias religiosas tiene un incalculable valor. La dinámica de trabajo de Ana María Bidegain (2014), narrada por ella en este libro, se basó en esta técnica. Ana María le dio voz a religiosas de 168 CRF latinoamericanas, entre ellas varias argentinas. Recurrió para ellos a entrevistas semiestructuradas y a *focus groups*.

Varios escritos focalizados en religiosas argentinas recurren a entrevistas. Entre ellos se destaca el de Claudia Touris (2010); en su estudio sobre el período de los 70s realiza entrevistas en profundidad a algunas de sus protagonistas, por ejemplo, a la hna. Esther Sastre, RSCJ, poco tiempo antes de morir. Su entrevista le permitió, a una de las mayores referentes de la "movida" de aquellos años, no solo relatar acontecimientos sino, desde un ejercicio de memoria, hacer balance de lo vivido. Otros estudios que recurrieron a entrevistas en profundidad son los de Suárez 2017, Suarez 2020c y tres de los que se presentan en esta compilación: el de Belén Aenllen, el Jesica de Sa Torres y el de Cecilia Crévola.

c. Datos susceptibles de un tratamiento estadístico

Desde 1960 en Argentina se producen periódicamente las guías eclesiásticas que la Agencia informativa católica argentina (AICA) ha publicado y que corresponden a los años 1960, 1988, 1992, 1995 –actualización de la 1992–, 2000, 2009 y 2012 –actualización de la del 2009–. Algunos de estos datos se replican en los Anuarios Pontificios de la Iglesia que reportan datos agregados y estadísticas sobre los diversos actores de la iglesia católica a nivel mundial[1], con la ventaja de que estos Anuarios Pontificios permiten comparaciones longitudinales entre países y regiones.

Los datos de las guías eclesiásticas de AICA son exhaustivos en tanto que identifican a todas las instituciones religiosas del campo católico compuestas por consagrados célibes. Provee un listado de las CR femeninas y masculinas presentes en el territorio y de los monasterios; resume estadísticas por diócesis sobre instituciones: cantidad de parroquias, capillas, santuarios, casas de religiosos y de religiosas, centros educativos, institutos seculares y asociaciones diocesanas e internacionales de fieles. Provee datos también por diócesis sobre cantidad de sacerdotes diocesanos –ordenados y en formación–, diáconos,

[1] Desde el 2004 la web de la agencia Fides, http://www.fides.org/es, publica un resumen con los datos de los Anuarios Pontificios que el Vaticano recoge anualmente.

religiosas y religiosos. Aproximadamente el 70% de las páginas de la guía están destinadas a consignar datos sobre los obispos y sacerdotes en el país, a quienes identifican con nombre y apellido, lo que evidencia el objetivo principal de la guía y el espíritu clerical que la anima. Las religiosas quedan invisibilizadas en estadísticas globales, escondidas en las congregaciones y en los centros educativos que animan.

Con datos de las guías eclesiásticas, Nicolás Rosato (1985) hizo el primer intento por sistematizar información sobre congregaciones religiosas femeninas[2]. Reporta estadísticas absolutas desagregadas por año y regiones.

Una tercera fuente de datos estadísticos es la provista por la Guía interna de la Confederación de religiosos y religiosas (CONFAR) no publicada oficialmente aunque actualizada periódicamente. Personalmente tuve acceso a una con datos del 2012. En esas guías se reportan los siguientes datos para cada una de las CRF inscriptas en la CONFAR –aproximadamente el 85% de los institutos de vida religiosa[3]–: nombre oficial; año de fundación; país de origen; año de inicio de actividades en Argentina; fundador, carisma y cantidad de casas.

En el *Programa Condiciones de vida y religión* de la UCA, nos avocamos a la tarea de confeccionar una base de datos que sistematizara toda la información existente sobre CR. Fue y sigue siendo un gran desafío por la cantidad de problemas en la consistencia y coherencia de los datos que hemos encontrado[4]. La principal fuente de datos fueron los listados de la CONFAR. El listado se completó con las guías de AICA –que solo reporta el nombre de la CR y la cantidad de casas–. Recurrimos por tanto a los sitios web de las congregaciones, lo que nos permitió ir completando algunos campos. La base, en consecuencia, es exhaustiva en cuanto al listado de congregaciones religiosas presentes en el territorio del país; para aproximadamente el 15% de los casos (aquellas CR que no están en CONFAR) falta algún dato en los campos de la base. A las monjas de los monasterios de

[2] Encontramos muchas inconsistencias en los datos reportados en los informes de Rosato; su uso requiere mucha cautela. Lo mismo sucede con datos de AICA o de Anuarios Pontificios. Nuestra decisión de trabajar con los datos directamente desde las fuentes originales nos indicó que existen muchas inconsistencias; por lo tanto los estudios que se han basado en estos datos pueden estar reportando datos no confiables.

[3] La web de la CONFAR, http://confar.org.ar/quienes-somos/congregaciones/congregaciones-confar/, consultada por última vez el 28 de junio 2019, lista 313 Congragaciones religiosas masculinas y femeninas afiliadas.

[4] Algunas de los problemas que encontramos fueron: 1. La forma en que las diversas fuentes reportan a los religiosos/as en formación no solo no es consistente entre las fuentes, sino tampoco al interior de una misma fuente –AICA por ejemplo– en sus diversos años. Así, a veces los novicios son reportados, otras no, y otras veces están subsumidos en los números globales de religiosos. 2. Los religiosos que no son sacerdotes (hermanos), no son reportados en algunos años y en otros años es dudosa la forma en que se los contabiliza; lo mismo sucede con los monjes de clausura.

clausura, las guías eclesiásticas le dan un tratamiento aparte; y solo reportan la cantidad de monasterios, no la de sus miembros. Por este motivo también nosotros le dimos un tratamiento separado del resto y no hacen parte de la base. Los diversos problemas que fuimos encontrando nos llevaron a efectuar múltiples búsquedas y chequeos de los datos antes de darlos por válidos en nuestra base de datos. Cabe finalmente mencionar que el universo de estudio de la base son las CR actualmente presentes en el territorio argentino[5]; quedan por tanto fuera de nuestro análisis aquellas que tuvieron presencia en la Argentina, pero ya no están, sea porque decidieron retirarse de Argentina para reforzar otros territorios, sea porque ya no existen como congregaciones.

Los campos de la base son aquellos que configuran las guías de la CONFAR –detallados en el párrafo de arriba– y en base a ellos hemos efectuado la primera caracterización de las CR actualmente presentes en el territorio argentino. El análisis de los mismos hace parte de una reciente publicación (Suárez, 2020a). El artículo enmarca los datos en contextos históricos y los ilumina conceptualmente. Reproducimos a continuación algunos de los cuadros con el objetivo que se conozca qué se puede analizar hasta el presente con la base. Todos permiten una comparación entre la vida religiosa femenina y la masculina. El cuadro 1 muestra el año de fundación de las actuales CR presentes en Argentina, evidenciando que en la gran mayoría fue luego de 1850. Se destaca asimismo que las CR tendieron a comenzar su actividad en Argentina a partir de 1900 (algunas décadas después de haber sido fundadas). El cuadro 2 destaca que el origen de las CR es mayoritariamente europeo, con preeminencia de Italia, España y Francia. El cuadro 3 destaca la fuerte preeminencia masculina en la fundación de las CR. Preeminencia casi absoluta en el caso de las congregaciones masculinas; y que asciende a más de la mitad en las fundaciones femeninas. El cuadro 4 analiza la cantidad de comunidades, mostrando que la mayor concentración está entre 4 a 10 por CR; sin embargo, un grupo significativo tiene solo una comunidad en el país y muy pocas tienen más de 20. El quinto cuadro muestra el flujo de religiosas y el de religiosos entre 1945 y 2012 y el de la cantidad de CR en ese período. Hacia finales de los 60s hay un punto de inflexión donde el número de miembros de la vida

[5] Al centrarnos en las congregaciones religiosas, dejamos fuera de la base a otros consagrados célibes del campo católico, o sea a los miembros de institutos seculares, a los consagrados de asociaciones diocesanas e internacionales de fieles y a las vírgenes consagradas. En estos tres rubros recién mencionados la membresía sigue siendo muy inferior a la de quienes hacen parte de congregaciones/órdenes religiosas. Cabe asimismo aclarar que si bien hay diferencias canónicas entre órdenes y congregaciones, en este texto usamos el término congregaciones para referirnos a ambas situaciones.

consagrada empieza a bajar, especialmente en la rama femenina; baja que no es acompañada por el número de CR presentes en el país.

Cuadro 1: Congregaciones religiosas de vida activa por año de fundación y año de comienzo de actividades en Argentina según rama. Distribución porcentual

	Año de Fundación			Año de comienzo de actividad en Argentina		
	Rama			Rama		
Año	**Femenina**	**Masculina**	**Total**	**Femenina**	**Masculina**	**Total**
Antes de 1700	4.5	**26.5**	10.0	-	6.2	1.6
1701-1799	4.5	4.8	4.5	1.3	-	1.0
1800-1849	18.6	20.5	19.1	-	-	-
1850-1899	**44.9**	22.9	39.4	13.8	16.0	14.4
1900-1949	16.6	13.3	15.8	**40.1**	**51.9**	43.1
1950-1979	6.5	3.6	5.8	24.1	9.9	20.4
Después de 1979	4.5	8.4	5.5	20.7	16.0	19.5
Total	100	100	100	100	100	100
	(247)	(83)	(330)	(232)	(81)	(313)

Fuente: elaboración propia sobre la base de datos de la CONFAR, webs de las congregaciones y guías eclesiásticas argentinas de AICA.
Nota: Sin datos, para Año de Fundación: 36 casos (9,8%); para Año de comienzo de actividades en Argentina: 53 casos (14,5%).

Cuadro 2: Distribución porcentual de las congregaciones/órdenes religiosas de vida activa en Argentina por país de origen según rama

	Rama		Total
País de Origen	**Femenina**	**Masculina**	
Argentina	16.2	8.3	14.2
España	19.8	13.1	18.1
Italia	**24.9**	**34.5**	**27.3**
Francia	17.0	25.0	19.0
Otro país europeo	11.1	8.3	10.4
Otro país del continente americano	8.7	4.8	7.7
Otro	2.4	6.0	3.3
Total	100.0	100.0	100.0
	(253)	(84)	(337)

Fuente: ídem cuadro 1.

Cuadro 3: Congregaciones/órdenes religiosas de vida activa en Argentina por características del fundador según rama. Distribución porcentual

Características del fundador	Rama		Total
	Femenina	Masculina	
Una mujer	**44.7**	.0	33.9
Dos o más mujeres	3.1	.0	2.4
Un varón con una mujer	14.8	1.2	11.5
Un varón solo	**34.6**	**93.9**	49.0
Dos o más varones	1.6	2.4	1.8
Otro	1.2	2.4	1.5
Total	100.0	100.0	100.0
	(257)	(82)	(339)

Fuente: ídem cuadro 1.
Nota: la categoría "otro" del cuadro refiere a situaciones donde la CRs se formó por la fusión de dos o más congregaciones o por otras situaciones donde queda diluida la figura del fundador/a.

Cuadro 4: Distribución porcentual de las CRs por cantidad de comunidades/casas. Argentina. 2010

Cantidad de comunidades/casas	Rama		Total
	Femenina	Masculina	
Una	19.7	7.2	16.9
Dos o tres	24.7	25.3	24.9
Entre 4-10	**39.4**	**50.6**	**42.0**
Entre 11-20	12.5	4.8	10.8
Más de 20	3.6	12.0	5.5
Total	100.0	100.0	100.0
	(279)	(83)	(362)

Fuente: Elaboración propia sobre la base de la Guía Eclesiástica 2009 y a la Guía CONFAR 2012.
Nota: sin datos para 4 CRs.

Cuadro 5: Cantidad de religiosas, religiosos, congregaciones religiosas femeninas y masculinas de vida activa. Argentina 1945-2012

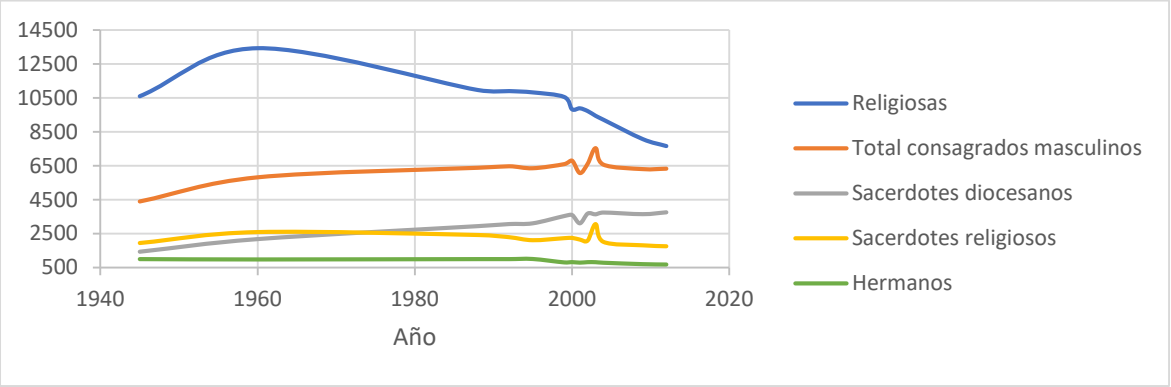
	Rama femenina		Rama masculina	
Año	**Religiosas**	**CRs**	**Religiosos**	**CRs**
1945	10598		1958	
1961	13423	144	3582	61
1973	12401		s/d	
1981	10229		s/d	
1988	10964		3430	
1992	10900	217	3300	86
1995	10823	231	3130	90
1999	10554		3048	
2000	9829		3082	
2001	9887		2951	
2002	9722		2927	
2003	9445		2888	
2004	9214		2810	
2009	8075	278	2524	84
2012	7665	280	2445	86

Fuente: para cantidad de CRs guías eclesiásticas 1961, 1992, 1995, 2000, 2009 y 2012.
Para la cantidad de religiosos/as guías eclesiásticas, Anuario Pontificio 2004 (para los años 1999-2004), y Rosato, 1985 (para los años 1981 y 1988).
Nota: La Guía Eclesiástica del 2000 subregistra institutos de VR por lo que no hemos consignado sus datos.

Queda remarcar que la base se irá ampliando al incorporar más campos que en la actualidad están en construcción, tales como las obras concretas y los servicios que sostienen las CR. Interesa asimismo poder reportar los datos a lo largo del tiempo, consignando datos para los campos en diversos períodos.

Con los datos de las guías eclesiásticas de AICA, pudimos hacer un seguimiento de la cantidad de religiosas a lo largo del tiempo y compararlo con el flujo de otros consagrados célibes del campo católico. A continuación, consignamos el gráfico construido. El análisis exhaustivo del mismo se reporta en Suárez 2020a. El gráfico destaca la evolución negativa que tuvo el flujo de religiosas desde fines de los 60s; tendencia contraria a la de los consagrados masculinos, quienes tendieron a mantenerse estables, gracias al aporte de los sacerdotes diocesanos.

Gráfico 1: Cantidad de consagrados célibes, incluyendo sacerdotes diocesanos, sacerdotes religiosos y hermanos. Argentina. 1945-2012



Fuente: Para el año 1945 y 1988, datos citados en Bianchi 2015. Para los años 1961, 1992, 1995, 2000, 2009 y 2012, *Guía Eclesiástica Argentina*, AICA correspondiente a cada uno de esos años.

Concluyo esta primera parte enfatizando que el hilo conductor ha sido mostrar cómo se ha ido construyendo el campo de estudio de las CRF en Argentina. Lo desarrollado muestra en qué situación, en términos de estudios realizados, espacios de interacción, y fuentes de datos disponibles, nos encontramos en el presente.

ENFOQUES CONCEPTUALES DE LAS CIENCIAS SOCIALES PARA COMPRENDER LA "CRISIS" EN LA VIDA RELIGIOSA FEMENINA

Hacia el período del Concilio Vaticano II, a principios de los 60s, la pertenencia de comunidades religiosas a nivel mundial había alcanzado el punto más alto en la historia de la Iglesia (Stark & Finke 2000). Sin embargo, desde entonces comienza un declive que se continúa hasta el presente; salvo excepciones, todas las CR, y particularmente las femeninas, vienen atravesando una continua reducción de sus miembros. La vida religiosa en Argentina sigue el flujo descripto tal como se evidencia en el gráfico de la sección anterior. Múltiples aspectos, siguiendo el texto desarrollado en Suarez 2020a, configuran este presente de la vida religiosa femenina: el distanciamiento progresivo y la difícil compatibilidad entre el modelo de vida que proponen las CR y el paradigma dominante en la sociedad actual (Trescents, 2017, O´Murchu, 2005) –argumento que tiende a escucharse al interior de la vida religiosa–; falta de visión estratégica de las CR para adaptarse a los cambios de época (Wittberg, 2009); las estructuras patriarcales de la iglesia católica que siguen invisibilizando a las religiosas (Bidegain, 2014, Lecaros, 2017, Patiño, 2018).

La crisis de las CR abarca diversos aspectos y puede "medirse" de diversas formas. La entendemos como las propias religiosas tienden a hacerlo: disminución de ingresos, salidas de miembros formados, edades medias avanzadas, dificultad para llevar adelante las obras que crearon, dificultad para darle sentido o resignificar la opción de vida escogida. El texto ampliamente difundido de Dolores Aleixandre, RSCJ "…*Y si desaparecemos…*"[6] expresa la configuración de la crisis; comienza así:

> Reconozco haberme hecho esa pregunta alguna vez presionada por las circunstancias: cuando entré en el noviciado en los años 60 éramos 7.000 en mi Congregación y ahora estamos en 2.000. Resulta inevitable hacer un cálculo elemental con su pregunta correspondiente: si en 50 años somos 5.000 menos y se mantiene la misma tendencia en un futuro próximo: ¿cómo gestionar esta disminución alarmante al menos en países del Norte? ¿seguiremos existiendo dentro de 50 años?

A continuación, propongo dos espacios conceptuales del ámbito de las ciencias sociales que pueden ayudar a enmarcar preguntas e hipótesis. Son los abordajes conceptuales que estoy actualmente utilizando para adentrarme en el tema desde mi disciplina, la sociología. Uno es de la sociología de las organizaciones: ciclos de vida de las CR en tanto organizaciones; el otro aborda el tema desde la perspectiva de género.

SOCIOLOGÍA DE LAS ORGANIZACIONES: CICLO DE VIDA DE LAS CR

Desde las ciencias sociales un marco conceptual iluminador viene de la sociología de las organizaciones con su foco en las congregaciones en tanto instituciones que pasan por diversos ciclos a lo largo de su vida. Cada et al. (1979)[7] proponen un modelo con cinco períodos: fundación, expansión, estabilización, quiebre y momento crítico. Estas etapas marcan la curva de vitalidad de una congregación que sirve como marco conceptual para entender el patrón de desarrollo y declive de las congregaciones religiosas en cuanto organizaciones sociales.

---

[6] Ver https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2015/01/15/y-si-desaparecemos-dolores-aleixandre-rscj/

[7] El modelo desarrollado por Cada et al (1979) se basa en el desarrollado por Raymond Hostie (1972), *Vie et mort des ordres religieux*. Paris: Descleé de Brouwer. La publicación fue revisada por el autor y reeditada en 1983 por el Center for Applied Research in the Apostolate.

Las dos primeras etapas marcan la identidad de la congregación. La primera gira fuerte en torno al fundador; figura al que las CR construyen como receptor de un "carisma" y de una "visión" y del que destacan sus atributos de "santidad" –factor legitimador de la identidad de la CR–. En el período de expansión se establecen los rasgos característicos de la congregación. Se establecen la serie de rituales y símbolos que expresan y conmemoran los eventos más preciados de la fundación de la congregación, que, fusionados con la tradición de los miembros más antiguos, consagran una especie de memoria sagrada y de culto que comienza a transmitirse de generación en generación como "mito fundacional" de la institución. A su vez las normas y las costumbres (tradiciones) que van emergiendo se traducen en los procedimientos que van cubriendo todos los aspectos de la vida de la congregación, tales como los criterios de pertenencia, los estándares de liderazgo y las prioridades apostólicas. Los miembros de la joven congregación experimentan emoción sobre el crecimiento y el éxito que caracteriza el período de expansión. Se establecen los patrones de la práctica espiritual y la espiritualidad de la comunidad se concreta en manuales y en documentos varios.

En el período de estabilidad el incremento numérico de miembros suele continuar, pero la expansión geográfica generalmente comienza a retrasarse. Una sensación de éxito invade la comunidad durante este período. La "misión" de la congregación es clara y aceptada por todos. La comunidad está logrando su propósito y este propósito es evidente. La necesidad de mejorar no lleva a cuestionar lo establecido, sino más bien a perfeccionarse en lo que ya se está haciendo. Poco a poco, mientras la estabilización se asienta, cada vez más la congregación asume que la vida religiosa siempre ha sido así y que va seguir. No hay necesidad de seguir elaborando la comprensión de la visión fundadora o de ahondar en ella. Simplemente se la acepta y se la repite a los nuevos miembros. En el período de quiebre lo que sucede es un desmantelamiento de las estructuras institucionales y de los sistemas de creencias que se establecieron en el período de expansión y que tan bien habían servido a la congregación durante el período de estabilización. Este declive colectivo da lugar, a su vez, a tensiones y dudas entre los miembros. Un creciente número de personas empiezan a estar descontentos con el estado actual de la comunidad. Empiezan a juzgar lo que consideran el sinsentido de algunas de las costumbres y procedimientos de la congregación. Comienzan a acumularse preguntas sin respuesta sobre la función y el propósito de la congregación. Los niveles de estrés crecen rápidamente en la medida que las dudas se extienden a niveles mayores de la estructura social. A medida que la congregación pierde su sentido de identidad y propósito, el servicio a la iglesia comienza a ser desordenado y carece de dirección. La

crisis de polarización puede ser aguda en la medida que aquellos que mantienen la fe en la congregación se alinean contra aquellos que en diversos grados comienzan a rechazar la comunidad tal como está. La desmoralización resultante conduce a la inminente crisis terminal de la congregación y a la conciencia que la comunidad se está desintegrando. Durante el período crítico tres variantes pueden ocurrir para las congregaciones: extinción, supervivencia mínima o revitalización. La extinción ocurre cuando todos los miembros de una comunidad se retiran o mueren y simplemente deja de existir[8]. Una congregación religiosa que no muere puede entrar en un largo período de bajo nivel o mínima supervivencia. También hay un pequeño porcentaje de congregaciones religiosas que sobreviven al período crítico y entran en un período de revitalización. Este suele ser el caso de congregaciones que atraviesan por un exitoso proceso de reapropiación del carisma/visión fundacional.

El modelo de Cada et al. (más desarrollado en Suárez 2020b) es útil porque ilumina de hecho la situación de gran parte de las CRF en Argentina y puede ayudarnos al momento de efectuar comparaciones entre países y regiones. La mayoría fueron fundadas luego de 1800 en países europeos y casi todas comienzan su actividad en el país luego de 1850 (ver cuadros 1 y 2 en la anterior sección). Arriban durante el período de expansión de sus comunidades, crean obras –especialmente los colegios– y se suman así a la tarea de "evangelizar" a la sociedad, colaborando en el proyecto de construcción de la nación católica argentina. Varias CRF gozaban, asimismo, de legitimidad social al desempeñar, a través de sus obras y actividades, una función subsidiaria al Estado. Hacia finales de los 60s, luego del Concilio Vaticano II, comienza el período de quiebre con búsquedas de nuevos sentidos a su "misión". Algunas de las congregaciones religiosas femeninas que en Argentina fueron asumiendo la inserción –o sea que establecieron comunidades en lugares pobres priorizando el trabajo con poblaciones vulnerables– se encontraban en la situación recién mencionada: intentando revitalizarse, a través de una relectura del camino recorrido desde el cual dotar de sentido al nuevo rumbo, fuera de los colegios y de sus obras. Las fuertes improntas identitarias selladas en los períodos de fundación y expansión dificultaron las relecturas

[8] Esto sucedió, según Hostie (1983), con el 76% de las órdenes religiosas de hombres fundadas antes de 1500 y con el 64% de las fundadas antes de 1800. El autor estima que el ciclo de vida promedio de la mayoría de congregaciones viene siendo de 200 años. Al final de cada ciclo histórico –el desierto (entre los años 200-500), el monaquismo (del 500 al 1200), las órdenes mendicantes (del 1200 al 1500), las órdenes apostólicas (del 1500 al 1800) y la era de las órdenes dedicadas a la educación comenzada hacia el 1800–, entre dos tercios y tres cuartos de las comunidades se extinguen. Desde una perspectiva histórica, entonces, una expectativa razonable parecería ser que la mayoría de las congregaciones religiosas en la Iglesia de hoy eventualmente se extinguirán.

suscitando inevitables conflictos. El texto de Kublin y Pulfer de esta compilación, centrado en el proceso que hicieron las Religiosas del Sagrado Corazón, es ilustrativo al respecto.

Algunas preguntas e hipótesis de investigación que surgen del enfoque organizacional propuesto por Cada et al.:

1. ¿Cómo lidian actualmente las CRF con las fuertes marcas que los contextos institucionales y eclesiales les imprimieron a sus comunidades en sus orígenes? Estas "marcas", impresas al momento de nacer, generan en el presente conflictos y dificultades para significar aspectos de las CR en una clave que les permita mantener su propia identidad en forma *aggiornada* al contexto sociocultural actual.

2. ¿Qué decisiones van tomando las CRF respecto a sus obras? La mayoría –sobre todo los colegios– fueron creadas en los períodos de expansión y estabilidad de la congregación y no pueden ser sostenidas con la cantidad de miembros que tienen actualmente ni en el marco de las crecientes exigencias del estado. ¿Qué conflictividad genera lidiar con estas decisiones? ¿Qué soluciones van encontrando?

3. ¿Por qué en el marco de una caída constante del número de religiosas se siguen creando y/o estableciendo en el país nuevas congregaciones (ver cuadro 5)? Creemos que hay suficientes datos –aunque debe aún indagarse– para afirmar que la mayoría de las que comenzaron su actividad recientemente responden al espectro conservador. Es probable que el impulso dinamizador –medido en términos numéricos– de la vida religiosa, tenga un sello conservador. ¿Cuáles son las consecuencias para la vida religiosa y para su legitimidad e incidencia social de esta tendencia?

ENFOQUE DE GÉNERO

La vida religiosa femenina carga con la impronta y el desafío de hacer parte de una institución jerárquica y patriarcal –la iglesia católica– que persiste en mantener una división excluyente de roles en base a una variable estrictamente sociodemográfica: el sexo, sobre la que se construye la desigualdad de género[9]. El sacerdocio sigue reservado solo a los varones, lo que redunda en que el gobierno y control tenga una impronta masculina patriarcal.

¿Qué significa en la práctica, desde el ámbito de las representaciones, que el sacerdocio siga estando reservado solo a los varones? Implica que ellos son concebidos como los que a través de las prácticas "sacramentales" pueden "sacralizar"; por lo tanto, son los

[9] Por género comprendo las relaciones asimétricas que se establecen entre sexos, generando posiciones de subordinación en función de la naturalización de roles sociales consagrados como femeninos y masculinos.

que –desde su propia mirada y la de los demás– tienen el "poder" de tornar "algo" en sagrado; tienen un poder de transformación que en cambio las mujeres no tienen.

Las prácticas de la religiosidad popular latinoamericana, con su énfasis en lo celebrativo, las bendiciones, los ritos, refuerza el rol masculino, ya que son sacerdotes los que en virtud de su cambio de identidad –el sacerdocio imprime carácter[10] según la creencia católica– no solo tienen el poder de transformar a través de los sacramentos, sino a través de una variedad de mediaciones. Se trata de prácticas que de hecho tienden a reforzar un neoclericalismo, a contramarcha de los discursos oficiales actuales del Vaticano. La aproximación postconciliar, contrariamente a lo esperado, acentuó tanto la creencia como la práctica que refuerza el rol sacerdotal, ya que dejó de concebir a la vida religiosa como haciendo parte de un "estado de perfección", equiparando así a sus miembros con los "laicos".

La persistencia de la Iglesia católica en mantener al sexo como aspecto estratificador va en sentido contrario a la creciente conciencia social sobre la equidad de género. En la sociedad argentina, crecientemente secularizada, en la que la que la conciencia de igualdad de género se ha instalado, ciertas prácticas y creencias en torno a la vida religiosa femenina redundan en que sea cuestionada y poco atractiva para las mujeres. Redunda además en que sea crecientemente dificultoso, para las que ya han hecho la opción por la vida religiosa, encontrarle sentido a su pertenencia a una institución que persiste en este tipo de prácticas. Para varias religiosas, la toma de conciencia sobre este aspecto se dio habiendo ya recorrido camino como religiosas. Muchas han tendido por tanto a "distanciarse", generando prácticas en los márgenes de la iglesia institucionalizada o en espacios donde sí tienen cierta autonomía. Alimentan desde ahí la esperanza, enmarcada en la "paciencia" histórica, de que la práctica cambiará (Nunes, 2006).

Una de las claves de análisis del flujo de la vida religiosa femenina comparada con el de los sacerdotes (regulares y diocesanos) en las últimas seis décadas debe hacerse, en síntesis, considerando las construcciones de género. ¿Por qué algunos especialistas célibes del campo católico pierden miembros –las religiosas– y otros los aumentan –los sacerdotes diocesanos–? ¿Qué sentido le dan las religiosas a la división de roles por género en la iglesia? Para quienes entienden que debe haber un cambio, ¿cómo significan su estar a "la vanguardia"? ¿Cómo afecta esta conciencia su relacionamiento con la jerarquía eclesiástica?

[10] El sacramento del Orden confiere un carácter espiritual indeleble y no puede ser reiterado ni ser conferido para un tiempo determinado (Catecismo de la Iglesia Católica, § 1582).

Hasta aquí, en esta segunda parte indagué en espacios conceptuales dentro de las ciencias sociales que ayudan a enmarcar preguntas relevantes y por ende a avanzar en el conocimiento de las CR, y sobre todo a iluminar su situación actual. Me focalicé solo en dos espacios; ambos pueden enriquecerse con aportes interdisciplinarios. Y sobre todo, estos enfoques en diálogo entre sí y con otros (desde las ciencias sociales de la religión, de la educación, de la política, de la cultura, de la estratificación social, etc.) pueden ayudar a fortalecer el campo de estudio.

ALGUNOS TEMAS VACANTES…

Para concluir el escrito, propongo algunos temas que creo relevantes para avanzar en el conocimiento de la vida religiosa femenina en Argentina. Lo hago a la manera de punteo; asumiendo que quienes están leyendo este escrito pensarán otros más:

1. La incidencia del trabajo social de las religiosas en sus diferentes aspectos:

- Las huellas de su trabajo en los diversos ámbitos en los cuales se mueven: con poblaciones vulnerables, en los colegios, en los ámbitos académicos, etc.

- Los impactos sociales de las comunidades de inserción. Amerita sumar estudios de caso en barrios específicos donde las religiosas han transitado, rescatando tanto las voces de las religiosas como la de los residentes de los barrios.

- La incidencia de su trabajo con mujeres, especialmente las más vulnerables. Las huellas del empoderamiento que generan y de los espacios de sanación que habilitan.

-El trabajo inter congregacional que realizan; especialmente aquel con fines específicos: la red de trata, los pueblos originarios, etc.

2. Dinámica actual de las comunidades. Cómo se han ido reconfigurando en las últimas décadas. Cómo se han ido significando los votos de castidad, pobreza y obediencia, y su impacto en la estructuración comunitaria. La vida cotidiana de las congregaciones.

3. Cómo ha sido el proceso de relectura de sus "carismas" y "*aggiornamento*" propuesto por el Vaticano con posterioridad al Concilio. ¿Qué cambió? ¿Qué se mantiene? ¿Cómo ha sido la lectura de sus fundadores? ¿Qué conflictividades generó/genera todo el proceso?

4. Seguimiento de las mujeres que han dejado la vida religiosa. ¿Qué implicó en sus vidas el paso por las comunidades religiosas? ¿Cómo significaron su "entrada" y su "salida"; sus trayectorias de vida y sus miradas respecto a la vida religiosa actual?

5. Los abusos sexuales y de autoridad en los que han estado/están implicadas religiosas de Argentina.

6. Cómo afecta a la vida religiosa en Argentina el cambio de patrón en las vocaciones. La caída en las vocaciones en Argentina, como en todo occidente, tiene una tendencia contraria en ciertas regiones de Asia y África. ¿Cómo afecta esta tendencia? ¿Se está pasando a ser territorio receptor de misión? ¿Cómo afecta a las CRF con fuerte presencia en los lugares donde crecen estas vocaciones que religiosas africanas o asiáticas lleguen a instancias de gobierno general? ¿Qué congregaciones con presencia en Argentina están viviendo este proceso?

En términos metodológicos, para abordar estas preguntas se requiere acudir a diversas estrategias y fuentes de datos: estudio de documentos de archivo, entrevistas en profundidad, historias de vida, focus groups; enmarcadas en estudios de caso, en narrativas biográficas en aproximaciones etnográficas, etc. Puede ser muy útil asimismo diseñar un cuestionario que amplíe las preguntas que periódicamente recoge la CONFAR y que permitan ir desarrollando la base de datos que hemos armado en la UCA. Claro que el diseño y la aplicación de un cuestionario requieren de la voluntad de la propia vida religiosa por estudiarse. Requiere un trabajo conjunto entre las religiosas y quienes podemos brindar nuestra expertise académica. Estoy segura que ese trabajo conjunto seguirá tomando forma…

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amenta, S. & Folquer, C. (Comp.). (2011). Dossier Órdenes y Congregaciones religiosas: historia, escritura y espiritualidad. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión 1*.

Barry, C. (2004). Mujeres en blanco y negro. La misión religiosa de las Hermanas del Huerto en los Hogares de Tránsito de la Fundación Eva Perón. 1948-1955. Ponencia presentada en las *Jornadas de Historia de la Iglesia*, UCA.

Bianchi, S. (2015). Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en Argentina. *Revista Pasado Abierto 1*, 168-32.

Bidegain, A. M. (2014). Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana. *REVER 14*(2), 13-73.

Bruno, C. (1993). *La Iglesia en la Argentina. Cuatrocientos años de Historia*. Centro Salesiano de Estudios "San Juan Bosco".

Cada, L.; Fitz, R; Foley, G.; Giardino, T. y Lichtenberg, C. (1979). *Shaping the coming age of religious life*. The Seabury Press.

Cattogio, S. (2010). Cambio de hábito: trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina, en *Latin America Research Review 2*(45).

Ceva, M. (2000). El clero frente al proceso migratorio. La acción pastoral y los inmigrantes. *Todo es Historia,* 22-31.

Denuncio, A. (2019). De la congregación de la fraternidad misionera: las "religiosas del Huerto" en el post Concilio. *Sociedad y Religión 29*(52), 97-120.

Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Grijalbo Mondadori.

Folquer, C. y Santos Lepera, L. (Coord.). (2017). *Las comunidades religiosas. Entre la política y la sociedad*. Imago Mundi.

Folquer, C. (2012). *Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las Dominicas de Tucumán, 1886-1910*. [Tesis doctoral inédita.] Universidad de Barcelona. Disponible en: http://www.tesisenred.net/handle/10803/96263

Fraschina, A. (2015). La tension entre la clausura y "el mundo" en torno a los monasterios de monjas de Buenos Aires. En V. Ayrolo y A. J. Machado de Oliveira (Coords.), *Historia de clérigos y religiosas en las Américas. Conexiones entre Argentina y Brasil (siglo XVII y XIX*). Teseo.

Fraschina, A. (2010). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Eudeba.

Nunes, M. J. R. (2006). Teologia Feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Revista Estudos Feministas 14*(1), 294-304.

Hostie, R, S. J. (1983). *The life and death of religious orders. A psycho-sociological approach*. Center for Applied Research in the Apostolate (CARA).

Johnson, M; Wittberg, P. y Gautier, M. (2014). *New Generations of Catholic Sisters: The Challenge of Diversity*. Oxford Press.

Lecaros, V. (2017). ¿Religiosas invisibles? Reflexiones sobre las religiosas católicas latinoamericanas a partir del caso de Perú. *Mandrágora, 23*(1), 5-31.

O´Murchu, D. (2005). *Consecrated Religious Life. The changing paradigms*. Claretian Publications.

Patiño, M. E. (2018). *Religiosas católicas en la ciudad de Aguascalientes: una mirada sociocultural desde los relatos de vida.* Universidad de Aguascalientes.

Quiñones, A., STJ. (1999). *Del estado de Perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre. El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. CONFAR.

Schatz, K. (1992). *Historia de la Iglesia contemporánea*. Herder.

Stark, R. & Finke, R (2000). Catholic religious vocations: Decline and Revival. *Review of Religious Research 42*(2), 125-145.

Suárez, A. L. (2017). Las religiosas en Arraigos para la Vida. Tejiendo sororidad y renovando sentidos. *Revista Vida Pastoral 365*(LVIII), 10-19.

Suárez, A. L. (2020a). Congregaciones religiosas de la Iglesia católica en Argentina. Características y flujos. *Población & Sociedad 27*(1), 138-165. DOI: http://dx.doi.org/10.19137/pys

Suárez, A. L. (2020b). Congregaciones religiosas femeninas en Argentina que hicieron la opción por la "inserción". Balances y desafíos. *Sociedad y Religión* XXX(53), 62-96.

Suárez, A. L. (2020c). Religiosas, religiosos y sacerdotes del barrio Carlos Gardel. Agentes de esperanza y anuncio profético. En A. L. Suárez (comp.), *La Comunidad Virgen de la Asunción. Signo de esperanza en el Barrio Carlos Gardel.* Verbo Divino (en prensa).

Temporelli, C. (2014). *Amigas fuertes de Dios ¿amenaza? ¿para quiénes?* Orden de la Compañía de Nuestra Señora.

Touris, C. (2010). Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina. En A. Andújar et al., *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70s en Argentina.* Luxemburgo.

Trescents, J. R. (2017). *Agonía de las órdenes y congregaciones religiosas. Ensayo sociológico sobre su presente y su futuro*. Ediciones Octaedro.

Viñoles, D. B. (2014). *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon* (1937-1977). Editora Patria Grande.

Wittberg, P. (1994). *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders: A Social Movement Perspective*. SUNY Press.

Wittberg, P. (2009). Opening a New Window: Fifteen Years after the FORUS Study. *Review for Religious 68*(4), 364-378.

FIOS E TESSITURAS DAS CONGREGAÇÕES FEMININAS LATINO-AMERICANAS

(Comentário sobre os escritos)

Brenda Carranza
Pontifícia Universidade Católica de Campinas / PUC-Campinas
Laboratório de Antropologia Religiosa / UNICAMP

Celebrando o desenrolar da vida cotidiana, no passo do tempo que não deixa lastro, lemos a inspiração de uma mulher para outras mulheres:

No fio da respiração
rola a minha vida monótona,
rola o peso do meu coração.
Tu não vês o jogo perdendo-se
como as palavras de uma canção.
Passas longe, entre nuvens rápidas,
com tantas estrelas na mão...
– Para que serve o fio trêmulo
em que rola o meu coração?
(Cecília Meireles, 1901-1964)

Por séculos a vida religiosa das mulheres consagradas na Igreja católica é estruturante da vida social, do Estado e da própria Igreja, ainda que essa longa história se emoldure numa situação de esquecimento e silêncio, subordinação e resistência. Vidas femininas alinhavam-se nos fios de dados estatísticos, estórias de vida, estudos de casos, contabilizando a dimensão de tantos sonhos, histórias e canções escondidas nas cifras e nas palavras. São vidas de mulheres cuja característica parece *passar entre nuvens rápidas*, que se vem, mas que como estelas na areia não deixam marcas de suas memórias, de seus árduos trabalhos, tidos como virtuosos por seu silêncio, discrição e invisibilidade, quer sejam queridos quer sejam impostos. Como *jogos* e *palavras de canções* perdendo-se. Porém, são estórias femininas fundamentais aos pódios e aos porões sociais e eclesiais. Presenças sem as quais dificilmente as bases socioreligiosas seriam irrigadas com a vitalidade de obras educativas, projetos sanitários (convencionais e terapêuticos), atividades de assistência social, apoio a organizações reivindicativas de direitos sociais e do meio ambiente, atenção aos migrantes e

vítimas de violência doméstica (Suárez, 2020 [a], Lecaros, 2017; Patiño, 2017; Arduini e Bittencourt, 2017; Denuncio, 2019). Presença religiosa consagrada, lá onde as obrigações de proteção social do Estado e os esforços do clero não chegaram ainda hoje, efetivando uma cobertura plurifuncional da vida religiosa latino-americana, nos termos de Bidigain (2014, p. 17).

Cecília Meireles (1901-1964), uma das maiores poetas brasileiras, pergunta: *para que serve o fio trêmulo em que rola meu coração*? Podemos imaginar que essa pergunta vital subjaz nas análises dos textos: *El estudio de las congregaciones religiosas femeninas en Argentina: avances, desafíos y balance* de Ana Lourdes Suárez; *Panorama de la vida consagrada en México: apuntes sobre su configuración contemporánea* de Maria Eugenia Patiño; *La paradoja de las religiosas peruanas: invisibles y sin embargo imprescindible*s de Veronique Lecaros; e, finalmente, o texto de Guilherme Ramalho Arduini e Agueda Bittencourt: *Os Institutos femininos de vida consagrada no Brasil: análises de dados estatísticos e algumas reflexões*. Em seu conjunto as abordagens sinalizam para a compreensão dos fios temáticos que compõem a trama do enraizamento, apogeu e declínio das congregações femininas. Congregações que chegam a terras latino-americanas ora acompanhando os fluxos migratórios europeus, por perseguições anticlericais e a impossibilidade de sobrevivência sem trabalho, ora mirando o Continente como alvo de missões estrangeiras. Somam-se a esse torrente aquelas congregações nativas que florescem na região (Suárez, 2020 [a], Arduini, 2017, pp. 12-16; González, 2014, pp. 117-123).

Os dados copilados nesses estudos científicos percorrem o *fio da respiração do coração* na vida das congregações femininas argentinas, mexicanas, peruanas e brasileiras, sendo uma amostra que possibilita capturar algumas constantes analíticas estendidas para Latino-américa. Suárez, Patiño, Lecaros e Arduini e Bittencourt analisam os esforços que essas mulheres fizeram para responder ao carisma de suas instituições, deslocando-se nas mais diversas geografias sociais e eclesiais, empenhadas na missão por elas descoberta, conforme percebiam as necessidades locais, ou na missão encomendada pela Igreja, Estado e/ou as elites do momento. Ao mesmo tempo, tanto Suárez como Arduini e Bittencourt assinalam como a própria interpretação do carisma institucional se ressignifica nessa interação evangelizadora.

Em cada texto é possível perceber como se entretecem as histórias coletivas daquelas consagradas á pobreza, castidade e obediência que, após períodos históricos dedicadas a obras, próprias ou por elas gerenciadas, educativas, sanitárias, assistências, catequéticas encontraram outra razão de ser no pós-Vaticano II. Porém, o contexto de mudanças sociais,

demográficas e culturais da segunda metade do século XX, impactam à Igreja e a esses coletivos de religiosas (González, 2014, p. 119). Embora não seja objeto dos textos, algumas das suas análises têm como pano de fundo um certo contexto que sustenta a argumentação de que determinados fatores fizeram com que certas comunidades religiosas entrem em crise, logo em franco declínio (Suárez, 2020 [b]).

Muitas congregações femininas, nelas grupos e pessoas, realizaram nos idos anos 70-90 processos de inserção social que privilegiaram os setores sociais mais vulneráveis, ora nas periferias urbanas ora nas áreas rurais. Opções realizadas na emergência de efervescentes teologias liberadoras e feministas, com suas propostas de práxis social e sustento espiritual que permearam o fazer cotidiano dessas mulheres (Denuncio, 2019, p. 98). Devotadas à missão religiosa da almejada transformação social, em nome da fé, possivelmente essas religiosas vivenciaram suas opções, conscientes ou não, num registro tríplice. Por um lado, promovendo mecanismos coletivos que alterassem as estruturas sociais, por outro lado questionando as estruturas eclesiais e institucionais das próprias congregações, ainda descobrindo-se como mulheres consagradas que também experimentavam as mesmas opressões por elas denunciadas (Tamez, 1986, pp. 170-183; Gebara, 2000).

As consequências dessas opções compõem um mosaico de realidades, para algumas congregações com matizes revitalizantes na renovação de seus carismas institucionais, transcendendo os espaços domésticos para a esfera pública. Para outras, as escolhas, em regimes de ditadura, representaram sofrimentos duradouros (Cubas, 2015, p. 140). O envolvimento político nas organizações comunitárias, epicentros de reivindicação de direitos sociais, supôs para determinadas congregações o dilaceramento, observando-se rupturas ideológicas e a saída maciça das fileiras institucionais de suas religiosas (Denuncio, 2019, pp. 97-99; Nunes-Rosado, 1997; Bassini, 1997). Nesse sentido, no seu texto Suarez mostra como esse passado se reflete também num presente que aponta para o declínio das congregações, desafiando ao mesmo tempo a ressignificação da própria memória coletiva.

A tessitura histórica, de expansão territorial e da transformação carismática e estrutural das congregações religiosas femininas, dos textos comentados a seguir responde a três momentos. Apresentam-se alguns dos fios condutores que tecem as convergências de categorias analíticas, do legado da teoria social, mobilizadas entre os autores. Logo, como requintes de uma tecelagem, é possível identificar as novidades que os textos trazem na discussão de um campo teórico em construção. Finalmente, são sugeridos fios especiais que acenam para futuras tramas de pesquisa.

ENTRELAÇANDO FIOS: CONVERGÊNCIAS ANALÍTICAS

Das temáticas em que convergem os textos podemos destacar: a dificuldade de coletar dados, a dinâmica interna do declínio das congregações e as questões de gênero e seus desdobramentos.

Sobre o primeiro ponto, os quatro autores coincidem ao sinalizar que uma das grandes dificuldades está na *coleta de dados* para realizar pesquisas quantitativas como é o caso de Suárez que se propôs a fazer um cuidadoso levantamento estatístico da origem, configuração e estado atual das congregações na Argentina. No Brasil, Arduini e Bittencourt dão notícias do projeto de pesquisa que realizou a construção de uma plataforma de dados disponibilizada on-line. Alguns dos obstáculos encontrados nessa empreitada são a inconsistência dos dados registrados nos anuários pontifícios, nos registros das dioceses e das próprias congregações e a dificuldade de fazer cotejos com os dados publicados em páginas webs.

Patiño e Lecaros consideram que a falta de sistematização dos dados nas dioceses se deve em parte a uma questão de discriminação de gênero, pois há mais dados de congregações masculinas do que femininas. Dado corroborado na literatura especializada, sobre mosteiros carmelitas femininos, em São Paulo/Brasil, indicando que quando procurados dados sobre os mosteiros femininos na Web só encontravam dos mosteiros masculinos (Garcia e Rosado 2014, p. 94). Do mesmo modo que nos mosteiros, Suárez e Arduini e Bittencourt coincidem em uma concentração da documentação das congregações em Roma. Em Lecaros essa ausência de dados denota a persistente invisibilidade do trabalho feminino, quer que seja pelo fator discricional das religiosas quer seja porque elas não registram de forma profissional o trabalho realizado no campo social. Assim, muitos projetos são promovidos com esforços pessoais na procura de recursos e donativos, os famosos "proyectitos", tendo dificuldade no assentamento e continuidade dos mesmos.

A segunda convergência está nas razões pelas quais se dá o *declínio na vida religiosa feminina* e sua subsequente falta de vocações. Fundamentalmente as autoras e o autor coincidem em que o marco zero da curva de declínio está nos anos 60. Suárez observa que a curva negativa é maior nas congregações femininas, do que nas masculinas. Segundo a autora as razões desse descenso, em geral, encontram-se no impacto que tiveram as mudanças culturais desses anos, o que provocou um maior distanciamento do ideário de vida consagrada que vai na contramão dessas mudanças. Nessa direção, um estudo sobre os processos vocacionais na vida consagrada no Brasil, especifica que a mudança se dá na subjetividade, provocada pelos novos estilos de vida (Fernandes, 2014, p. 137). Outra análise,

acerca da concepção de consagração nas novas comunidades carismáticas, pontua que a autonomia do sujeito moderno diante de uma sociedade de consumo representa uma inflexão na compreensão do celibato moderno (Carranza, 2015, p. 61).

Todavia, Patiño alerta sobre o esforço que as próprias congregações femininas fazem para acompanhar as exigências do papel social exigido à mulher contemporânea, o que tem suposto maior investimento na formação profissional. Lecaros coincide e acrescenta que, apesar desses grandes esforços pouco tem ajudado para o aumento do quadro vocacional. Na mesma trilha, num outro escrito Arduini traça um quadro histórico, onde a inserção das congregações femininas acompanha o processo civilizatório dos países latino-americanos, como por exemplo, na educação das elites (Arduini, 2017, p. 63). Não obstante, a medida que avança a laicização na Região, as congregações serão deslocadas do campo social, assumido por novas ofertas mais competitivas na área educativa, o que para Patiño acarreta na perda de prestígio e atração vocacional. Lecaros acrescenta o envelhecimento alarmante das comunidades religiosas que desalenta a aproximação de jovens candidatas, além da diminuição de missões externas e apoio financeiro. Tudo isso, pode ter como pano de fundo a crise da modernidade religiosa que, nos termos de Hervieu-Léger, a transmissão de valores herdados fica comprometida pela infindável oferta de sentidos que a sociedade globalizada oportuniza as novas gerações, gerando um estranhamento com o ideário religioso (2008, pp. 57-58).

Ainda assim, perante essa crise os próprios autores indicam que as congregações religiosas têm encontrado algumas soluções fora da procura convencional de jovens para a consagração ao celibato. Algumas iniciativas recrutam profissionais leigos dentre suas obras e projetos, sendo chamados de voluntários e colaboradores, os quais se identifiquem com o carisma congregacional, passando de alguma maneira a formar das congregações. Sobre essa nova tendência Suárez alerta, num outro texto, para os efeitos que traz à própria concepção de missão e carisma das congregações a incorporação de colaboradores e voluntários, entre essas repercussões a de ressignificar a inspiração original de sua vocação, de acordo com as raízes fundacionais (2020 [a]).

As questões de *gênero e empoderamento* são que percorrem a terceira temática que percorre os quatro textos. Neste comentário o gênero é compreendido como a consolidação de um discurso que expõe o dilema da diferença, a construção de desigualdades binárias, infundadas nas diferenças naturais, fixando limites ao feminino e ao masculino, a tempo que negam construções históricas do rol cultural atribuído a ambos os sexos, o que retira a sexualidade da esfera política (Scott, 1995, p. 93). Enquanto o empoderamento feminino se

constitui de ações e atitudes que inibem o machismo e a inferiorização pelo próprio gênero, o que traça o fortalecimento da igualdade entre gêneros. Tudo isso encontra-se intimamente ligado a uma consciência coletiva por parte das mulheres (Rosado-Nunes e Carranza, 2019, p. 939).

É interessante destacar como aparecem as desigualdades binárias no próprio título do escrito de Lecaros: invisíveis mas imprescindíveis, ideia endossada por Patiño, ambas mostram como essa invisibilidade se prolonga na estrutura eclesial quando o trabalho das religiosas é valorizado, porém sua voz e voto silenciados. Situação reforçada numa marginalidade intelectual quando, em algumas congregações religiosas, se impede o acesso ao estudo sistemático da teologia, e/ou estudos universitários, o que implica também numa expropriação do saber, em geral, e o saber religioso em particular. Soma-se a essa interdição, na perspectiva bourdiana, o *habitus* da discrição como atributo espiritual que, para Lecaros, configura uma consciência feminina que aceita seu protagonismo como virtude secundária, e que em Patiño significa o empecilho para o empoderamento das religiosas. Nessa direção discricional encontra-se a reflexão teológica, feita por clérigos, sobre o gênio feminino que enaltece as virtudes da discrição, da feminilidade como uma educação para conter as emoções, exaltar o papel da maternidade biológica e o papel perfeito de mulher cuidadora, mais do que como trabalhadora. Será esse gênio feminino e as dificuldades de acesso à teologia, entre outros, que esvaziam qualquer possibilidade de empoderamento entre mulheres consagradas à vida religiosa nas congregações femininas (González, 2014, p. 125).

Entretanto, dentro de uma instituição devotada a fidelidade à igreja existem os dilemas que a emancipação pessoal suscita quando essas religiosas são empoderadas pelo exercício da liderança social e eclesial. Segundo Nunes-Rosado, tais dilemas são sinais claros de como a submissão a um controle das vontades e dos corpos, os quais são introjetados fortemente, a tal grau de invalidar qualquer empoderamento na área social. Ou quando as religiosas assumem papeis de liderança acusam sentimentos de culpa pela sensação de insubordinação que as aflige (2013, pp. 30-66). Nessa direção Patiño registra, num outro texto, como os processos formativos das futuras religiosas são decisivos para essa invalidação do empoderamento e o cultivo de sentimentos que logo se revelam em culpa (2017, pp. 128-133). Dispositivos de invalidação do empoderamento, processos formativos que incutem sentimentos de culpa marcam alguns dos parâmetros de autocontrole nas atividades pastorais dessas mulheres (Garcia e Nunes-Rosado, 2014, p. 78).

Mesmo com essas limitações, ou apesar delas, em determinadas congregações registram-se iniciativas em direção ao empoderamento que, ora com estudos sobre gênero,

ora com práticas de consciência corporal e de bem-estar, são estruturantes do próprio papel de lideranças que muitas religiosas exerceram, e exercem, no campo social e eclesial. Evidentemente que esse empoderamento não deixou, nem deixa, ilesas as estruturas eclesiais e das próprias instituições, tendo suscitado situações de confronto e desistência da vida religiosa (Nunes-Rosado, 1997; 2013). Seja talvez o empoderamento feminino um dos motivos da ausência de vocações para as congregações (Patiño, 2017; González, 2014, p. 125).

REQUINTES NA TECELAGEM: NOVIDADES DE ABORDAGEM

Vale a pena ressalvar que cada texto traz algumas novidades temáticas como: o balanço teórico em torno da construção de um campo analítico dentro do próprio catolicismo; na dinâmica das instituições de vida consagrada feminina o lugar do pentecostalismo; e na perspectiva de gênero as categorias androcentrismo tradicional e da sacramentalização da negação feminina de participar na estrutura de poder.

Os estudos realizados por Suárez e Arduini e Bittencurt direcionam-se claramente para a *formação de um campo* analítico em construção na área acadêmica. Por um lado, a constatação de serem os arquivos das congregações fontes inesgotáveis de dados para guardar a memória seletiva da vida cotidiana e institucional, seu acesso permite uma aproximação às "janelas identitárias" e à captura de como as religiosas se reconhecem perante a sociedade e entre si. Por outro lado, Suárez sugere a chave analítica de ciclo de vida, retirada das sociologias das organizações, como caminho para a compreensão das curvas vitais de fundação, expansão, estabilização, quebra e momento crítico das congregações. Por meio dessa é possível estabelecer comparações com outros bancos de dados que reúnam informações quantitativas das congregações religiosas, o que supõe um grande avanço na construção do campo. Igualmente, essa chave analítica encontra sua densidade na perspectiva weberiana, dado que remete aos processos de rotinização do carisma. A pertinência do ciclo de vida como categoria encontra seu correlato numa outra análise sobre os alinhamentos institucionais das subculturas religiosas, na sociologia da juventude. Nesse estudo, ciclo de vida ajuda compreender o percurso histórico de grupos de jovens que aderem a instituições religiosas e de como encontram ou não o sentido da vida nelas (Carranza e Sofiati, 20, pp. 347-350). Além disso, há dois dados a mais para celebrar essa construção do campo teórico sugerida por Suárez: o fato de já contar com um balance teórico da produção, até o momento

argentino, e de estar em curso uma rede de estudiosos, inicialmente congregada na I Jornadas Latinoamericanas: congregaciones religiosas femeninas (Buenos Aires, outubro, 2019).

Na *dinâmica do declínio das congregações religiosas femininas,* Lecaros faz uma associação instigante entre o avanço pentecostal, sobretudo nas periferias urbanas, e o declínio das congregações. Para autora quanto menos presença dos trabalhos sociais das religiosas, mais possibilidades do pentecostalismo tomar seu lugar. Processo que tem seu correlato no Brasil, quando 497 entidades que cuidam da recuperação de dependentes químicos, outrora nicho das congregações religiosas, e agora grande parte gerenciadas por grupos evangélico[1], receberam substanciosos subsídios do Estado com a nova política do Governo Bolsonaro[2]. Lecaros associa a esse avanço pentecostal um outro dado: o aumento do clericalismo católico, responsável por centralizar na hierarquia as demandas da igreja e frear a participação dos leigos nas mais diversas comunidades, ademais de muitas mulheres abandonar a igreja em busca de participação entre os pentecostais.

Numa outa direção, tanto Arduini e Bittencourt como Patiño sugerem que as expressões laicais, comentadas acima, ao serem assumidas como colaboração para injetar "sangue novo" nas instituições envelhecidas, e sustentar suas obras, mostram o cesse à dependência externa de missões estrangeiras. Um possível horizonte de saída a essa curva negativa, segundo os autores, pode ser a maior qualificação profissional feminina que aumente a presença social das religiosas, o que amplia o escopo de possibilidades no recrutamento vocacional.

No que se refere à *perspectiva de gênero* indentificam-se três ideias instigantes nos ensaios. A primeira trata sobre a sacralização da reserva do sacerdócio masculino, negando-se o acesso à mulher. Suárez traz uma argumentação interessante em torno das práticas sacramentais como epicentro dessa interdição. A autora argumenta que, reservados os serviços sacramentais ao sacerdócio, que na igreja católica é só masculino, garante-se só aos homens o acesso ao sagrado, consequentemente, quando vedado à mulher o sacerdócio automaticamente também é negado o acesso ao sagrado. Isto é, não apenas pela via de interdição teológica, como se viu acima, mas também agora há uma interdição simbólica. Ideia fértil que na crítica à concepção de sagrado, em Mircea Eliade, Christ questiona a construção da noção de sagrado na cultura ocidental. Para a autora sagrado é sempre

[1] Relatório completo disponível: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/20170418_nt21.pdf. Acesso: 1/05/2020.
[2] Disponível: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-48628172. Acesso: 1/05/2020.

referenciado e caracterizado masculinamente o que decorre na fixação de imaginários em que o homem, por ser homem biológico, tem acesso natural ao sagrado (2001, p. 573). Nessa esteira analítica, Garcia e Nunes-Rosado sugerem que a expropriação desse sagrado é também um processo de sacralização do poder. Segundo as autoras, o poder no mundo patriarcal estaria baseado na dominação e subordinação da mulher ao homem, pelo fato dessa ser mulher e dependente, daí, em termos durkheimanos, emanaria a força religiosa concentrada num polo só: os varões (2014, p. 110).

A segunda ideia caracteriza o androcentrismo institucional que, segundo Lecaros, corresponde à estrutura eclesiástica da igreja tida como machista e patriarcal. A percepção desse androcentrismo institucional encontra-se na sistemática obstaculização da mulher aos bens simbólicos como o sagrado, ora ao sacerdócio ora ao teológico, negado nos estudos sistemáticos. Esse androcentrismo institucional também será detectado na presença coadjuvante da mulher nas fundações de congregações religiosas, ou seja, quando há uma mulher ao lado de um sacerdote será ele que ganha a relevância na inspiração do carisma institucional e ela ficará relegada a segundo plano.

Sob outra perspectiva, Garcia e Rosado registram a estrutura eclesiástica como sendo androcêntrica e patriarcal ao concentrar o poder institucional nas mãos dos homens, haja vista o fato de mulheres não poderem estabelecer uma comunidade religiosa sem permissão e aprovação do clero. Segundo as autoras, isso traz consequências negativas no empoderamento feminino dentro da própria igreja (2014, p. 34). De outro modo, Ardiuni denomina de machismo estruturante o tratamento de inferiorização dado para a mulher na igreja e nas instituições religiosas, infelizmente não há espaço aqui para discutir a equivalência, mas certamente não deixam de ser categorias próximas.

FIOS SOLTOS: PERSPECTIVAS DE PESQUISA

É inegável o esforço para a *construção de um campo teórico* que vem sendo desenvolvido no projeto: “Vida religiosa inserta en medios populares. Itinerarios, debates e incidencia desde el recorrido y la experiencia de congregaciones religiosas femeninas argentinas”, alocado na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Católica de Argentina. Os quatro textos, aqui comentados, formam parte da primeira publicação de tal projeto, o que propicia que mais trabalhos e encontros, entre pares, possam ser desenvolvidos. Por ora, a possibilidade de consolidação de plataformas de dados quantitativos, construídas em Brasil

e Argentina, sem dúvida favorecerão a possibilidade maiores intercâmbios e cruzamentos de dados, formulação de hipóteses e desenvolvimento de outras pesquisas quantitativas a partir das informações geradas. Almeja-se que tais bancos de dados fiquem disponíveis on-line, pois será essa plataforma que favorecerá seu fácil acesso universal.

A discussão teórica de gênero nas congregações religiosas femininas, com seu duplo movimento de empoderamento e emancipação de seus membros, levanta a suspeita de que o distanciamento social das novas gerações para esse tipo de vocação está além do celibato. Isso porque existem na Igreja católica as novas comunidades carismáticas que, geralmente com perfil conservador, tem forte atrativo para a vida consagrada. É possível imaginar, portanto, que se o celibato não parece ser fator decisivo do afastamento pode ser o recorte ideológico entre conservador e progressista? Porém, o declínio é generalizado entre as congregações independente de serem conservadoras e/ou progressistas. Assim, na linha de recorte ideológico talvez existam outros fatores que não apenas os de adesão ao de conservadores e/ ou progressistas.

Almeja-se que mais pesquisas quantitativas e qualitativas sejam feitas para que, como fios de uma tessitura analítica, levem em conta as mudanças internas que as congregações religiosas femininas fazem na procura de voluntários e colaboradores. Fios soltos que precisam ser amarrados nas respostas a questionamentos como: será que esses novos membros incorporados nas congregações religiosas femininas trazem outras chaves interpretativas que ajudem a compreender as reais razões do seu declínio? São eles os que configuram um possível ressurgir da presença feminina na sociedade e na Igreja? Certamente, poderão ser uma outra presença social e religiosa reinventando o feminino no fio trêmulo em que rola o coração das congregações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arduini, G. R. (2017). Igreja católica e suas instituições de ensino superior. *Proposições 28*(3), 60-82. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0103-730720170003&lng=en&nrm=iso.

Bittencourt, A. B. (2017). Presentação, *Proposições 28*(3), 12-28. Disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0103-730720170003&lng=en&nrm=iso.

Bassini, M. (2017). Entre discursos e representações: Uma leitura da participação religiosa das mulheres nas comunidades eclesiais de base no Brasil, 1960-1980. *Revista Aulas 4*, 1-23.

Bidigain, A.M. (2014). Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana. *Rever 14*(2), 14-73.

Christ**,** C. P. (2001). *Mircea Eliade and the feminist paradigm Shift*. En Juschka, Darlene M. (Ed.), *Feminism in the Study of Religion: A Reader* (pp. 571-590). Continuum.

Carranza, B. y Sofiati, F. M. (2015). Primavera em questão: novas comunidades. En L. C. Susin (Org.), *Vida religiosa consagrada em processo de transformação* (pp. 57-79). Paulinas.

Carranza, B. y Sofiati, F. M. (2018). Culturas juvenis católicas: aproximações teóricas às performances institucionalizadas. *Interseções - Revista de Estudos Interdisciplinares 20*, 330-350.

Cubas, C. J. (2015). Freiras em movimentos de resistência às ditaduras militares na América Latina. *Revista Eletrônica da ANPHLAC 18*, 139-161.

Deuncio, A. (2019). De la Congregación a la Fraternidad Misionera: las 'Religiosas del Huerto' en el post concilio. *Sociedad y Religión XXIX*(52), 97-120.

Fernandes, S. R. A. (2014). Novas comunidades religiosas e o feminino – mudanças em curso e retradicionalização. *REVER 14*(2), 136 - 161.

Garcia, M. V. y Rosado-Nunes, M. J. (2014). Liberdade em Clausura. *REVER 14*(2), 74 - 113.

Gebara, I. (2000). *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Vozes.

González, M. E. G. (2014). Trajetórias e passagens na vida religiosa feminina. *REVER 14*(2), 116-135.

Hervieu-Léger, D. O. (2008). *Peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Vozes.

Lecaros, V. (2017). Religiosas invisibles? Reflexiones sobre las religiosas católicas latinoamericanas a partir del caso peruano. *Mandrágora 23*(1), 5-3.

Patiño, M. E. (2017). *Religiosas católicas en la ciudad de Aguascalientes: una mirada sociocultural desde los relatos de vida*. Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Rosado-Nunes, M. J. y Carranza, B. (1997). Freiras no Brasil. En Del Priore, M., *História das Mulheres no Brasil* (pp. 482-509). Contexto.

Rosado-Nunes, M. J. y Carranza, B. (2013). Catholicism, and feminism in Brazil - a curious alliance. *Kvinner Sammen 3*, 30-36.

Rosado-Nunes, M. J. y Carranza, B. (2019). Fim de uma ordem: natureza, lei divina, feminismo. *Horizonte 17*(53), 936-964.

Suárez, A. L. (2020a). Congregaciones religiosas de la Iglesia católica en Argentina. Características y flujos. *Población & Sociedad 27*(1), 138-165. http://dx.doi.org/10.19137/pys-2020- 270106.

Suárez, A. L. (2020b). Congregaciones religiosas femeninas en Argentina que hicieron la opción por la inserción. Balances y desafíos. *Sociedad & Religión 53*.

Scott, J. W. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade 20*(2), 71-99.

Tamez, E. (1986). *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. Entrevistas.

QUINTA PARTE. ACADÉMICAS Y RELIGIOSAS: CONSTRUCCIÓN DE UN CAMPO

CATHOLIC SISTERS AND NORTH AMERICAN HISTORY: THE STATE OF THE FIELD

Kathleen Sprows Cummings
CUSHWA Center, University of Notre Dame, USA

CATHOLIC SISTERS' HIDDEN HISTORY

I learned early in my graduate career how provocative Catholic sisters can be as subjects of historical study. I was taking a course in U.S. Catholic History taught by Jay P. Dolan, a historian at Notre Dame, who founded the Cushwa Center for the Study of American Catholicism (the center I now direct) and eventually became my doctoral advisor. I set out to write a paper about the founding of the first Catholic women's colleges in the United States in the late 19th and early 20th centuries. There were fourteen Catholic women's colleges established in the United States by 1910, and most of them had made gradual transitions from secondary academies into four-year institutions chartered to award baccalaureate degrees. Trinity College in Washington, D.C., was an exception. In 1897, Sister Julia McGroarty of the Sisters of Notre Dame de Namur announced that they would open a brand-new college in the nation's capital, one that would not evolve from a pre-existing academy.

This initiative presented Sister Julia with a host of logistical challenges, including fundraising, assembling a faculty, designing a curriculum, and buying land. On this last count, McGroarty's purchase of a plot located just one-third of a mile away from the all-male Pontifical Catholic University of America, which had opened in 1889, raised anxiety about coeducation, a prospect feared by Catholic prelates. More ominously, McGroarty's project became entangled with an ideological battle at Catholic University. Hearing accusations that the Sisters were aligned with the "Americanists" at CUA, a group of priests who championed the United States as the ideal place for Catholic flourishing, the Holy See even banned the Sisters from working on Trinity for about six months while Church officials investigated the nuns' alleged support of what many viewed as a dangerous heresy. Sister Julia wanted to plead her case in person, vowing that if she were a man, she would "put on her hat and go off to see the pope." But that was impossible, as women at the time could only be represented at the Holy See through a designated male proxy. McGroarty initiated a persuasive letter-

writing campaign, and she and other sisters relied on sympathetic male allies to mediate for them at the Vatican. The sisters eventually prevailed, and Trinity opened at last in 1901.

Knowing the basic outline of this story, I went searching for sources, particularly on the perspective of Sister Julia. So I checked out from the library a promising source in a book that profiled famous Irish-American women, McGroarty among them. Anticipating that I would find a wealth of information about Trinity's founding years, I was crushed to find only this: an interview with an unidentified Sister of Notre Dame, who, when queried about the superior's efforts to open the college gave this response: "Sister Superior prayed and Trinity was started".

I knew that this statement was certainly not untrue, in that I had no doubt Sister Julia had prayed. Yet it was astonishingly abbreviated, to say the least! It was only later, when I visited Trinity's archives, that I began to understand the source of her reticence. I discovered a letter that Sister Julia herself had written to her community shortly after the college opened. In it, she passed along the counsel she had received from Phillip Garrigan, vice-rector of Catholic University. Garrigan had reminded her that:

> …like the dear Blessed Mother, the Sisters were chosen to do great things and like her too, they should be satisfied that He alone be witness of their cooperation with His grace. The Blessed Virgin did not publish her history to the world; neither should we be concerned whether people know what we do or not.

The anonymous sister's abbreviated statement began to make sense. In heeding Father Garrigan's advice and directing her sisters not to "publish Trinity's history to the world," she had simply been acting with humility, seeking to imitate Mary of Nazareth[1].

There are a number of consequences to belonging to a religious tradition that has historically expected women to be far more self-effacing than men, and among them is the distortion of the historical record. In this particular instance, it would be Rev. Garrigan who proved to be the beneficiary of his own advice, as he and his fellow clerics at Catholic University are often characterized as the prime movers in the founding of Trinity College, credited for persuading the sisters to open a college in the nation's capital instead of a secondary academy. This is in clear contradiction of archival evidence, which shows that a

[1] See further in Cummings, K. S. (2009). Enlarging Our Lives: Higher Education, Americanism, and Trinity College for Catholic Women. In *New Women of the Old Faith: Gender and American Catholicism in the Progressive Era* (pp. 59-100). Chapel Hill: University of North Carolina Press.

four-year college had been McGroarty's intention from the start. This pattern recurs throughout Catholic history. In countless diocesan newspapers, parish histories, or congregational records, many of women's services and achievements within the Church are credited to the "good father" or "dear bishop" who served as their spiritual advisers or local ordinaries. The story of the founding of Trinity College thus points to an axiom about the historical study of Catholic sisters: as Suellen Hoy observed, "Obscurity and invisibility, though not uncommon in the study of women's lives in general, are particularly troublesome when they are sought after and considered measures of success" (quoted in Cummings, 2017, p. 2).

Breaking through this silence often requires not only more diligence on the part of historical researchers, but also more systematic and concerted efforts on the part of those who are in a position to do so. Because I direct the leading Center for the Study of American Catholicism in the United States, I have tried to do so in number of ways, including a recent initiative that, while small, is already making a decisive impact.

This program is tied closely to the history of another Catholic women's college in the United States: Saint Mary of the Woods in Southern Indiana, as well as to my home institution, the University of Notre Dame. Father Edward Sorin, the founder of the latter, spent over a year near Vincennes, a city in the southern part of the state of Indiana, before he came north to the University's present location in 1842. Sorin's arrival in Vincennes had heartened Mother Theodore Guerin, another French missionary who had established the Sisters of Providence of Saint Mary-of-the-Woods near to that city in 1840. The two religious congregations had been connected in France, and Mother Theodore hoped Sorin would not only bring her news from home but also become an ally in her new habitat, especially in her perennial battles with the local bishop. For her part, Mother Theodore was eager to help Sorin succeed on the farm he established with six Holy Cross brothers. Knowing from her own experience what he would need most, Guerin sent them a gift of a wagon and a yoke of oxen.

To this day that yoke hangs in the refectory of Notre Dame's Corby Hall, where priests who work on campus live. It is accompanied by a plaque that identifies it as the one Sorin brought with him to campus. A few years ago, a student who worked in Corby brought it up in class, inspiring all of us to visit, to check if Mother Theodore's name appeared on the plaque. It does not. The scene nonetheless paints an evocative image. As members of the Congregation of Holy Cross gather for their meals, hidden in plain sight is an artifact that bears the fingerprints of a woman who, though she had been one of Notre Dame's first benefactors, is largely unknown outside her own religious community. It is a metaphor for

the lasting imprint Catholic sisters have made on church and nation, and for the ways in which their contributions remain unheralded and unremarked.

Thanks to the generosity of an alumna of Saint Mary-of-the-Woods (and widow of an alumnus of the University of Notre Dame), I had an opportunity to link Mother Theodore to Notre Dame's celebration of its 175th anniversary –and, more importantly, to use her story to support scholars who seek to move Catholic women from the margins to the forefront of historical narratives (Cummings, 2017, pp. 2-3)[2].

The Guerin grants are designed to be interdisciplinary, publicly engaged, and global in orientation, and as such, they reflect what I see to be crucial characteristics of contemporary studies of Catholic sisters. I'll elaborate on that in the final part of this article, but for now I will chart the development of modern historiography of women religious, and highlight a few of the thematic frameworks that scholars have utilized to integrate the history of Catholic sisters into larger historical narratives[3].

FROM INSIDER HISTORIES TO A THRIVING SUBFIELD

Any survey of historical literature on U.S. Catholic sisters must begin with the insider histories written and produced by sisters themselves. Indeed, however attentive they had been about cultivating personal humility, sisters had always been very scrupulous about maintaining meticulous records of their community's members and passing their stories on to their own members as part of religious formation. While often dismissed as "celebratory" or "hagiographical", many of these publications are nevertheless useful to contemporary researchers, containing as they do references to the sources upon which historians rely, such as data on foundations and foundresses, and information about the locations of archival material and primary sources (Raftery, 2017, p. 32).

The path to what we might call a modern historiography of Catholic religious history began in the 1920s and 1930s—not coincidentally, the decades in which U.S. Catholic sisters began to earn Ph.D.'s, with the efforts of sisters who produced a small body of studies that

[2] Details on the Mother Theodore Guerin Research Travel Grants may be found on the Cushwa Center's website: https://cushwa.nd.edu/grant-opportunities/guerin/.

[3] Coburn, C. K. (2004, Winter). An overview of the historiography of women religious: A twenty-five-year retrospective. *U.S. Catholic Historian*, 22(1), pp. 1-26.
McCauley, B. (2014, Winter). Nuns' stories: Writing the history of women religious in the United States. *American Catholic Studies*, 125(4), pp. 51-68.
Raftery, D. (2017, Summer). The 'third wave' is digital: Researching histories of women religious in the twenty-first century. *American Catholic Studies*, 128(2), pp. 29-50.

were often completed as part of a graduate degree requirement. While often celebratory, these efforts were distinguished from earlier in-house chronicles in that the authors followed professional rules of documentation and utilized sources other than convent memorabilia. A case in point is Sister Mariella Bowler's 1933 dissertation on Catholic women's colleges in the United States, which was completed at Catholic University[4]. Many dissertations about Catholic women religious would be completed at CUA, especially after John Tracy Ellis joined the faculty after World War II. Having taught in European universities, Ellis was appalled at the low standards for scholarship at Catholic universities in the United States and determined to raise them. His exacting expectations helped his students, many of whom were female, produce scrupulously documented dissertations that met standards of the historical profession (Cummings, 2019, p. 148).

The Second Vatican Council (1962-65) played an important role in developing the historiography of women religious. In enjoining women religious to return to their roots, with a view to translating their founding charisms to the modern world, the Council inspired a number of communities to write new community histories. While most were published by the communities themselves or by Catholic presses, and remained quintessentially "insider" histories, they also signaled a shift from hagiographical approaches to serious historical analysis. Throughout the 1970s, sisters' interest in examining their history became more urgent, as they increasingly looked to the past to understand a turbulent present and to chart a decidedly uncertain future. One of the most remarkable publications to emerge from this period was Mary Ewens's *The Role of the Nun in Nineteenth-Century America.* Originally written as a Ph.D. dissertation in American Studies at the University of Minnesota and published in 1978, the book explored "the changing relationship between American nuns and the society in which they have lived" (Ewens, 1978: 2). Examining American attitudes about sisters as well as the history and law regarding religious life in the United States, the book represented a landmark publication. As Bernadette McCauley noted, it was one of the first studies that reflected contemporary approaches of the budding field of social history and adopted a more critical edge[5].

Vatican II also indirectly shaped Catholic sisters' history by fostering cross-congregational collaboration. Efforts in this regard had, of course, predated the Council. By the late 1950s, the Sister Formation Movement and the Conference of the Major Superiors

[4] Bowler, M. M. (1933). *A history of Catholic colleges for women in the United States of America* (Doctoral dissertation). Catholic University of America, Washington, D.C.
[5] See further in McCauley (2014, Winter).

of Women, the umbrella organization of Catholic sisters, were bringing members of different congregations together in annual national assemblies, thereby building bridges across what had once been considered impenetrable barriers. In this process Catholic sisters developed self-understandings as "sisters", as opposed to identifying exclusively as Sisters of Notre Dame de Namur, Sisters of St. Joseph, Franciscans, Dominicans, or any of the other four hundred or so congregations of vowed religious women represented in the United States.

The burgeoning feminist movement also intersected with Council directives to shape sisters' relationships with the hierarchy and their own histories. Feminist concerns inspired the Conference of Major Superiors of Women to change its name to the Leadership Conference of Women Religious in 1972. Members argued that the word "superior" in the former title had emphasized hierarchy and unilateralism rather than inclusion and collaboration, and that the incorporation of "women religious" emphasized their identity as women (Cummings, 2019, p. 193).

In 1975, funded by the National Endowment for the Humanities, the Leadership Conference of Women Religious initiated a study of the state of community archives. Completed under the direction of Evangeline Thomas, the data was published in 1983 as *Women Religious History Sources*. Advancements in archival organization complemented a flurry of new publications, many of which were surveyed in Elizabeth Kolmer's 1978 essay in *American Quarterly* and in her 1984 magisterial survey (Raftery, 2017, p. 31).

In 1987, the aforementioned Professor Jay Dolan convened a Colloquium on the History of Women Religious (CHWR) at the Cushwa Center. The purpose was to bring together historians of women's religious communities as well as leading historians in U.S. women's and religious history to discuss how Catholic sisters might be more integrated into larger narratives of U.S. history. Participants' concerns about the future of Catholic sisters' history were intertwined, as they continue to be today, with fears about the future of women's religious life in America itself; by the 1980s, massive departures and decline in new vocations signaled a steadily rising median age of women religious and a dramatic drop in overall membership. Most participants were Catholic sisters who were serving as archivists or historians of their own congregations. Many of them held academic positions at the colleges founded by their respective religious communities (at the high point, 1967, there were 120 Catholic women's colleges in the United States).

There were only a handful of non-sisters present. In addition to Professor Dolan, the sisters were joined by Fordham's Rev. James Hennesy, SJ, and Notre Dame's Professor Philip Gleason. Also participating in the conversation were two female historians who were

not members of religious communities: Margaret Susan Thompson of Syracuse University and Kathryn Kish Sklar of University of California Los Angeles, then one of the pre-eminent scholars in the emerging field of U.S. women's history (Cushwa Center, 1987, p. 3).

This gathering resulted in the establishment of the History of Women Religious Network. Founded separately from the Cushwa Center, and overseen by Sister Karen Kennelly, CSJ, the conference met for the first time at the College of St. Catherine, in St. Paul, Minnesota from June 25-27, 1989. There were 251 participants, including historians, archivists, and other interested persons from Canada, Australia, the Philippines, and France, as well as 31 states, who took part in the first conference of its kind to be devoted solely to the history of women religious. Twenty-one were lay (three men), and 104 "canonically distinct congregations" were represented as well. It has met every three years since then – most recently, as previously noted, at Saint Mary's College in Notre Dame, Indiana[6].

In 2004 Carol Coburn grouped the historiography on Catholic sisters into several broad thematic categories, naming the first and largest of these "Americanization". Broadly defined, this term refers to the interface between religious, ethnic, class, gender, and racial identities in the United States. Historians have documented that whether Catholic religious orders emigrated from Europe or were founded on U.S. soil, sisters had to contend with the taint of "foreignness" in a nation and society in which a Protestant majority often equated Catholicism with anti-American beliefs and practices. Although schools, churches, priests and male religious were often targets of harassment and occasionally violence, many scholars have argued that gender bias accentuated religious bigotry when it came to attacks on communities of women religious. As women who lived and worked in all-female environments; created and maintained schools and hospitals in the public domain; wore mysterious, distinctive clothing; and took vows of poverty, chastity, and obedience, rejecting motherhood, nuns elicited a variety of Protestant fantasies which occasionally sparked violence. A case in point involves the burning of the Ursuline Convent in Charlestown, Massachusetts in 1834, an event chronicled in Nancy Lusignan Schultz's *Fire & Roses*, published in 2000 (Coburn, 2004, p. 4).

Women religious also had to address issues related to Americanization, particularly ethnicity and class, *within* their own communities. Congregations transplanted from Europe had to minimize, if not eliminate, class and ethnic conflicts within their own communities in order to attract new vocations among native-born women. In their ground-breaking *Spirited*

[6] Further information can be found at https://www.chwr.org/first-triennial-conference-1989-recap/

Lives, Carol Coburn and Martha Smith, CSJ, examine the ethnic and class struggles within the Sisters of St. Joseph, a French congregation that arrived in the United States in 1836 and quickly translated their constitutions, customs books, and teaching manual to attract postulants and alleviate ethnic rivalries in their own community. Historian Suellen Hoy has chronicled the "greening" of French congregations over the nineteenth century, as Irish and Irish-American women supplanted the French-born founding generation in overall membership. Hoy and others examined in detail the factors that attracted second generation Irish American women to Catholic religious life, as well as recruitment efforts U.S-based congregations undertook in Ireland to attract Irish-born women (Coburn, 2004, p. 6; McCauley, 2014, pp. 59-62).

Diane Batts Morrow's *Persons of Color and Religious at the Same Time* (2002), is notable for its pioneering analysis of race, gender, and religion in the story of the Oblate Sisters of Providence. Its founder, Mother Mary Elizabeth Lange, a free woman of color in Baltimore, spent a decade convincing white church leaders that black women could have a vocation before establishing the Oblates in 1828. This congregation was one of three in the United States that were open to women of color. After their founding the Oblates suffered from the effects of white racism in American society at large and also within the Catholic Church. Batts Morrow documents that the Oblates were repeatedly denied financial assistance from diocesan officials, even when funds were freely disbursed to white congregations in Baltimore. The congregation also had to contend with hierarchies based on skin tone, class, and ethnicity within their own membership. In making it possible for Baltimore's free black children to receive the education that the city's public and Catholic schools denied them, the Oblates left a lasting legacy on Baltimore and on the nation (McCauley, 2014, p. 58).

Emily Clark's *Masterless Mistresses*, a study of the French Ursulines who arrived in Louisiana and who had received nine people as part of their contract with the Company of the Indies, was one of the first scholarly studies of Catholic congregations' complicity with the institution of slavery. Individual congregations are coming to terms with that as well – men and women– and the conversations surrounding this have been fruitful, if painful. There will be many more studies forthcoming on this subject, as well as on a less studied subject, Catholic sisters' interactions with indigenous populations (McCauley, 2014, pp. 57-58).

After "Americanization", a second thematic category includes accounts that seek to demonstrate the impact of Catholic women's apostolic activities on American life. As Coburn and others argued, the absence of Catholic women religious from traditional historical

narratives was perhaps most egregious in the arena of U.S. social history, given the scope and scale of the educational, health care, and social services Catholic sisters provided ordinary Americans from the early nineteenth century until the early 1970s. Women religious built and staffed schools, hospitals, and social service institutions that served millions of Americans –Catholic and non-Catholic, rich and poor, young and old, the deaf and disabled, and the racially and ethnically marginalized. As historian Leslie Tentler put it in her influential 1993 article in *American Quarterly*, "Had women under secular or Protestant auspices compiled such a record of achievement, they would today be a thoroughly-researched population. Remedy is surely needed" (quoted in Coburn, 2004, p. 8).

A quarter century later their absence has been remedied in part. Though there is much more to be done, a number of historians have focused on Catholic sisters' role in providing the heavily subsidized labor that created the vast Catholic parochial school system in the United States, a system characterized by Sister Pat Byrne as "the largest private educational enterprise known to history" (quoted in Appleby, Byrne, & Portier, 2004, p. 55).

Another thread involves sister-nurses. One of the earliest studies to consider this was Mary Denis Maher's *To Bind Up the Wounds*, which considered Catholic sisters' service in the American Civil War (Catholic sisters constituted twenty percent of all Civil war nurses). Analyses of sister-nurses and hospital development, particularly Barbra Wall's *Unlikely Entrepreneurs* and Bernadette McAuley's *Who Shall Take Care of our Sick*, revealed important differences in models of health care and management within institutions staffed by sisters compared to those run by the state or other charitable institutions (McCauley, 2014, pp. 60-62).

Social service was another important arena, especially before the early 20th century, when the U.S. government provided no social safety net. Maureen Fitzgerald's *Habits of Compassion*, a study of Catholic sisters and welfare work in New York City, makes a compelling argument that state-supported services were created in the early 20th century as a reaction to Irish-American sisters' dominance. Sister Mary Irene Fitzgibbon, a Sister of Charity of New York, opened the New York City Founding Asylum in 1869, a place that provided shelter to six hundred women and 1,800 infants at a time.

Other historians have focused on the role of ethnicity in the development of settlement work. M. Christine Anderson, for example, focuses on Cincinnati's Santa Maria Institute, which was established by biological sisters Justina and Blandina Segale of the Sisters of Charity of Cincinnati. Like the population they served, these sisters were migrants from Italy. Blandina also spent time in the American west, where she had a memorable encounter with

the legendary "Billy the Kid". Segale's story has recently captured significant attention because her cause for canonization has recently opened (McCauley, 2014, p. 61).

Hagiography and historiography have always been closely intertwined, and it is notable that several prize-winning books to emerge in recent years have focused on American women religious who are now canonized saints. Women make up more than half of the twelve people who died in territory now claimed by the United States who are recognized as saints by the Catholic Church. I will mention my own work on the sister who became the first U.S. citizen to be canonized at the very end of this article. For now, I will reference a new biography of the first U.S.-born person so honored, Elizabeth Ann Seton. A member of an elite New York family, Seton converted to the Catholic church as a widowed mother of five in 1805. Four years later she founded the Sisters of Charity, the first women's religious congregation established in the United States. Numerous biographies appeared of her in the late 19th century through the mid-20th, with the last of these written by Annabelle Melville in 1951 (a version of her dissertation written under the tutelage of John Tracy Ellis at CUA).

In 2018 Catherine O'Donnell published *Elizabeth Ann Seton: American Saint*, the first scholarly biography of Seton to appear in well over fifty years. Despite the subtitle of the book, which her editor insisted upon, O'Donnell treats her subject not as a Catholic hero but as a woman of letters in the early republic, negotiating motherhood, widowhood, and leadership in the midst of the birth of a new nation. Though it received the distinguished book award this past year from the Conference on the History of Women Religious, O'Donnell's biography, along with Sarah Curtis' *Civilizing Habits*, a biographical study of Philippine Duchesne, RSCJ, and two other French missionary women, show how far the study of Catholic sisters has moved away from insider histories. For O'Donnell, the frame is early America; for Curtis, it is the French empire. Biographies are underway for other canonized American women, including Katharine Drexel and, I hope, Mother Theodore Guerin.

O'Donnell and many other contemporary scholars who focus on Catholic sisters – whether those as well-known as Seton or those who are more obscure– make serious attempts to engage historians of American women. This is a significant shift in the field and points to third thematic category into which recent studies of American Catholic sisters can be grouped: social activism and women's leadership.

When I entered graduate school in the mid-1990s, women's history had been a thriving subfield for two decades. But because the field developed in tandem with the modern feminist movement, its early practitioners largely focused on the white, middle-class, native-born, Protestant women who either espoused or prefigured feminism. Recently this history

has been immeasurably enriched and complicated by paying conscious attention to differences of race, class, and ethnicity among American women. Yet few historians appreciate the extent to which religious identity also confounds traditional categories and questions, and as a result have treated Catholics (or women of other patriarchal religious traditions) with remarkably little nuance. Until very recently, they surfaced in women's history texts only as "anti-s" –anti-suffrage, anti-birth control, anti-abortion, anti-Equal Rights Amendment. Historians such as Ann Braude and Maureen Fitzgerald have identified "the Protestant frameworks embedded in the writing of U.S. history," noting that "Protestantism often functions as an unmarked category in women's history because religion is not analyzed as a source of difference, just as whiteness disappears when the impact of race is only considered for non-whites" (Braude, 2005: 183). Sisters have been invisible in 19th century women's history in large part because the "measures or signposts of their public power do not fit the framework for understanding the public power of Protestant and elite women during the same period." Moreover, as I and others have noted, scholars working on women's history continue to evince "a certain squeamishness about religious faith" (Raftery, 2017, p. 31).

Nevertheless, progress has been made, particularly as more historical work emerges on the post-Vatican II period, in which Catholic women religious increasingly embraced feminism and other social movements of the period. There is plenty of evidence that traditional dynamics obtained. In her memories about the founding of the National Organization of Women (NOW) in 1966, for example, American feminist icon Betty Friedan recalled that Sister Joel Ellen Read, a School Sister of St. Francis and history professor at Milwakuee's Alverno College, was "particularly eloquent and commonsensible, breaking through the quibbling over details that could have kept the institution from being born" (quoted in Braude, 2007, p. 240). Read herself, by contrast, does not even remember speaking at meetings, and considers her part in the founding of NOW to have been largely symbolic. Read's failure to recall details about her role is likely a symptom of years of conditioning in convent life, in which she and other community members were exhorted to downplay individual achievements for the good of the whole. Shortly after NOW was founded, however, the directives of the Second Vatican Council would combine with the resurgence of feminism to compel sisters to speak for themselves and to have their achievements and contributions acknowledged –as the majority of American Catholic sisters are manifestly determined to do today.

Vatican II's directives prompted many American sisters to choose new forms of ministry and inspired them toward a commitment to civil rights and other social justice movements. In 1965, a number of U.S. sisters converged on Selma, Alabama, to join civil rights activists under the leadership of Dr. Martin Luther King Jr. on a march to the state capital of Montgomery, to protest restrictions on African American voting rights. Selma not only represented the first mass movement of whites into the civil rights movement, but it also served as a highly visible marker of the church's engagement with the most pressing social problem of the day. Selma's white marchers were disproportionately Catholic, and habited nuns attracted a great deal of media attention at the time. Within the last decade they have also attracted the attention of historians such as Amy Koehlinger and Mary Henold (McCauley, 2014, p. 65; Coburn, 2004, pp. 16-17). Many members of CHWR are also members of the Berkshire Conference in Women's History, which also meets every three years. This is a new development.

These three thematic subfields are hardly comprehensive, and there are many developing areas (e.g., Catholic sisters' missionary work outside the United States, beginning in the early 20th century but becoming ever more important in the 1960s and 1970s). The 2015 publication of Margaret McGuinness' *Called to Serve: A History of Nuns in America* includes a rich bibliography that provides a more comprehensive picture of the scholarship. *Called to Serve* won the Distinguished Book Award at the 10th Triennial Conference of the History of Women Religious held at Santa Clara University in 2016. By then there had been an important change to CHWR, one that correlated with changes in the history of American Catholic sisters more generally.

THE FUTURE OF CATHOLIC SISTERS' HISTORY

For 25 years, Sr. Karen Kennelly had run CHWR the way sisters had led so many institutions and organization: with no budget, no help, and no formal structure. By 2013, however, Sister Karen became too elderly to continue her leadership, she asked me to absorb it into the Cushwa Center, which I agreed to do for the remainder of my time as director. CHWR is at a pivotal moment, and it is not clear whether it will survive –or even if it should. Some suggest that the conference, having accomplished its founding goal of integrating Catholic sisters into larger narratives, should dissolve itself. Having just hosted the most recent conference, I believe there is still a place for the conference, but like everything else, it will have to adapt. It must become more collaborative, more engaged, and global in orientation.

The first arena of collaboration must be among congregations of sisters themselves, a process often made difficult by what many regard as irreconcilable ideological differences, especially those that have led to congregations being labelled either "traditional" or "progressive". The United States is unique among nations in that it has two umbrella organizations of Catholic sisters. This resulted from a division in the early 1970s, when a group of superiors, unhappy with the feminism and activism of the Leadership Conference of Women Religious, founded a competing organization. Now known as the Council on the Major Superiors of Women Religious, it received canonical approval in 1992. By and large, members of CMSWR are more traditional than members of LCWR (though some congregations are members of both), in the sense that they are more likely to live in community, more likely to wear habits, and more likely to focus their ministries on teaching and health care. But the differences should not be overstated. As sociologists and CHWR members Mary Johnson, SNDdeN, and Patricia Wittberg, SC, have observed, "Some commentators, for ideological purposes, attempt to create generalized typologies that mask the complexity of the religious reality, arguing that all new entrants go to traditionalist (CMSWR) institutes and few or none go to LCWR institutes" (p. 17). They show that these stereotypes are not only inaccurate but also dangerous, in that they accentuate the polarization of Catholics in the United States and undermine attempts to respond to the challenges women religious face in this country. Among these challenges, of course, are conserving and commemorating their history. At the CHWR meeting at Santa Clara in 2016, there were two sisters wearing habits. One of them, surveying the room with wariness, asked me if she would be welcome. I assured her that she would, and she was. Still, it is clear that most of the membership of CHWR skews more progressive.

The demographics of the CHWR membership suggest that collaboration between religious women and lay scholars is even more vital to the future of the field. There were 137 presenters on June's program. Of those, thirty were sisters. None appeared to be younger than sixty. None have academic positions (in part because the number of U.S Catholic women's colleges has declined precipitously; today there are fewer than ten). The women who do enter religious life are not, it seems, becoming academic historians. The history of American Catholic sisters will be written by people who are not themselves members of religious communities. (Incidentally, there were 23 men in attendance, a significant increase from CHWR's early days.)

Lay scholars cannot write the histories of religious women unless they have access to sisters' archives. This can often be difficult to gain. Some religious orders fiercely protect

their privacy. Many communities cannot afford the expense of maintaining an archive, or spare a sister for full-time work in them. Some of the larger US orders have opted to centralize collections in one major repository, where researchers can work under a trained archivist, religious or lay. The Society of the Sacred Heart, for example, established its official American Province RSCH repository in St. Louis, while the Daughters of Charity did so in Emmitsburg, Maryland. Similarly, the Sisters of Mercy established the Mercy Heritage Center in North Carolina, which holds the historical and administrative records of the Mercies in the Americas since 1843. Some 5000 linear feet of records in 36 collections are open to researchers (Raftery, 2017, pp. 38-39).

Last summer, Boston College announced it would launch a major fund-raising effort to create a centralized Archives for religious orders of both men and women. Early enthusiasm suggests this has a great appeal, particularly for those smaller communities who may not exist for much longer[7].

Collaboration among academics is also crucial. For one thing, as Irish scholar Deirdre Raftery points out, interdisciplinary and international networking are valued by major funding organizations (p. 37). The sociologists mentioned above, Patricia Wittberg, SC, and Mary Johnson, SNDdeN, have been stalwarts at CHWR conferences, along with other staff members of the Center for the Applied Research in the Apostolate (CARA), a leading research center based at Georgetown University in Washington, D.C. One fruitful collaboration was sponsored by a consortium named Foundations and Donors Interested in Catholic Activities (FADICA). In 2015 they hired me to review ten years of sociological studies commissioned by CARA, and produce a report that would relay the findings in a matter accessible to the general public. The report, "Understanding Catholic Sisters Today", can be accessed here:
https://nationalcatholicsistersproject.org/images/ResourcesReportsPics/WeAreSisters.pdf. It is emblematic of a second crucial characteristic of future historical scholarship, to become ever more engaged beyond the academy.

One of the most exciting initiatives to emerge from a commitment to greater engagement was the traveling exhibit *Women & Spirit: Catholic Sisters in America*, which toured the United States between 2010-2012, making stops at the Smithsonian in Washington, D.C., the Statue of Liberty-Ellis Island Museum in New York, and other

[7] More information on this initiative may be found on Boston College's website: https://www.bc.edu/bc-web/bcnews/faith-religion/jesuit-catholic/catholic-archives.html

distinguished venues. It was developed by the Leadership Conference of Women Religious, in consultation with many members of CHWR. It included rare artifacts and photographs from more than 400 communities to explore how Catholic sisters shaped America's social and cultural landscape from 1727 (the year the Ursulines arrived in New Orleans) through the present. A few of the items on display included: a letter from President Thomas Jefferson to Marie Thérèse Farjon of St. Xavier, written in 1804, assuring her that her community would still be able to govern itself following the Louisiana Purchase; a nurse's bag used by Sister Anthony O'Connell, a Sister of Charity, who pressured Army doctors to allow sisters to tend to soldiers on the front lines during the Civil War; the story of Mother Alfred Moes who, after witnessing the destruction of Rochester, Minn., from a violent tornado in 1883, proposed to William Mayo and his sons that she would build and staff a hospital if they would agree to provide the medical care. Moes' collaboration was a significant milestone in the development of what is now known as world-renowned Mayo Clinic.

Through the joint sponsorship of Saint Mary's College, the University of Notre Dame, and the Center for History, *Women & Spirit* was on exhibit in South Bend, Indiana, for three months in fall 2011. I had the honor of giving private tours to everyone from the president of my University to our local bishop to grade school children in Catholic and public schools. One unanticipated coincidence was that the exhibit was touring the country at the same time the Vatican was conducting two separate investigations into Catholic women religious in the United States. The first was an Apostolic Visitation conducted by the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life. The second was a doctrinal assessment of the Leadership Conference of Women Religious by the Congregation for the Doctrine of the Faith. Motivating both was the perception that the majority of Catholic sisters had been too influenced by "radical feminism" and had strayed too far from Catholic teaching. Both investigations ended quietly soon after Pope Francis' election in 2013, with no deleterious consequences for sisters. One of the positive outcomes, surely unintended by the Holy See, was an outpouring of support and gratitude by Americans, Catholic and non-Catholic, for Catholic sisters' collective contribution to church and nation. Many Catholics, aware of the myriad problems within the American church, especially clerical sexual abuse, were frustrated that the Vatican chose to identify sisters as a problem.

The Conrad Hilton Foundation had been a major underwriter of the *Women & Spirit* exhibition, and in 2015 Hilton funded two initiatives designed to teach Americans more about Catholic sisters past and present. The National Catholic Sisters Project promotes greater understanding and meaningful connections with Catholic women religious and seeks to make

contemporary sisters more visible. It sponsors a variety of programs, including an annual weeklong celebration of National Catholic Sisters Week, held during the second week of March, which is Women's History Month. In one facet of the program, college students are paired with sisters to conduct oral histories. Efforts are underway to design a bilingual national curriculum for use in both public and private secondary schools. Two of the scholars spearheading this effort, "Called & Consecrated: Exploring the Lives of Women Religious", attended the most recent CHWR meeting[8].

The Hilton Foundation also launched, in collaboration with *National Catholic Reporter*, an initiative called Global Sisters Report. This is an independent, non-profit source of news and information about Catholic sisters and the critical issues facing the people they serve. A network of journalists report about their lives and works, and sisters write commentary from their perspective. Hilton and other foundations that support Catholic sisters have been slow to fund historical projects. This is all the more reason for historians of women religious to be collaborative and engaged. It is up to us to show foundations that a greater understanding of the history of Catholic sisters can help to ensure a vibrant future.

I opened this essay with a story about the first women religious I ever wrote about, I'll close with some observations about the one I have written about more recently, as a way to underscore the importance of conceptualizing Catholic sisters' story as "global" even before the contemporary era.

December 22, 2017, marked the centenary of the death of Frances Cabrini, a native of northern Italy, founder of the Missionary Sisters of the Sacred Heart of Jesus (M.S.C.), and the first U.S. citizen to be canonized a saint. The milestone inspired commemorations in the United States and in Italy, where Pope Francis was particularly effusive, praising Cabrini's courageous efforts to bring the love of Christ to those who had traveled far from home. Francis' admiration for Cabrini predates his elevation to the papacy, and, in fact, the former Cardinal Bergoglio's familiarity with Cabrini's congregation in Buenos Aires was one reason its members anticipated that he would include Cabrini's shrine in northern Manhattan on his itinerary during his 2015 trip to the United States. Though Cabrini may have seemed a logical person for him to highlight, Francis did not visit her shrine, even though he was nearby; neither did he mention Cabrini at all during his sojourn in the United States. Far from a slight, this

[8] Further information about programs sponsored by the National Catholic Sisters Project is available on their website: https://nationalcatholicsistersproject.org.

omission is instead a reminder of the importance of vantage points: like most Catholics born outside the United States, Pope Francis does not regard Cabrini as particularly "American".

U.S. Catholics referenced Cabrini's citizenship, which she had applied for and received in Seattle, Washington, in 1909, to celebrate both her beatification and her canonization as national triumphs. Though Cabrini herself never disclosed her reasons for seeking naturalization—in all likelihood, she had been following the advice of her lawyer, as U.S. citizenship not only helped Cabrini secure the congregation's property holdings but also facilitated her frequent border crossings--Cabrini's admirers in the United States, readily imputed other motives to Cabrini's declaration of allegiance to the American flag: having become "so enamored of America", they insisted, she "fully realized how her work could identify itself with the great destinies of the new world". According to Chicago's Cardinal Mundelein, Cabrini had viewed naturalization as a way "to link her institutions more firmly to the country". One biographer explained that while Cabrini "had from the outset intended to seek naturalization", the practical demands of running the congregation had prevented from doing so for two decades[9].

A map of Cabrini's travels designed by her successor, Mother Antonietta della Casa, provides a very different perspective. Gold-embossed dots mark the sixty-seven foundations Cabrini established on three continents between her first Atlantic crossing in 1889 and her final one in 1912. Della Casa and other of Cabrini's spiritual daughters in the Missionary Sisters of the Sacred Heart viewed the founder as a woman whose life and loyalties transcended national boundaries. It is telling, for example, that Mother Saverio de Maria, MSC, never mentioned her naturalization as a U.S. citizen in the biography she published of Cabrini in 1927, instead portraying Cabrini as a nomad whose worldly wanderings were punctuated by periodic return visits to Italy. Mother Antonietta's map of Cabrini's transatlantic travels also suggests that her U.S. destinations served as constellation points rather than termini[10].

Cabrini may have been exceptional in many ways, but she was typical of many Catholic men and women religious who grasped that their mission transcended beyond national boundaries, even if they spent their lives within one country. Cabrini shared far more

[9] All quotes come from Cummings, K. S. (2018). Frances Cabrini, American exceptionalism, and returning to Rome. *The Catholic Historical Review*, 104(1), pp. 1-22.

[10] Mother Antoinetta Della Casa, Carta geographica**, "***Distanze percorse dalla Serva di Dio F.S. Cabrini nei suoi viaggi di terra e di mare***,"** 271-272, in *Frances Cabrini's Ordinary Process in Chicago on Fame of Sanctity, 1928,*5636, Cong. Riti, ASV. Credit: Vatican Secret Archives

in common with a Missionary Sister of the Sacred Heart in Buenos Aires or London or Rome than she did with her neighbor in Chicago, Jane Addams, and she envisioned herself neither as "una grande italiana" nor as a citizen of the United States, but as a citizen of a world that was much "too small" to contain her religious zeal. As such her life, can and should inspire historians of women religious to cross national or continental boundaries in conceptualizing their investigations. I hope that in sharing my perspective on how the historiography of Catholic sisters developed in North America, and how it is evolving, my colleagues who study sisters in South America might find other points of confluence and inspiration for collaboration.

REFERENCES

Anderson, M. C. (2000, Spring). Catholic nuns and the invention of social work: The Sisters of the Santa Maria Institute of Cincinnati, Ohio, 1897 through the 1920s. *Journal of Women's History*, *12*, 60-88.

Appleby, R. S., Byrne, P., & Portier, W. (2004). *Creative Fidelity: American Catholic Intellectual Traditions.* Orbis Books.

Bowler, M. M. (1933). *A history of Catholic colleges for women in the United States of America* (Doctoral dissertation). Catholic University of America.

Braude, A. (2007). Faith, feminism, and history. In Brekus, C. A. (Ed.), *The religious history of American women: Reimagining the past* (pp. 232-252). North Carolina.

Braude, A. (2005). The origins of women's activism: New York and Boston, 1794-1840. *The Catholic Historical Review*, *91*(1), 183.

Charles and Margaret Hall Cushwa Center for the Study of American Catholicism. (1987, Fall). Colloquium on the history of women religious. *American Catholic Studies Newsletter*, *14*(1), 3.

Clark, E. (2007). *Masterless mistresses: The New Orleans Ursulines and the development of a New World society, 1737-1834*. University of North Carolina Press.

Coburn, C. K. (2004, Winter). An overview of the historiography of women religious: A twenty-five-year retrospective. *U.S. Catholic Historian*, *22*(1), 1-26.

Coburn, C. K. & Smith, M. (1999). *Spirited lives: How nuns shaped Catholic culture and American life, 1836-1920*. University of North Carolina Press.

Conference on the History of Women Religious. (n.d.). First triennial conference (1989) recap. Retrieved from https://www.chwr.org/first-triennial-conference-1989-recap/.

Cummings, K.S. (2019). *A saint of our own: How the quest for a holy hero helped Catholics become American*. University of North Carolina Press.

Cummings, K. S. (2018). Frances Cabrini, American exceptionalism, and returning to Rome. *The Catholic Historical Review*, *104*(1), 1-22.

Cummings, K. S. (2009). Enlarging our lives: Higher education, Americanism, and Trinity College for Catholic Women. In *New Women of the Old Faith: Gender and American Catholicism in the Progressive Era* (pp. 59-100). University of North Carolina Press.

Cummings, K. S. (2017, Fall). From the director. *American Catholic Studies Newsletter*, *44*(2), 2-3.

Cummings, K. S. (2015, December). *Understanding U.S. Catholic sisters today*. Foundations and Donors Interested in Catholic Activities. https://nationalcatholicsistersproject.org/images/ResourcesReportsPics/WeAreSisters.pdf.

Curtis, S. A. (2010). *Civilizing habits: Women missionaries and the revival of French empire*. Oxford University Press.

Della Casa, A. (n.d.). [Carta geographica]. *Distanze percorse dalla Serva di Dio F.S. Cabrini nei suoi viaggi di terra e di mare*. (1636). In *Frances Cabrini's Ordinary Process in Chicago on Fame of Sanctity, 1928* (pp. 271-272). Sacred Congregation of Rites, Vatican Secret Archives, Vatican City.

Ewens, M. (1978). *The role of the nun in nineteenth-century America: variations on the international theme*. Arno Press.

Fitzgerald, M. (2006). *Habits of compassion: Irish Catholic nuns and the origins of New York's welfare system, 1830-1920*. Urbana: University of Illinois Press.

Fitzgerald, M. (2002). Losing their religion: Women, the state, and the ascension of secular discourse, 1890-1930. In Bendroth, M. L. & Brereton, V. L. (Eds.), *Women and twentieth-century Protestantism* (pp. 280-303). University of Illinois Press.

Johnson, M., Wittberg, P., & Gautier, M. L. (2014). *New generations of Catholic sisters: The challenge of diversity.* Oxford University Press.

Kolmer, E. (1978, Winter). Catholic women religious and women's history: A survey of the literature. *American Quarterly*, *30*, 639-651.

Kolmer, E. (1984). *Religious women in the United States: A survey of the influential literature from 1950 to 1983*. Michael Glazier.

Maher, M. D. (1989). *To bind up the wounds: Catholic sister nurses in the U.S. Civil War*. Louisiana State University Press.

McCauley, B. (2005). *Who shall take care of our sick: Roman Catholic sisterhoods and their hospitals*. Johns Hopkins University Press.

McCauley, B. (2014, Winter). Nuns' stories: Writing the history of women religious in the United States. *American Catholic Studies*, *125*(4), 51-68.

McGuinness, M. M. (2013). *Called to serve: A history of nuns in America*. New York University Press.

Melville, A. M. (1951). *Elizabeth Bayley Seton, 1774-1821*. Scribner.

Morrow, D. B. (2002). *Persons of color and religious at the same time: The Oblate Sisters of Providence, 1828-1860*. University of North Carolina Press.

Mother Theodore Guerin research travel grants. Cushwa Center for the Study of American Catholicism. https://cushwa.nd.edu/grant-opportunities/guerin/.

O'Donnell, C. (2018). *Elizabeth Seton: American saint*. Cornell University Press.

Raftery, D. (2017, Summer). The 'third wave' is digital: Researching histories of women religious in the twenty-first century. *American Catholic Studies*, *128*(2), 29-50.

Schultz, N. L. (2000). *Fire & roses: The burning of the Charlestown convent, 1834*. Free Press.

Tentler, L. W. (1993). On the margins: The state of American Catholic history. *American Quarterly*, *45*, 104-127.

Thomas, E. (Ed.). (1983). *Women religious history sources: A guide to repositories in the United States*. R. R. Bowker Company.

University establishes Catholic Religious Archives. (2019, June). Boston College News. https://www.bc.edu/bc-web/bcnews/faith-religion/jesuit-catholic/catholic-archives.html.

Wall, B. M. (2005). *Unlikely entrepreneurs: Catholic sisters and the hospital marketplace, 1865-1925*. Ohio State University Press.

CONVERGENCIA ENTRE ACADÉMICAS Y RELIGIOSAS EN EL ESTUDIO Y VISIBILIZACIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA FEMENINA

(Comentario al escrito de Kathleen S. Cummings)

Ana Lourdes Suárez
IICS/UCA-CONICET

El texto de Kathleen Cummings fue presentado en las Jornadas de octubre pasado en inglés con traducción simultánea. El escrito para esta compilación está en inglés y decidimos dejarlo así, tal como cual fue enviado por Cummings, con la esperanza que algunos de los lectores podrán leerlo. Aquellos que lo han leído coincidirán conmigo en que el escrito es muy rico; tiene una narrativa ágil; recurre a anécdotas, situaciones y detalles muy bien seleccionados, desde los cuales arma agudos argumentos con los que recorre la presencia de las religiosas en los Estados Unidos, sus desafíos, iniciativas y perspectivas. Para aquellos para los que el idioma extranjero es una limitación, el presente escrito recorrerá varios de los temas abordados, enfatizando y comentando algunos ejes desde mi propia perspectiva.

El texto inicia con una anécdota vinculada a la fundación de Trinity College en Washington a fines del siglo XIX. La iniciativa y los primeros pasos fueron de religiosas de Notre Dame de Namur; sin embargo, los créditos fueron de sacerdotes de la Pontifica Universidad de América, quienes lograron legitimarse como los fundadores del College. Cummings deja que cada uno saque sus propias conclusiones de la anécdota. Desde mi perspectiva, evidencia que para estudiar el tema de la vida religiosa femenina los cientistas sociales debemos lidiar con el "silencio" y la distorsión de los documentos históricos; documentos atravesados por una lógica androcéntrica y patriarcal que hace que las mujeres no solo "dejen pocas huellas", sino que las pocas que dejan sean distorsionadas, funcionales muchas veces a la consolidación del clericalismo y de la centralidad masculina en su construcción.

Visibilizar la vida religiosa femenina y conocer lo que las religiosas han significado para la historia de nuestras sociedades implica afrontar las estructuras de silenciamiento y control y nos desafía como investigadores a agudizar nuestras preguntas y nuestras estrategias de indagación. La academia norteamericana, tal como surge del escrito de Cummings, viene afrontando el desafío con producciones desde perspectivas históricas

(como la de Cummings) y sociológicas. A lo largo del texto Katheleen va presentado autores, sus libros y argumentos, acompañando el recorrido desde el que se fue consolidando el campo de estudio de la vida religiosa femenina en los EE.UU. (invito a los lectores a detenerse en las referencias bibliográficas del escrito de Cummings). La academia y la vida religiosa femenina (varias de ellas también académicas) se fueron encontrando, produciendo una sinergia que a mi entender ha sido positiva para consolidar el estudio de las congregaciones religiosas. Algunos de los recursos, señalados en el texto, que fortalecieron el campo de estudio fueron:

1. *Subsidios para investigación*. El centro para el estudio del catolicismo de EE.UU. (el CUSHWA Center) de la Universidad de Notre Dame, otorga financiamiento para investigaciones sobre la vida religiosa femenina. Este recurso, al alcance también de estudiantes de posgrado, favoreció la realización de tesis doctorales, y consolidó línea de investigación de recursos humanos ya formados. Los criterios para la selección de proyectos son tres: que sean interdisciplinarios, que tengan una orientación global y que comporten un compromiso social. Según Katheleen se trata de tres aspectos orientativos del futuro de este campo de estudio. Acuerdo con ella.

2. Conferencias Trienales de Historia de religiosas (CHWR) desde 1987; espacio en el que convergen académicos y religiosas formadas en las ciencias humanas y sociales. Fruto de estos encuentros trienales se conformó una red sobre historia de las religiosas. Las conferencias y la red, además de fortalecer el encuentro entre académicos y religiosas, ha sido el marco desde el cual se robustece una interesante reconstrucción escrita de la presencia de las religiosas en EE.UU., destacando su incidencia social y lo que han significado/significan para la sociedad norteamericana. Personalmente creo que la consolidación de este tipo de redes es vital. Las Primeras Jornadas Latinoamericana sobre congregaciones femeninas realizadas en la UCA buscó orquestar un espacio similar, que sirva de encuentro entre quienes entendemos que visibilizar al colectivo de las religiosas es un aporte relevante para la sociedad y para la Iglesia. Consolidar una red acorde a nuestro contexto favorece un trabajo colaborativo que puede reforzar interacciones a varios niveles: entre religiosas de diversas congregaciones; entre religiosas y académicas laicas; entre académicas. Una red latinoamericana entre religiosas y académicas y encuentros frecuentes para impulsar los estudios de las religiosas en América Latina puede ayudar asimismo a fortalecer otros recursos importantes para lograr ese objetivo:

a. Armar una buena base de datos sobre la vida religiosa elaborada sistemáticamente, que permita contar con un observatorio de la vida religiosa. Disponer de buenos datos es

necesario para efectuar análisis, comparaciones y proyecciones. Cummings en su escrito menciona al *Center for Applied Research in the Apostolate* (CARA Center), radicado en la Universidad jesuita Georgetown, ubicada en Washington. El centro monitorea las estadísticas del campo católico en EE.UU.; entre ellas la de la vida religiosa. En la actualidad su tarea cuenta con muy buena legitimidad. Permanentemente efectúan estudios de diversa índole, reportados todos en su sitio web: https://cara.georgetown.edu/. Entre los últimos estudios vinculados a la vida religiosa femenina: uno está dedicado a las religiosas residentes en EE.UU. nacidas fuera del país (Johnson y otros, 2018), y el otro a la nueva generación de religiosas, o sea a las más jóvenes (Johnson y otros, 2014). Ambos estudios se basan en estadísticas fiables que se suman a otras técnicas metodológicas cualitativas que ayudan a abordar el tema de cada estudio. El CARA Center, en síntesis, es parte de un círculo virtuoso que permite monitorear y analizar interdisciplinariamente el campo católico de EE.UU. sobre la base de datos estadísticos robustos. Los estudios sobre la vida religiosa femenina tomaron impulso desde este espacio. Ojalá podamos armar un centro similar para los países latinoamericanos.

b. El segundo recurso que es importante para fortalecer el campo de estudio es contar con el acceso a los archivos de las congregaciones. Disponer de este acceso es imprescindible para que la academia se pueda sumergir en la basta y rica documentación que cada congregación atesora. Solo la confianza en el buen uso del material puede hacer que se abran a personas no pertenecientes a las congregaciones.

Volviendo al texto de Cummings, la autora mencionó las tres grandes categorías teóricas que fueron emergiendo en las Conferencias Trienales de historia de religiosas: 1. La americanización de la vida religiosa; 2. El compromiso con la vida apostólica en los EE.UU., y 3. El compromiso social y el liderazgo de la mujer. Kathleen fue mencionando la producción académica vinculada a cada una de estas temáticas.

Con respecto al primer punto, personalmente me pareció muy interesante lo de enfrentar el desafío de la cultura americana –americanización– significó para las religiosas estadunidenses en un contexto de primacía protestante y una estructuración de clase con un componente racial relevante. Enfrentar ese desafío no les impidió crecer numéricamente, al contrario[1]. Cabe mencionar que en todo el continente americano (del norte, centro y sur) las

[1] A finales de la década de 1960, EE.UU. era el país con más religiosos y religiosas del mundo, siendo además el origen de nuevas congregaciones tanto masculinas como femeninas. En el medio siglo posconciliar, de 1965 a 2015, la reducción alcanzó al 70%. Pasaron de 214.932 a 66.214. Las religiosas pasaron de sumar alrededor de 180.000 a 50.000.

congregaciones religiosas arribadas de Europa tuvieron el desafío de arraigarse en sociedades distintas a las suyas. La base anglosajona no católica de la sociedad norteamericana significó que congregaciones que arribaban de Europa simultáneamente a EE.UU. y a países latinoamericanos enfrentaran estrategias de adaptación e inserciones distintas. Para quienes nos interesamos por la vida religiosa latinoamericana el aspecto de la "adaptación" a nuestras culturas de congregaciones es un aspecto relevante. Caben preguntas sobre lo que ha implicado, en nuestras sociedades predominantemente católicas, la integración de congregaciones religiosas, procedentes en su gran mayoría de Europa, con valores apreciados por nuestras culturas. Cabe asimismo indagar por dónde han pasado y siguen pasando la estructuración y los conflictos orquestados en torno a cuestiones étnicas, de clase y de género.

El compromiso con la vida apostólica, segundo eje de los estudios académicos mencionados por Cummings, produjo una serie de estudios que evidenciaron la gran relevancia que tuvieron las congregaciones religiosas en la estructuración de los sistemas educativos, de salud y asistenciales del país. Los trabajos ayudaron a visibilizar su contribución y a apreciar su labor. También en nuestras sociedades, como en la norteamericana, la vida religiosa femenina orquestó su vida apostólica en torno a la educación, a través de colegios; a la salud y a servicios especialmente a las poblaciones más marginales, desarrollando, especialmente en décadas más recientes, acciones, posicionamientos y compromisos concretos con sectores particularmente vulnerables: poblaciones de pueblos originarios, las personas víctimas de la trata de personas, etc. Pensar estudios conjuntos entre académicas y religiosas que visibilicen su compromiso y los frutos de su labor "profesional" creo que es una de nuestras deudas pendientes.

Finalmente, con respecto al tercer eje de los estudios norteamericanos, el compromiso socio-político y el liderazgo de la mujer, quiero detenerme en la investigación de la Oficina de la Doctrina de la Fe del Vaticano sobre la Conferencia de religiosas –LCWR por sus siglas en inglés– que nuclea a aproximadamente el 70% de las religiosas de las congregaciones y religiosas del país. Se las "acusaba" de tener enfoques feministas muy radicales con posiciones demasiado alejas de la doctrina católica. La investigación se levantó al poco tiempo de asumir el papa Francisco en el 2013, evidenciando el sin sentido de tanto control y el "miedo" a lo que las teologías en clave de mujer, muchas de ellas con cuna en EE.UU., venían mostrando sobre el rol de las mujeres en la Iglesia. Personalmente creo que el sufrimiento de estas religiosas ha sido semilla de vida. Su "paciencia histórica" frente al inevitable rearmado de estructuras que expresan un patriarcado desfasado con el contexto actual, ayuda a darle una impronta más mística, según Eckholt, y más auténtica a un colectivo

que bien le cabe el calificativo de minoría activa, tal como acertadamente Mariana Facciola las califica en su escrito.

Katheleen destaca la relevancia de las narrativas biográficas de religiosas efectuadas desde el espacio académico, entre ellas las recientemente efectuadas de Elizabeth Seton, SC (O'Donell, 2018) y la de Phillippine Duchesne, RSCJ (Curtis, 2010) . Ambos libros escriben la biografía de sendas religiosas destacándolas no como heroínas católicas, sino como mujeres comprometidas con sus contextos, con improntas sociales y políticas. Este tipo de narrativas nos desafían a los académicos a estudiar a las religiosas desde nuestras disciplinas como mujeres que dejan huellas sociales y políticas. Este abordaje implica un cambio paradigmático; una inflexión epistemológica.

Finalizo este escrito haciendo referencia a religiosas que encontraron el martirio en suelo latinoamericano. Lo hago por dos motivos, primero porque nuestra academia está empezando a rescatar sus biografías, a conocer y valorar sus compromisos en la línea de la inflexión epistemológica mencionada en el párrafo de arriba. Me refiero a los recientes libros de Diana Viñoles (2014) sobre Alice Domon, religiosa francesa de origen, y a la publicación de Clara Temporelli (2014) sobre las mártires latinoamericanas. En segundo lugar, hago esta mención porque creo que es un importante punto de encuentro entre la academia norteamericana y la latinoamericana. Cinco religiosas norteamericanas que crecieron en EE.UU. y moldearon sus primeros pasos como religiosas allá han sido violentadas y asesinadas por su trabajo en tierras latinoamericanas. Me refiero a Ita Ford y Maura Clarke[2] (religiosas de Maryknoll), Dorothy Kazel (Ursulina), Jean Donovan (misionera laica de la diócesis de Cleveland) –asesinadas las cuatro en El Salvador, 1980– y Dorothy Stang, de Ohio, religiosa de Notre Dame de Namur –asesinada en Brasil, 2005–.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Curtis, S. (2010). *Civilizing habits: Women missionaries and the revival of French empire*. Oxford University Press.

Johnson, M. S.N.D. de N.; Wittberg, P. S.C., y Gautier, M. L. (2014). *New Generations of Catholic Sisters. The Challenge of Diversity*.

[2] Elieen Markley en la última Conferencia Trienal de Historia de religiosas (CHWR), que Cummings organizó en Saint Mary's College, dedicó extensas palabras para Maura Clarke. Ver la web del Cushwa center, https://cushwa.nd.edu/

Johnson, M., S.N.D. de N.; Gautier M.L.; Wittberg, P., S.C.; Thu T. Do, L.H.C. (2018, August). *Migration for Mission: international Catholic Sisters in the United States.* Oxford University Press.

O'Donnell, C. (2018). *Elizabeth Ann Seton: American Saint*. Cornell University Press

Temporelli, C. (2014). *Amigas fuertes de Dios ¿Amenaza? ¿Para quién?* Orden de la Compañía de María Nuestra Señora

Viñoles, D. (2014). *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon* (1937-1977). Editora Patria Grande.

SEXTA PARTE. VIDA RELIGIOSA FEMENINA COMPROMETIDA EN LA INSERCIÓN

LIBERDADE CONSENTIDA (OU NÃO) DE FREIRAS BRASILEIRAS: IMIGRANTES, NEGRAS E NORDESTINAS

Maria Aparecida Corrêa Custódio
Universidade Federal do Maranhão (campus Imperatriz)

INTRODUÇÃO

Nas décadas de 1950-1970, uma onda de busca de renovação despertou a Igreja Católica e as congregações religiosas em geral (femininas e masculinas), trazendo interpelações e muitas inovações. O ponto culminante desses processos foi o Concílio Vaticano II (1962-1965), que tinha dois objetivos principais: assegurar a atualização da Igreja diante do mundo moderno, que passava por um momento de grande reviravolta político-cultural após a II Guerra, e preparar a unidade cristã do catolicismo e seu diálogo com diversas religiões cristãs e não cristãs.

Na América Latina, o Concílio sancionou práticas de reorganização institucional que vinham sendo tomadas com a criação de organizações eclesiais muito relevantes como o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), em 1955, e a Conferência Latino-Americana de Religiosos (CLAR), em 1959 – no caso do Brasil, foi criada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952. Todos esses organismos foram muito importantes para o aprofundamento das diretrizes do Concílio na Igreja latino-americana, com destaque para a discussão dos documentos e conclusões conciliares.

Outro grande marco foi a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada em Medellín (Colômbia), no ano de 1968, a qual leu as diretrizes do Concílio à luz da realidade latino-americana, chamando a atenção sobre a maioria esmagadora de pobres que habitava o continente e estava à margem dos direitos humanos e sociais, no contexto dos repressivos regimes militares e de uma sociedade altamente excludente e desigual. Nasceu daí a "opção preferencial pelos pobres", que passou a influenciar os rumos políticos de muitas instituições católicas do período, tornando-se o fio condutor da missão da Igreja na América Latina (Beozzo, 2008, pp. 1-21).

Transcorridos 11 anos, a III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, realizada em Puebla (México), reafirmou a "opção preferencial pelos pobres", mas discutiu

outros temas articulados à exclusão social, tais como o desafio de evangelizar os povos afro-americanos, indígenas e mestiços. Entretanto, Puebla foi tímida em relação aos povos negros e indígenas (Beozzo; Costa; Santo; Silva, 2009, pp. 359-361). Mesmo assim, a conferência de Puebla instalou "uma tensão interna às preocupações com a evangelização das coletividades portadoras de culturas distintas", embora, à época, carecesse de vocabulário e categorias adequadas para formular essa temática (Rufino, 2006, p. 255).

No Brasil, as diretrizes emanadas dessas conferências permearam os trabalhos sociopolíticos e missionários realizados sobretudo nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que constituíram uma nova metodologia para inserir a Igreja nos meios mais pobres. Vale destacar que esses espaços privilegiados de execução das diretrizes eclesiais, em especial a opção pelos pobres, eram ocupados majoritariamente por mulheres, tanto nas linhas de frente como nos bastidores. No tocante às religiosas, elas não somente se inseriram fisicamente nas comunidades de base, saindo dos casarões e indo morar nos bairros populares, como também exerceram um notável e quase invisível sacerdócio feminino nas sombras da eclesialidade. Nessa linha, este artigo analisa três congregações brasileiras, sendo duas do eixo Sul/Sudeste (Irmãzinhas da Imaculada Conceição e Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado) e uma do eixo Norte/Nordeste (Irmãs Missionárias Capuchinhas). O eixo Sul e Sudeste corresponde, respectivamente, aos estados de: Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul (região Sul); São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Minas Gerais (região Sudeste). O eixo Norte e Nordeste corresponde, respectivamente, aos estados de: Pará, Amazonas, Amapá, Acre, Rondônia, Roraima e Tocantins (região Norte); Maranhão, Alagoas, Bahia, Ceará, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Sergipe (região Nordeste).

Os dados que geraram este ensaio foram produzidos em pesquisas realizadas no Arquivo Histórico da Província Imaculada Conceição (PIC), a primeira província criada pela Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição (CIIC) em São Paulo[1]; biblioteca da Casa Geral das Irmãs Missionárias Capuchinhas, que está localizada em Fortaleza (CE); e, para o estudo da Congregação das Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado (CIMJC), foi utilizada a história das irmãs negras, escritas por elas mesmas e com abundantes depoimentos disseminados ao longo da obra (Beozzo *et al.*, citados). Observamos que um pano de fundo

[1] A Província Imaculada Conceição foi criada em 1957 e recentemente redimensionada e renomeada Província Nossa Senhora Aparecida. A documentação investigada no arquivo da antiga PIC reúne uma série de materiais, entre os quais se destacam as entrevistas que foram feitas pelas próprias historiadoras da província, datilografadas e reunidas em diversas caixas, que armazenam também extratos de diários das comunidades religiosas referentes aos anos de 1957-1987. Neste artigo, os materiais citados são intitulados e abreviados como HCPIC - Histórico das Comunidades da Província Imaculada Conceição, sendo identificadas a casa/fundação e a entrevista.

comum entre essas congregações é sua inusitada origem histórica: todas elas atenderam às demandas da sociedade brasileira na época em que foram fundadas; e todas agregaram mulheres em sua maioria oriundas da classe popular.

As primeiras Irmãzinhas da Imaculada Conceição (IIC) eram imigrantes italianas ou filhas de camponeses que lutaram muito para sobreviver e melhorar de vida nas pequenas propriedades de colonização no Sul do Brasil. A fundadora dessa congregação, madre Paulina, é uma figura típica de camponesa resiliente, que enfrentou todo tipo de obstáculo e preconceito por sua condição social e parca formação intelectual para criar uma congregação brasileira, em 1890, no sertão de Santa Catarina, se expandindo em seguida para São Paulo (Custódio, 2014, pp. 173-222). Admirável é que essa congregação iniciou seus trabalhos para atender às demandas sociais das pequenas colônias de imigrantes italianos e ainda hoje continua a centrar sua missão nos meios populares e a receber suas candidatas majoritariamente desses lugares.

As Irmãs Missionárias Capuchinhas (IMC) têm sua origem relacionada à missão indígena dos capuchinhos italianos nos estados do Maranhão e Pará, na virada dos séculos 19 e 20. As fundadoras da congregação eram leigas franciscanas do Ceará. Entre elas, uma era negra, fato surpreendente em um período de forte discriminação racial na Igreja e na sociedade brasileira. Elas iniciaram sua missão no Pará, em 1904, assumindo a gestão e magistério em escolas-internatos para meninas índias de duas colônias dirigidas pelos capuchinhos. A primeira expansão interestadual ocorreu em 1910 para o interior do Maranhão (Custódio, 2018, pp. 200-225). Na atualidade, elas mantêm muitas sucursais no Maranhão e a maioria de seu efetivo continua sendo proveniente dos estados do Norte e Nordeste.

As Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado (IMJC), surgidas em Campinas (SP), em 1928, são pioneiras, no Brasil, na iniciativa de receber mulheres negras, porém, as destinavam a compor a "classe das irmãs oblatas" (uma espécie de serviçais e prestadoras de serviços manuais e domésticos) junto com moças pardas e brancas que não eram escolarizadas, prática comum das congregações religiosas e abolida somente depois do Concílio. A questão é que na CIMJC essa prática gerou uma divisão de classe e raça que se estendeu até 1965, quando, na esteira do Concílio, a congregação optaria pela "unificação das classes de irmãs", extinguindo as oblatas e o tratamento diferenciado para as "irmãs coristas" (brancas) em detrimento das irmãs negras (Beozzo *et al*., 2009, pp. 275-339)[2]. Na atualidade, a Congregação das Irmãs

[2] A CIMJC chamava de "coristas" as irmãs que realizavam trabalhos de inteligência e apostolado, e que ocupavam cargos de direção, geralmente mulheres instruídas e brancas. E as irmãs oblatas eram aquelas que realizavam trabalhos internos e domésticos, geralmente mulheres com pouca instrução (no caso das brancas), pardas e negras independente do grau de instrução.

Missionárias de Jesus Crucificado reúne uma significativa parcela de mulheres negras. Vale comentar que, com a unificação das classes de irmãs e com toda a renovação trazida pelo Concílio, essa congregação sofreu uma cisão: o grupo mais alinhado com o Concílio continuou na Congregação das Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado (objeto deste artigo) e o grupo mais alinhado com o tradicionalismo e conservadorismo fundou o instituto das Missionárias do Coração de Jesus Crucificado.

LIBERTAÇÃO, INSERÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO

No âmbito interno e cotidiano das congregações analisadas, as inovações trazidas pelo Concílio implicaram no fim do silêncio rigoroso, das leituras comunitárias durante as refeições, dos relacionamentos interpessoais formais e distanciados entre elas e até mesmo com a família consanguínea, caindo por terra aquela mentalidade de preservar-se e fugir do mundo e das pessoas leigas, especialmente do sexo masculino.

Elas passaram a ter mais liberdade para sair de casa, inclusive sozinhas, para se relacionar com pessoas de fora de sua comunidade religiosa e com a própria família e, por incrível que pareça (no caso das irmãzinhas), puderam receber cartas livremente (antes do Concílio só podiam receber três ou quatro cartas por ano, no máximo). Diz uma delas que: "Começamos a frequentar a praia de vez em quando; foi concedida licença para termos férias de oito dias com os familiares." (HCPIC, fundação n. 4, fl. 21, entrevista 44)

As Irmãzinhas da Imaculada Conceição contam (e isso vale para todas) que houve mais naturalidade na vida do dia a dia com a simplificação do hábito religioso, eliminação da exigência de usar um único tipo de sapato e tantas outras coisas que podem ser compreendidas como a apropriação de um novo "habitus" isto é, um princípio de produção que pode ser observado do *opus operatum* ao *modus operandi*. Trata-se, portanto, de um sistema de disposições duráveis, estruturadas de acordo com o meio social dos sujeitos e predispostas a funcionar como um princípio gerador e estruturador das práticas e das representações (Bourdieu, 2017, pp. 162-166).

Sejam as irmãzinhas, sejam as capuchinhas, sejam as missionárias de Jesus Crucificado, vai se delineando entre elas uma nova compreensão do que seja ser religiosa – sobretudo – a partir de novas práticas pastorais e da inserção no meio dos pobres. De fato, o contato com as classes populares, o acesso a novas análises sociais, as contribuições trazidas pela teologia da libertação, o trabalho pastoral de tempo integral e remunerado, a mudança de

lugar social/geográfico, propiciaram transformações na visão de mundo e de Igreja dessas mulheres.

Sem dúvida, podemos afirmar que a investigação das três congregações permite vislumbrar que, no Brasil e em toda a América Latina, foram as religiosas inseridas que contribuíram com a recepção, consolidação e divulgação das orientações teológicas de linha libertadora emanadas especialmente da Conferência de Medellín. Desse modo, elas protagonizaram o debate político e a articulação das CEBs, que, por sua vez, apoiavam os movimentos sociais das décadas de 1970-1990, com ênfase para o Movimento dos Sem Terra (MST) e/ou Comissão Pastoral da Terra (CPT).

> Todo o trabalho das irmãs era feito segundo a linha da pastoral da Diocese de São Mateus [Espírito Santo – região Sudeste], onde estávamos engajadas. Esta visava evangelizar todos os paroquianos, levando-os à conscientização sociopolítica, num compromisso de transformação das estruturas. (HCPIC, fundação n. 206, fl. 3 (verso), entrevista 3)
>
> Lutávamos pela abertura e conscientização do povo para o sociopolítico. Lutávamos para que o povo unisse a fé à vida. Foram feitas várias caminhadas e romarias da terra com grande participação de todos. (HCPIC, fundação n. 242, fls. 10 (verso) e 11, entrevista 7)

No caso da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, a meta era priorizar o meio rural e a periferia de grandes centros urbanos, atingindo favelados, operários e marginalizados. Curiosamente, os princípios utópicos eram testemunhar a pobreza na fachada das casas, móveis, vestuário e viagens, auxiliar as famílias pobres das próprias freiras e compartilhar com os pobres os bens da Congregação (HCPIC, Livro de Relatórios, 1979, p. 21). Evidentemente que tratava-se mais de uma perspectiva utópica do que propriamente uma reforma imobiliária ou de qualquer outra natureza, embora os casarões tenham sido trocados por moradias mais modestas como mostram as Fotos 1 e 2, que focalizam o hall de entrada e a capela das irmãs na antiga casa inserida de Embu das Artes (SP), criada em 1988 e extinta em 1994.

Fotos da autora.

No caso da Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas, conforme se constatou em pesquisa anterior, em meio aos apelos eclesiológicos do Concílio e da Conferência de Medellín,

> Foi realizado novo Capítulo Geral (1971), o qual determinou mudanças mais efetivas: permissão para o uso facultativo do traje civil a fim de aproximar mais as religiosas do povo e evitar distanciamentos e distinções; liberdade para residirem em casas comuns, isto é, fora das instituições de trabalho (antes disso elas residiam, por exemplo, em apartamentos ou casas anexos a hospitais e escolas); setorização das atividades missionárias; e autorização para iniciarem a experiência de viver em "pequenas fraternidades" (casas/comunidades de freiras) inseridas em bairros e periferias. (Custódio, 2017, pp. 189-190)

No caso das irmãs negras da Congregação de Jesus Crucificado, elas também se apropriaram das diretrizes eclesiais para seus próprios processos emancipatórios, pois além de lutarem pelo fim da divisão de classe e raça na congregação, criaram uma instância de discussão da negritude e engajaram-se no Movimento Negro, na esteira da Igreja Católica no Brasil que, ao se preparar para a conferência de Puebla, fez uma revisão histórica da evangelização dos negros e indígenas.

Um dos resultados dessa revisão foi a organização de negros e negras dentro da Igreja, a partir de 1981, autodenominados "Grupo de União e Consciência Negra", mas nomeados "Pastoral dos Negros". Irmã Maria Raimunda R. Costa (MJC) participou desde a primeira hora desse movimento, atuou na primeira coordenação da Pastoral dos Negros da Conferência Nacional de Bispos do Brasil – CNBB (1998-2002) e foi uma das idealizadoras dos "encontros nacionais de irmãs negras" da CIMJC. Os relatórios desses encontros evidenciam um crescente despertar para a relevância da afirmação da identidade negra das IMJC e consolidação da igualdade entre irmãs negras e brancas (Beozzo *et al.*, 2009, pp. 359-494).

Notável é que o engajamento social e pastoral representou para as irmãs negras uma ocasião de reapropriação do sentido e significado de serem missionárias, ideal que as motivara para ingressar em uma congregação religiosa, mas que fora frustrado pelo sistema discriminatório ao qual foram submetidas. Já as irmãs negras que, após a abolição da classe de oblatas, permaneceram em "casas grandes", pensionatos, colégios, asilos, seminários, hospitais, orfanatos – "instituições totais" nos termos de Goffman (2017)[3] – não tiveram a mesma experiência das irmãs negras inseridas nos meios populares.

[3] As "instituições totais" são estabelecimentos sociais em que um grupo de indivíduos sem vínculos de parentesco reside, trabalha e pratica um série de atividades lúdicas, religiosas e outras sob uma única autoridade e regulamento. Goffman (2017, p. 17) classifica as instituições totais em cinco agrupamentos, entre os quais as instituições religiosas (abadias, mosteiros, conventos e outros claustros). Tratam-se de "estabelecimentos destinados a servir de refúgio do mundo, embora muitas vezes sirvam também como locais de instrução".

> Muitas *ex-oblatas* contam que esse período de transição representou uma sobrecarga de trabalho, pois acrescentaram ao trabalho doméstico, que já faziam, o tempo para o estudo e para a pastoral, sem que fossem muitas vezes aliviadas nos horários ou nas tarefas rotineiras. Outras se queixaram de que nas casas maiores era difícil que as *missionárias coristas* assumissem para valer o trabalho da casa, dividindo com as ex-oblatas o pesado fardo da limpeza, cozinha, lavanderia, portaria etc. (Beozzo *et al.*, 2009, p. 348, grifos nossos)

De qualquer forma, como afirma um testemunho sobre o engajamento social das irmãs negras,

> [...] elas fizeram opção pelos pobres brasileiros e especialmente pelos (as) negros (as) deste país, organizando encontro, inserindo na sociedade, resgatando suas histórias. Com esses movimentos, muitas mulheres, homens, jovens e crianças resgataram sua autoestima, reconstruíram seus potenciais e reaprenderam a primarem pela *vida*. (Beozzo *et al.*, 2009, p. 223, grifos dos autores)

Em outras palavras, a vida religiosa inserida negra representou um ganho também para o povo negro: "Havia muitos negros que diziam: _ Agora estamos com as nossas. Eles se sentiam em casa conosco" (Beozzo *et al.*, 2009, p. 186).

Em termos institucionais, as congregações femininas brasileiras expandiram notavelmente seus trabalhos nos meios populares. Entre as décadas de 1960 e 1980, a província paulista da Congregação das Irmãzinhas da Imculada Conceição, por exemplo, fundou nove comunidades inseridas em meios populares, respectivamente oito no Sudeste do Brasil e uma em Vallenar, no Chile. Somando todas as províncias da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, verifica-se que no mesmo período foram fundadas 25 comunidades inseridas em meios populares: 19 no Brasil, duas na Argentina, duas na Nicarágua, uma no Chile e uma no Chade (Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1990, pp. 249-399).

Por sua vez, a congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas, ao tratar da sua "expansão missionária", cita a fundação de casas de inserção popular chamadas de "pequena

fraternidade". Entre 1972 a 1982 foram fundadas 11 "pequenas fraternidades", todas no Nordeste do Brasil: seis no Maranhão, três no Ceará, uma em Alagoas e uma na Paraíba (Castilho, 2004, pp. 164 e 172)[4].

Quadro 1 – Abertura De Comunidades Inseridas Em Meios Populares (CIIC e CIMC)

Período	Congregação	Quantidade	Países
1965-1989	Irmãzinhas da Imaculada Conceição	25	Argentina, Brasil, Chade, Chile e Nicarágua
1972-1982	Irmãs Missionárias Capuchinhas	11	Brasil

Fonte: Elaborado pela autora com base em: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição (1990, pp. 249-399); Castilho (2004, pp. 164 e 172).

Observamos que a província paulista da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição concentrou sua inserção em estados do Sudeste brasileiro e somente na década de 1990 atingiu o Norte do país, se estabelecendo nos estados de Roraima e Amazonas. Podemos conjecturar que essa província (oriunda de uma congregação fundada por italianas e imigrantes) percorreu a mesma rota de congregações estrangeiras no Brasil. Conforme o mapeamento elaborado pelo Grupo Focus/Fe-Unicamp (2019), ao longo do século 20 houve uma circulação de freiras de congregações estrangeiras do Sul/Sudeste para o Norte/Nordeste, em uma clara prioridade pelos centros mais populosos, urbanizados e desenvolvidos em sua fase de instalação no Brasil, seguida de uma expansão missionária tardia para os lugares mais distantes do eixo político, econômico, cultural e religioso.

Ao contrário, as capuchinhas, genuinamente brasileiras, fizeram do Norte/Nordeste seu eixo de articulação, expandindo-se sobretudo para os estados nordestinos, com ênfase para Maranhão e Ceará que até hoje abrigam uma série de sucursais importantes para a manutenção financeira da congregação e recrutamento de mão de obra religiosa. As capuchinhas demonstram assim uma plena identificação de seu empreendimento com a origem étnica e social de suas congregadas.

[4] Vale destacar que não foi possível levantar os dados da Congregação de Jesus Crucificado, mas pelos depoimentos das irmãs negras sabe-se que "comunidades missionárias" (assim chamadas por elas) existiram em quase todos os estados brasileiros e na América Latina. Além disso, o site oficial da congregação (Congregação das Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado, 2019) cita como marco histórico a comunidade inserida de Nísia Floresta (RN), a primeira "paróquia sem padre" assumida pelas missionárias.

Porém, essa congregação, circunscrita ao Norte e Nordeste brasileiros, demorou mais para se internacionalizar e até hoje é tímida nesse aspecto. As primeiras iniciativas surgiram em 1992, quando uma capuchinha foi enviada a Moçambique para participar de um projeto intercongregacional que, em 1994, passou a ser um projeto capuchinho. Nessa iniciação à circulação internacional, as capuchinhas foram auxiliadas justamente pelas Irmãzinhas da Imaculada Conceição e Missionárias de Jesus Crucificado, demonstrando a articulação política existente entre congregações femininas brasileiras de estilo missionário e popular (Castilho, 2004, pp. 218-219).

Na atualidade, as três congregações brasileiras mantêm casas/comunidades inseridas na América Latina e na África, sendo que a Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição preserva a casa paterna de sua fundadora, na cidade de Vigolo Vattaro (Itália); e a Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas mantém comunidade em Assis (Itália), lugar simbólico relevante para sua espiritualidade de origem franciscana.

Quadro 2 – Internacionalização Das Congregações Brasileiras

Congregação	América Latina	África
Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado	Bolívia, Chile, Equador, Nicarágua, Paraguai, Uruguai	Angola, Moçambique, Quênia
Irmãzinhas da Imaculada Conceição	Argentina, Bolívia, Chile, El Salvador, Guatemala, Nicarágua, Peru	Camarões, Chade Moçambique
Irmãs Capuchinhas	Equador	Moçambique

Fonte: Elaborado pela autora com base em: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição (2019); Congregação das Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado (2019); Associação das Irmãs Missionárias Capuchinhas (2019).

Ao que indica o Quadro 2, a geografia da internacionalização das congregações brasileiras mostra que elas elegeram a América Latina e a África como principal campo de "missão *ad gentes*" (assim chamado na Igreja) e de engajamento social. Provavelmente, reeditam a opção pelos pobres, mas abraçam também os novos apelos da "teologia da inculturação", um conceito de múltiplas interpretações e usos distintos.

> [A] definição do que seja a teologia da inculturação […] traz uma ampla margem para a manipulação teórica, pois constrói o seu argumento sobre conceitos e noções cujas interpretações e usos são distintos. O que, em nosso entender, permite que setores eclesiais de orientações doutrinárias tão diversas

> façam uso do mesmo instrumental, sem que tenham de sacrificar os seus modelos de Igreja e ação pastoral. (Rufino, 2010, p. 271)

No caso das congregações femininas brasileiras, as práticas de inculturação parecem significar um compromisso com a libertação dos povos na mesma acepção de Medellín, conforme atestam os sites consultados.

OBSERVAÇÕES FINAIS

Os apontamentos deste ensaio estão inscritos na compreensão de que é relevante explorar os bastidores dos processos de renovação da vida religiosa feminina no Brasil, os quais estão imbricados com opções sociopolíticas importantes para se pensar, de um lado, a apropriação da liberdade consentida pela Igreja e reproduzida pelas congregações; de outro lado, a emancipação da mulher religiosa que se apropriou das diretrizes conciliares extrapolando o suposto consentimento de sua liberdade de ser/estar/agir na Igreja e na sociedade.

Sabemos que outra forma de emancipação feminina ocorrida foi a evasão de freiras, por sinal muito forte nas décadas de 1960-1970, que pode ser interpretada nos termos de Michel de Certeau (2010, pp. 23-35): migração da adesão a um tipo de instituição por causa de uma exigência da consciência, da justiça ou da verdade. Trata-se então de uma "revolução do crível", responsável pelo deslocamento da adesão congregacional. Todavia, essa evasão serviu para as congregações repensarem sua organização institucional, as relações sociais nesses espaços e as opções missionárias, ou seja, a vida religiosa feminina sobreviveu a esse impacto, sendo que as três congregações em foco reagiram revisando suas práticas e conferindo maior autonomia a suas congregadas no período observado.

Em meio a esses processos e na esteira de Medellín, as congregações femininas brasileiras adotaram práticas missionárias e engajamentos sociais que se voltaram para as categorias minoritárias: povo sem-terra e sem-teto, camponeses, operários, crianças de rua, negros, mulheres, latino-americanos e africanos revendo também a metodologia de trabalho, em especial, com os povos originários, a qual passou a ser vinculada ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972, no bojo das preocupações da Igreja do Brasil com a luta na Amazônia contra o latifúndio e a marginalização social a que estava submetida sobretudo a população indígena (Beozzo *et al.*, 2009, p. 364); luta que parece não ter fim com os novos problemas político-amazônicos do Brasil atual, entre os quais destacam-se as propostas do

governo de promover a mineração e expansão do agronegócio em terras indígenas, além da paralisação das demarcações de territórios.

Sem sombra de dúvida, essa luta conta muito com o "sacerdócio" das religiosas, ainda invisível para a Igreja oficial. Apesar de todas as conquistas desde o Concílio e dos esforços de materialização da opção pelos pobres por meio da inserção em meios populares em toda a América Latina e em outras regiões como a África, ocorre o que já é sabido em todo o mundo: oficialmente, as religiosas permanecem no mesmo "não lugar" apontado por Certeau (2009, pp. 93-94) das pessoas comuns em relação à hierarquia de poder nas sociedades. Trata-se de uma condição de não poder na estrutura católica, pois as religiosas continuam a não protagonizar a produção teológica e nem manipular o sagrado oficial (Perrot, 2008, pp. 83-107; Fernandes, 2005, pp. 425-436), embora protagonizem a diaconia, a pregação e a solidariedade no cotidiano pastoral e missionário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Associação das Irmãs Missionárias Capuchinhas. (2019). Disponível em: http://www.irmasmissionariascapuchinhas.org.br. Acesso em: 12/11/2019.

Beozzo, J. O. (1998). Medellín: inspiração e raízes. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, (232), 1-21.

Beozzo, J. O.; Silva, G. F. da; Santo, M. F. do E.; Costa, M. R. R. (2009). *Tecendo memórias, gestando futuro: história das irmãs negras e indígenas missionárias de Jesus Crucificado (MJC)*. Paulinas.

Bourdieu, P. (2017). *A distinção: crítica social do julgamento.* Zouk.

Castilho, U. M. (2004). *Uma história de amor (feita de luzes e sombras): 1904-2004*. Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas.

Certeau, M. de. (2010). *A cultura no plural.* Papirus.

Certeau, M. de. (2009). *A invenção do cotidiano*. Vozes.

Congregação das Irmãs de Jesus Crucificado. (2020). Facebook. Disponível em: https://www.facebook.com/Congregação-das-Irmas-de-Jesus-Crucificado-Missionarias-Franciscanas-324196667760368/. Acesso em: 06/04/2020.

Congregação das Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado. (2019). *Onde estamos.* Disponível em: http://www.mjc.org.br/site-ptbr/onde-estamos. Acesso em: 12/11/2019.

Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. (1990). *Coletânea histórica da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição*. Casa Geral.

Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. (2019). *Onde estamos.* Disponível em: http://www.ciic.org.br/onde-estamos. Acesso em: 12/11/2019.

Custódio, M. A. C. (2014). *A invenção do cotidiano feminino: formação e trajetória de uma congregação católica (1880-1903)*. Annablume/Fapesp.

Custódio, M. A. C. (2017). O papel da Congregação das Capuchinhas na formação de classes médias e elites regionais. *Pro-posições*, Campinas, *28* (3), 69-203. DOI: 10.1590/p-p.2017.v 28.i3.

Custódio, M. A. C. (2018). Fundação da Congregação das Irmãs Missionárias Capuchinhas: entre as tensões e as contradições da missão indígena no Maranhão. Em Santirocchi, I. D.; Ferreira, M. M. G.; Neris, W. S. (Org.). *Religiões e religiosidades no Brasil: história, historiografia e ensino* (pp. 200-225). Editora UEMA.

Fernandes, S. R. A. (2005). A não-ordenação feminina: delimitando as assimetrias de gênero na Igreja Católica a partir de rapazes e moças vocacionados/as. *Estudos Feministas*, Florianópolis, *13* (2): 256, 425-436. DOI: 10.1590/S0104-026X2005000200016

Focus/Fe-Unicamp. (2019). *Banco de dad*os. Disponível em: http://www.focus.fe.unicamp.br. Acesso em: 07/08/2019.

Goffman, E. (2017). *Manicômios, prisões e conventos*. Perspectiva.

Histórico das comunidades da Província Imaculada Conceição (1957-1987). São Paulo: Arquivo Histórico da Província Imaculada Conceição.

Perrot, M. (2008). A alma. In: *Minha história das mulheres* (pp. 83-107). Contexto.

Rufino, M. P. (2006). O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação. Em Montero, P. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural* (pp. 235-275). Globo.

La inserción territorial como opción congregacional: antecedentes y primeras creaciones de la Sociedad del Sagrado Corazón

Mary Kubli
Archivo RSCJ / ARU

Darío Pulfer
CEDINPE / UNSAM

Introducción

La Sociedad del Sagrado Corazón (RSCJ) nace en Francia el año 1800. A América llegan las primeras religiosas en 1818. En la segunda mitad del siglo XIX se expande en diversos países (Luiriard, 2000). En Argentina la instalación se produce hacía 1878 y a inicios del siglo XX ya cuentan con dos grandes fundaciones en la ciudad de Buenos Aires: Callao y Almagro. Son instituciones conventos-colegios femeninos que llevaban asociadas escuelas gratuitas de atención a poblaciones cercanas. En los años treinta se suma una obra en la localidad de Castelar, en la provincia de Buenos Aires, donde se instala el noviciado, se constituye una comunidad y se abre una escuela para la zona. A fines de la década del cincuenta realizan una nueva fundación en Córdoba con la misma intencionalidad: colegio tradicional de niñas y escuela gratuita. Desde 1956 promueven las primeras obras apostólicas en zonas periféricas, desarrolladas por laicas colaboradoras en la atención a sectores populares en Villa Jardín en el Gran Buenos Aires y luego en la zona de la colina en Córdoba (Rosa Rivarola, 1991).

Esa era la estructura en el momento del Concilio Vaticano II (*Perfectae Caritatis*, 1965) que tiene un impacto inmediato en la organización y proyección de la Sociedad del Sagrado Corazón. Ello supone, además de los importantes giros teológico-pastorales, el fin de la clausura, la eliminación de la diferencia de clases al interior de la Sociedad, el cierre de colegios emblemáticos asociados a la atención a los sectores altos (Callao y Córdoba), la creación de pequeñas comunidades y la salida a las barriadas populares.

La Sociedad del Sagrado Corazón celebró tres Capítulos Generales[1] vinculados a este proceso, en los años 1964, 1967 y 1970, que marcaron esta renovación de la vida religiosa (Tamayo, 2008). La importancia de ese movimiento debe ser medido en relación al nivel de centralización que por entonces configuraba a la Congregación (Williams, 1981).

Los cambios habilitaron los procesos de descentralización de las provincias. Las provinciales reemplazan a las antiguas vicarias nombradas por la superiora general sin intervención de las comunidades locales. La regionalización se verá vigorizada por la celebración de la Conferencia de Medellín, el despliegue de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (CLAR) con sus reuniones y textos de adaptación del Vaticano II (CLAR, 1967) y el desarrollo de encuentros de provinciales de la región (Documentos reuniones regionales, ARCHIVO-PROVINCIA ARGENTINA-URUGUAY-ARU).

A nivel local, los efectos del Concilio y de los Capítulos de 1964 y 1967 se hicieron sentir en el proceso de "mentalización" de Semana Santa de 1968 (Documentos Semana Santa 1968, ARCH-ARU) y en dos momentos de un mismo Capítulo Provincial (agosto de 1968 y enero de 1969) que tomó decisiones centrales para la vida de la Congregación (Documentos Capítulo 1968, ARCH-ARU).

Así se crearon las primeras pequeñas comunidades en el interior (Córdoba-Villa Siburu y Santa Fe-Reconquista) y en el Gran Buenos Aires (Villa Jardín-Lanús) de la Congregación del Sagrado Corazón (Documentos Capítulo 1968, ARCH-ARU). Esa primera oleada fue seguida de otras fundaciones hacia 1972: Cipolletti, Famatina e Ituzaingó. Y a esta siguió la creación de Barrio Mitre, Porteñito, Mosconi, Villa Alberdi y Malanzán en 1974.

Ello significó una nueva estrategia de expansión congregacional, otro modo de vinculación y trabajo pastoral, una nueva relación social y un giro subjetivo fundamental en quienes eran protagonistas de ese proceso de renovación de la vida religiosa en un nuevo contexto y en una "nueva" Iglesia (Carbonell, 2010). Este proceso reconoce antecedentes en distintos niveles de la vida congregacional, no es abrupto, tiene una maduración, una construcción colectiva de sentido, diversas fundamentaciones y una simbolización que intentaremos reconstruir en esta comunicación.

[1] Capítulos Generales se entienden como: el Cuerpo legislativo que representa a todos los miembros de la Sociedad del Sagrado Corazón y asegura su unión en un mismo espíritu y una misma finalidad apostólica adaptada al mundo de hoy (Sociedad del Sagrado Corazón, Capítulo General, 1970, p. 40).

En lo que sigue presentamos antecedentes, las decisiones de los Capítulos generales, la apropiación de las mismas en el ámbito local, una relación sucinta en términos comparativos con otros países de América Latina para contextualizar el proceso y el detalle de las creaciones de nuevas comunidades en un ciclo que se estabiliza hacia mediados de la década del setenta, haciéndolo coincidir con el Golpe Militar de 1976, que implica un corte, tanto en la historia nacional como en el proceso de renovación conciliar en el ámbito institucional de la Iglesia Católica y con repercusiones al interior de la Sociedad del Sagrado Corazón.

ALGUNAS PREGUNTAS

Las preguntas que guiaron nuestra indagación fueron: ¿Cómo se adoptaron esas determinaciones? ¿Qué incidencias tuvieron los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II, Medellín y San Miguel? ¿Qué influencia tuvieron los Capítulos del año 1964 y el Capítulo especial de1967 en la Congregación? ¿Cuáles fueron las actitudes tomadas para con las obras y espacios de trabajo educativo y pastoral tradicionales? ¿Cuáles fueron las motivaciones para crear nuevas comunidades? ¿Qué características tuvieron? ¿Qué elementos definieron su localización y radicación? ¿Qué actividades pastorales desarrollaron en las nuevas zonas? ¿Cómo se produjo el tránsito de la "clausura" al "mundo"? ¿Quiénes se ofrecieron de voluntarias? ¿Cuál era su origen geográfico y social? ¿Cuál era su preparación previa? ¿A qué opciones congregacionales y personales obedecían? ¿Quiénes resistieron los cambios? ¿Qué efectos generaron estas determinaciones en los sectores sociales con los que desde décadas se vinculaba la Congregación? ¿A qué estrategia obedece la "salida" al interior y al Gran Buenos Aires? ¿Cómo se produjo ese proceso en otros países de América Latina? ¿Se dieron procesos de diálogo y convergencia entre las Provincias religiosas en el continente?

ANTECEDENTES

El movimiento de creación de comunidades pequeñas vinculadas a territorios periféricos obedece a una serie de antecedentes que podemos dividir, a los efectos explicativos, en dos vertientes: unos de media duración y otros de carácter inmediato. Entre los primeros tenemos la creación de escuelas gratuitas por parte de la Congregación, la acogida y vinculación con los círculos de obreros católicos en Callao, las campañas de alimentos y ropa de las Hijas de

María con las despensas en los colegios. Estas líneas toman un impulso nuevo con la visita del año 1955 de la Superiora General de la Congregación Marie Thérèse de Lescure, quien impulsa a las religiosas a trabajar en medios populares.

Por mandato congregacional cada obra debía estar acompañada de una escuela gratuita. En Callao esa creación fue simultánea con la instalación del colegio ofreciéndose el servicio sobre la calle Arenales. En Almagro la creación fue posterior, en el año 1902, obedeciendo a una visita y recomendación de la M. Stuart por delegación de la Superiora General Mabel Digby. De forma inmediata el número de alumnos en la escuela del barrio ascendía a más de 200, siendo superior al del colegio. En Castelar las primeras acciones están orientadas a la preparación de mujeres en tareas de costura. Esa proyección se refleja en Córdoba, en la que en el año 1959 se realiza una instalación provisoria en la calle Yrigoyen, mientras comienza la construcción de una obra monumental. Unida a esta obra se construye una escuela gratuita para los chicos "de la colina" (*Diario de Córdoba*, ARCH ARU-RSCJ).

En la visita de la Madre Marie Thérèse de Lescure se realiza un envío a las Hijas de María a nuevas obras apostólicas "poniendo el cuerpo" (*Vie de las Trés Revérende Mére Marie Thérèse de Lescure*, 1961, p. 228). De manera inmediata, en el año 1956, ese "brazo laico" de la Congregación pide consejo por un lado a las Hermanitas de Foucauld y al padre jesuita Balista, quien las orienta hacia la zona de Villa Jardín (Hijas de María, 1957). Comienzan con acciones de apoyo educacional y se extienden progresivamente a tareas sanitarias y organizativas barriales, para culminar con el establecimiento de una escuela primaria y servicios de educación de adultos (*Diario Villa Jardín*, ARCH-ARU). En la década del sesenta, en Córdoba, junto a la escuela gratuita comienzan las tareas de la "obra social", para lo que cuentan con la colaboración de la "liga de madres" y alumnas de los cursos avanzados, ya que no tenían aún egresadas (*Diario Córdoba*, ARCH-ARU). Participan, también, antiguas alumnas de Buenos Aires.

Entre los antecedentes inmediatos contamos con los que venían desplegándose en la congregación y los derivados del Vaticano II, la Conferencia de Medellín y la de San Miguel.

A nivel global, mundial, la Congregación está atravesada por tres Capítulos. En 1964 se suprime la clausura y se propone la "penetración en los medios populares" (De Valon, 1964, 1965; Luiriard, 1999). En el Capítulo especial de 1967 la renovación se acelera "ad experimentum", proponiendo una serie de cambios, entre los cuales se encuentra la creación de pequeñas comunidades, a la vez que se celebra el abandono de las obras de carácter céntrico y elitista. Acompañan esas reflexiones del Padre Arrupe y los teólogos Teillhard de

Chardin y Karl iimunnRahner, entre otros. El Capítulo de 1970 reafirma los cambios y define opciones de gran calado.

Estos cambios van ligados a los de la Iglesia institucional con el Concilio Vaticano II. Las nuevas modalidades de diálogo con el mundo, la reformulación de las concepciones eclesiológicas, el replanteo de la vida religiosa, con el decreto *Perfectae caritatis*, implican una revisión de las prácticas y de las opciones congregacionales. La superiora general de la Sociedad del Sagrado Corazón, Sabine de Valon, como presidente de la Unión Internacional de Religiosas, es elegida para actuar de auditora en el desarrollo del Concilio, lo que le otorga un lugar de privilegio para seguir las deliberaciones y estar al tanto de las orientaciones que están en elaboración. Eso hace que en el Capítulo de 1964 se habilite el fin de la clausura, antes que ello haya sido decidido por completo.

En Argentina la Conferencia Episcopal Argentina crea la COEPAL (Farrell, 1976) para analizar las implicancias del Concilio en el país, con una integración plural de obispos, teólogos, religiosos y religiosas y laicos entre los cuales estaba la Provincial del Sagrado Corazón, Esther Sastre. Esa ubicación le ofrece un conocimiento y una proximidad inmejorable para los temas en discusión. La Comisión funciona en el espacio del Colegio de Almagro. Entre los obispos se encuentra Monseñor Angelelli, quien visualiza los cambios que se producen en las congregaciones (Angelelli, 2019, p. 25). Esa comisión prepara la participación de la CEA en Medellín y en esa instancia participan algunos de sus peritos, como Lucio Gera (Gera, 2007). Tanto Gera, como Rafael Tello, Gerardo Farrell y otros sacerdotes jesuitas guardan una estrecha relación con las RSCJ: ofician, en muchos casos, de animadores de encuentros o consejeros.

El paso siguiente se vincula con el *Documento de San Miguel*, aplicación al país del Vaticano II y Medellín, para el que la COEPAL tiene encargados algunos capítulos. Los ejes de trabajo vinculados a la religiosidad popular y la vida entre los pobres aparecen allí y se constituyen en horizontes congregacionales. En ese marco hay que colocar el Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo y el inicio a nivel local de las actividades del MSTM, con quienes tenían conocimiento y relaciones personales desde la Congregación. Al mismo tiempo se iban produciendo cambios en otras congregaciones religiosas femeninas con las que estaban conectadas (Auxiliares parroquiales, Divino Maestro) así como con los "primos hermanos" jesuitas, con los que interactúan a nivel del pensamiento y la orientación, y más tarde en algunos territorios.

A nivel local de la Congregación se producen una serie de cambios notables. Se designa a la primera provincial argentina. Para la Semana Santa de 1968 convocan a un

encuentro de la totalidad de las RSCJ de la Provincia. Más de 160 religiosas se reúnen en Almagro para el proceso de "mentalización", una categoría derivada del *Documento de San Miguel*, haciendo eje en la "vida religiosa, hoy". Se comparten las decisiones del Capítulo de 1967. Se cimentan las bases de la reflexión sobre las nuevas comunidades y sus características. Comienza la reorganización de las casas. Al interior de las grandes estructuras se configuran comunidades más "acogedoras" y "pequeñas", "simples", "de oración".

En agosto tiene lugar el Capítulo Provincial con la elección de delegadas (otra novedad), que participan junto a las superioras de comunidad y el equipo de gobierno. A través de intervenciones externas (O'Farrell habla de la autoridad en las comunidades) y la preparación temática por parte de RSCJ, se consideran los elementos fundamentales de la renovación religiosa posconciliar.

Se esboza la planificación 1969. Se crean nuevas comunidades en Villa Siburu-Córdoba, Villa Jardín-Buenos Aires y Reconquista-Santa Fe. Se decide cerrar el Colegio de Callao, lo que implica un arduo proceso de trabajo con las RSCJ involucradas y con las familias. Esa misma medida se proyecta para Córdoba. Esas determinaciones ponen en cuestión o abren el interrogante sobre la continuidad de las obras de Almagro y Castelar.

Sobre esas huellas se realizarán las creaciones de comunidades de inserción. La "salida" de Buenos Aires hacia el interior del país será la primera denominación del proceso. Se vincula con la idea de pobreza aplicada a la vida religiosa. Luego comenzará un desplazamiento semántico hacia la vida con los pobres, que se transformará luego en "vida entre los pobres". En un paso más será "opción con" (aparece en una recomendación del grupo de "pensamiento" en 1971) convertida, bastante más tarde, en la más permanente "opción por los pobres".

Esa "salida" generó tensión interna, claramente percibida por los actores. Por un lado, se encontraban quienes no estaban dispuestas a "salir" y se quedaron en las pequeñas comunidades urbanas o ligadas a los colegios, aunque sin mostrar resistencia a que otras lo hicieran. Otras buscaban conservar posiciones de mando en el ámbito de los colegios y se opusieron con variados argumentos a la "salida": el privilegio dado por la provincial a esas comunidades, que su trabajo no era considerado del mismo modo o que sentían una descalificación. Por último, quienes no estaban en desacuerdo con la "salida" pero cuestionaban la "forma". Otras desavenencias fueron las que llevaron al "abandono" de la congregación por variados motivos (conservatismo, cuestiones de orden económico, opción personal ligada a lo vocacional o radicalismo "evangélico") que afectó cerca de un 25% del personal religioso de la Provincia.

LA CREACIÓN DE COMUNIDADES

En 1969 comienza el proceso por el cual se constituirán comunidades en el "interior" y en el Gran Buenos Aires. La elección de Córdoba y Gran Buenos Aires responde a un patrón de proximidad. Ya había trabajo y formas de cercanía con las obras. Reconquista constituye una novedad. Responde a una conversación con el obispo Iriarte, que integraba la COEPAL y en cuya diócesis se habían realizado encuentros regionales de esa comisión. Unido a ello, la provincial Esther Sastre, en un retiro del año 1968 celebrado en La Montonera, había conocido a Silvia Stenghel, laica que colaboraba en Reconquista. En el seno de la Congregación se había decidido que el producido de la venta de Callao, en un gesto "profético", fuera dado para constituir una asociación laical, Fundapaz, de promoción humana en la "cuña boscosa".

En base a sus antecedentes la Congregación recibe variados pedidos para radicar comunidades. Eligen instalar grupos en Cipolletti, Famatina e Ituzaingó en el año 1972. Esa expansión sigue con pedidos del obispo Scozzina de Formosa y una instalación en Porteñito en 1974; otra del Obispo de Orán para realizar una obra entre los matacos en Mosconi y una comunidad adicional en la Diócesis de Morón, en Barrio Mitre concertada con Mons. Raspanti. Por la relación con Mons. Angelelli, luego de un conflicto con la Arquidiócesis de Córdoba por la que se retira la comunidad de Alto Alberdi, se decide trasladar el noviciado y constituir una nueva comunidad en Malanzán.

Este crecimiento se liga al proceso sociopolítico de activación popular de los primeros años setenta y al proceso de politización de la vida misma de las zonas y barrios en las que desenvuelven.

En la Sociedad del Sagrado Corazón a nivel internacional estos movimientos no resultan excepcionales. Es interesante contrastar el movimiento realizado en la Argentina con otros casos a nivel internacional y regional. En el primer nivel hay las grandes obras que son cerradas, cedidas o temporariamente dejadas. Se produce en países como Francia y España de fuerte influencia sobre la Provincia (Williams, 1981). En cuanto a los procesos en otros países latinoamericanos podemos mencionar el caso de Chile (Riesco, 1993), en el que se cierra La Maestranza (principal estructura convento-colegio) y se abren más de veinticinco comunidades en el territorio. En el caso de Perú (Villanueva Diaz, 2000), se da con el Sophianum, abriendo comunidades en el interior. En Brasil (Da Cunha, 1993), se da con el Colegio de Río de Janeiro, orientándose a la apertura de comunidades en sectores populares. En Uruguay cierra el colegio de Carrasco y luego el de 8 de Octubre, y se abren las

comunidades de Durazno y Paso Carrasco, primero, y luego Constitución. Estos movimientos acompasados forman parte de un proceso que se da en dos momentos sucesivos. En un primer momento con el impacto de las medidas de nivel congregacional global que ejercen un alto impacto sobre las provincias por los niveles de centralización preexistentes. En un segundo momento por los procesos de descentralización que dotan de autonomía a las provincias por un lado y provocan por otro, una búsqueda de la identidad de la región como efecto de Medellín, con la celebración de una serie de reuniones de provinciales latinoamericanas (Perú 1969, Colombia 1971, Chile 1974).

TRANSFORMACIONES Y PROCESOS

Las "fundadoras" son voluntarias. Aparece la connotación de "aventura" para algunas. Para otras es la soñada "misión" de la infancia y juventud, muchas veces estimulada por los relatos de sacerdotes que habían realizado acciones evangelizadoras en lugares remotos (Asia o África). En un primer momento la motivación social o política no se manifiesta, al menos en los registros escritos, de manera clara y precisa.

Las RSCJ que se ofrecen están en la "mitad de la vida". Muchas de ellas orillan o sobrepasan los 50 años. La mayoría "ha visto a Abraham"[2]. Además del tiempo transcurrido en la clausura debe considerarse lo que significaban esas edades para esos tiempos.

Se produce un cambio de hábitat. De una zona urbana, céntrica, aisladas de la vida contemporánea, a viajar en micro, camionetas o carretas hacia zonas desconocidas. A estar protegidas por el conocimiento del grupo de pertenencia a esperar que las vengan a buscar en lugares ignotos para guiarlas a casas de familias con habitaciones compartidas.

Cambios en la relación social. Del trato con familias de clase alta o media acomodada de ambiente letrado a sectores populares de provincia. Lentos procesos de acomodamiento. Sorpresa ante términos, muletillas, refranes. Pavor ante los silencios y los tiempos de la gente del interior. Comentarios ante ritos, rutinas y modos de la religiosidad popular. En los primeros momentos distancia e indignación ante situaciones "morales" o ante las prácticas de consumo excesivo de alcohol. Aproximación y solidaridad con trabajadores ante situaciones de injusticia "descubiertas" a tientas.

Entrelazamiento con los procesos políticos. El desarrollo de la fase expansiva de creación de las comunidades además de coincidir con los intentos de implantación de una

[2] Expresión utilizada para figurar edad superior a los 50 años, tomada de Juan 8, 48-59.

"Iglesia-Pueblo", de características conciliares, coincide con las etapas de procesos políticos crecientemente autoritarios. En el caso argentino es el tiempo que va del gobierno militar a las esperanzas derivadas del retorno del peronismo al gobierno pasando luego a un enrarecimiento del clima político-social entre los años 1974-1975 y a la situación compleja derivada del golpe militar de 1976 y la implantación del terrorismo de Estado.

Esos contextos turbulentos abren la pregunta acerca de la "preparación" de las RSCJ para actuar en los medios populares. Este es un tema recurrente en el intercambio entre el equipo de gobierno local y el general, reforzado por las visitas de la superiora general Concepción Camacho en dos oportunidades a la Argentina en los límites temporales de 1972 y 1976 y con un encuentro con el equipo de Gobierno Central en 1975 en Asís (Actas equipo de gobierno, ARCH-ARU).

Las casas en las que se instalan las comunidades pequeñas se eligen con la participación de la ecónoma provincial. Buscan viviendas de tipo familiar, con capacidad suficiente para el número de las hermanas que constituyen la comunidad. Responden a características de austeridad y simplicidad. La inversión la realiza en todos los casos el fondo provincial.

Las instalaciones no respondían a un plan previo, sino que iban en la perspectiva de relevar situaciones y demandas. Recién después de un tiempo comienzan a realizarse las tareas. De manera primordial se vislumbra la tarea evangelizadora en estrecha relación con las parroquias y en comunión con la autoridad episcopal. Luego comienzan a ofrecer servicios a las mujeres de la zona. Se insertan en tareas educativas para ganar un sustento.

Otra cuestión no resuelta de antemano se refiere al régimen económico de las comunidades. Por un lado, la salida de la "clausura" lleva a una reflexión global sobre el uso del dinero en el contexto de las consideraciones sobre la pobreza, lo que lleva a la sencillez y la privación. En la transición, la "caja provincial" asiste. En el momento siguiente, aparece el criterio o la necesidad de generar recursos para el autofinanciamiento de la obra. Para ello, algunas de las RSCJ comienzan a dar clases en los establecimientos oficiales.

Las estructuras de las nuevas comunidades, en sus primeros pasos, buscan "repetir" los ambientes de las viejas casas con salas de planchado, lugares de recepción para visitas y cuartos individuales. La vida cotidiana entra en una modalidad distinta a la de los conventos-escuelas: en cualquier momento la vida comunitaria puede ser interrumpida por un vecino o conmovida por un acontecimiento local. La sorpresa ante la vida urbana, el maquinismo, el uso de la tecnología en la producción aparece, también, en algunos de los relatos.

Otro elemento consignado en algunas memorias o diarios personales refiere al encuentro con varones. Sean sacerdotes o laicos. Se trata de un desafío a superar. El sostener una relación de diálogo maduro, evitando caer en cualquier tipo de dependencia aparecen como una meta.

Una nota marginal, de carácter psicológico, se vincula a la "dependencia de la opinión de la autoridad". Décadas de vida en una estructura "cerrada", "vertical", "monótona", "reglada" bajo la forma de la "obediencia", hacía que los llamados a pensar por sí mismas, a la regulación de los propios tiempos y prácticas; al ejercicio autónomo del pensamiento fuera vivido como una tensión a superar.

Estas comunidades conducen a una ampliación concreta y situada de la concepción pastoral. De unas primeras aproximaciones vinculadas a las tareas de apoyo a instancias parroquiales los procesos se orientan hacia el trabajo con la gente, a su cercanía mediante visitas, a la formación catequística e instruccional enmarcada en una concepción de promoción humana integral. En algunos casos esto se vislumbra en el compromiso de trabajo con movimientos de trabajadores del campo o cooperativas según los diversos contextos.

En los diarios de las casas aparece constituida una figura central de estos procesos como son las "fundadoras" (Diarios de las comunidades, ARCH-ARU). Era la misma categoría que era utilizada en la creación de las grandes obras del siglo XIX. Ello se refleja en la firma de las actas de creación de las casas con la inauguración de los diarios, hechos ahora en cuadernos escolares (en algunos casos de tapas blandas) pero manteniendo la letra, el esmero por registrar y la pulcritud tradicional. En los casos que no se trata de una "fundación" (como es Mosconi), las RSCJ que participan de la experiencia son llamadas "misioneras".

Las casas pasan a llamarse comunidades. O simplemente "pequeñas comunidades". Tiempo después serán comunidades insertas, cuando esa categoría comience a generalizarse.

Las fundaciones del interior no cuentan con antecedentes ni tienen estructuras precedentes. En algunos casos existen conocimientos de la zona. No tienen regulaciones previas. No hay superioras designadas, por lo que no tienen autoridad formal. A medida que se radican surge el discernimiento en relación al gobierno y el equipo general las pone bajo su guarda.

La categoría "tercer mundo", si bien está presente en el documento del Capítulo 1970, no se difunde ni es utilizada en el ámbito congregacional, para evitar las connotaciones políticas (Actas Equipo de Gobierno, ARCH-ARU) y con la finalidad de no confrontar con los sectores tradicionales con los que interactuaba la congregación.

Las corrientes teológicas que animan el proceso en un primer tramo son las provenientes de la misma renovación de la vida religiosa congregacional, inspiradas en los Capítulos Generales. Esos documentos serán una referencia principalísima para las determinaciones y prioridades de la Congregación. Otro elemento significativo es el que refiere a la "vuelta a las fuentes" congregacionales, siendo en este campo la vinculación a la espiritualidad del Sagrado Corazón la más referida, quedando en un plano secundario las "intuiciones" fundacionales.

A ello se suma las elaboraciones teológicas de la COEPAL, con su insistencia en lo popular como vertebrador de la experiencia religiosa (Tello, 2015). Desde la CLAR comenzará a utilizarse la categoría de liberación vinculada al uso de la pedagogía freiriana. Las novedades de la teología europea se conocen por revistas (*Christus*, *Comunio*) o libros (Lebret, Congar, De Lubac). Además del conocimiento y escucha de Gera, Farrell o Tello o los padres jesuitas amigos como Virasoro o Silly circulan los textos del MSTM o de autores como Dussel, Gutiérrez y las colecciones de CLAR. De estos materiales quedan huellas en la Biblioteca Provincial.

Hacia 1974, aparece delineada la figura del provincial de los Jesuitas, Jorge Bergoglio, de estrecha relación con la nueva provincial del Sagrado Corazón, Alicia Hughes. Además del vínculo y el consejo mutuo aparecen allí presencias compartidas en el Gran Buenos Aires, haciendo eje en la zona de San Miguel y en el interior con trabajos en la Provincia de La Rioja.

A partir de los lazos con otras congregaciones, las acciones de CLAR y de la Conferencia Argentina de Religiosos y Religiosas (CONFAR), así como el vínculo tallado en el trabajo territorial se desarrolla una experiencia significativa con la probación intercongregacional, en la que participan como animadores y orientadores los padres Bergoglio, Tello, Gera y Boasso.

LECTURAS Y RECAPITULACIONES

Años más tarde, en una evaluación retrospectiva, la Hna. Esther Sastre recapitulaba lo que consideraba el logro fundamental de su período de gobierno bajo la categoría de "opción por los pobres", materializada en el "cierre de los grandes colegios", "las comunidades en el interior y los barrios", una "vida más sencilla", el "despertar a la situación político-social de Argentina y América Latina y apreciar y valorar la religiosidad popular" (Sastre, ARCH-ARU). En lo referente a los cambios a nivel de las personas subrayó "la responsabilidad

personal, libertad en las elecciones y participación en las decisiones". Como gesto solidario consigna la donación a Fundapaz. Como contexto eclesial anota Medellín y San Miguel y como contexto político los procesos militares. Señala la apertura de lo que entrecomilla como "pequeñas comunidades". Entre los miedos anota: el sufrimiento de las RSCJ que no entendían el cambio, el "despiole" y las consecuencias al despertar a lo político. Subraya: "*El corazón ardía* cuando veía a las comunidades entre los más necesitados: *Dios para todos*". Seguía convencida de "la seguridad de estar respondiendo a los signos de los tiempos", sostenida por la Casa Madre, CONFAR y muchas RSCJ de la provincia y "la urgente necesidad de un cambio en nuestras estructuras religiosas". Tiempo después, en esa misma dirección, testimonió ante investigadoras (Touris, 2012).

En el mismo ejercicio la Hna. Hughes consideraba que "ya estábamos más insertas" y que "el 'cambio' se fue asentando con el tiempo". Anota como positivo que, a pesar de las amenazas de la "triple A", se fundaron las comunidades de Malanzán, Mosconi y Porteñito. Consigna que las RSCJ de La Rioja eran vigiladas y que una de ellas, Juana Sintes, había recibido amenazas. A pesar del contexto de miedo y represión considera que "el poder trabajar ayudando a aborígenes y otros marginados fue algo nuevo y precioso. Mundos Nuevos para la Sociedad, y que sin dudas marcaron a muchas" (Hugues, ARCH-ARU).

CONSIDERACIONES FINALES

Los cambios en la Congregación del Sagrado Corazón, así como su correlato con la creación de nuevas comunidades si bien implicó una transformación organizativa, territorial, social y subjetiva no se trató de un impulso emocional súbito. Respondía a una serie de antecedentes remotos e inmediatos. Por un lado, los mandatos fundacionales así como los envíos realizados por las superioras de la Congregación a realizar obras sociales comprometiendo presencia por parte de las colaboradoras laicas, así como la idea de penetración en medios populares dada hacia 1964 marcaban una tendencia de trabajo con otros sectores y otros territorios geográficos. El fin de la clausura aceleró esos movimientos y les dio las condiciones de posibilidad. Si bien los casos de la Congregación siguen un patrón común, quizá la novedad para las provincias de Latinoamérica estriba en la creación de las pequeñas comunidades de religiosas en sectores pobres y vulnerables. En la experiencia europea o norteamericana estos procesos se dieron también, pero en ámbitos urbanos populosos no signados por la desigualdad y la pobreza. Este sería, junto con las innovaciones de Medellín, las corrientes teológico-pastorales liberacionistas y la educación popular freireana, una nota de identidad

para construir una voz regional en los ámbitos congregacionales de nivel global que nace en el Capítulo de 1970 y se acentuaría con el tiempo.

La implicación de religiosas que durante mucho tiempo permanecieron en ámbitos de "encierro" en estas empresas no puede dejar de concebirse como una "aventura" que implicaba una serie de rupturas significativas: ambientales, sociales, culturales, cotidianas y subjetivas.

La expansión acelerada en un número creciente de comunidades en la primera mitad de la década del setenta, si bien se vincula a un contexto de aceleración y cambio con la implantación de la Iglesia conciliar no puede dejar de ser leída en clave del proceso político que actuaba como dinamizador de la vinculación y el trabajo con sectores populares.

La desaceleración o cierre de algunas experiencias, del mismo modo, no puede desvincularse de un contexto hostil, dado por el terrorismo de estado, que incidió de manera concreta en una de las diócesis en las que las RSCJ venían desarrollando su tarea pastoral con dos comunidades y sólidos vínculos locales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Azcuy, Virginia; González, Marcelo; Galli, Carlos -eds. (2007), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*. Ágape.

Angelelli, E. (2019). *Reflexionando mientras concluye el Concilio. Palabras de tierra adentro. Mons. Angelelli y la buena noticia del Reino de Dios en La Rioja (1968-1976)*. CEA.

Carbonell, R. (2010). Quien lo vivió da testimonio…Reflexiones en torno a un cambio de identidad. *Revista de espiritualidad ignaciana*, (125).

CLAR (1967). *Documentos*. CLAR.

Da Cunha, E. (1993). *Una lectura da memoria de nossa caminhada*. SSCB.

De Valon, S. (1964). *Directivas y decisiones del 26º Capítulo General*. SSC ARU.

De Valon, S. (1965). Llamada a las antiguas alumnas. *Mitte me*, (9).

Farrell, G. (1976). *Iglesia y Pueblo en la Argentina*. Patria Grande.

Lescure, M. T. Alocuciones de Marie Thérèse Alocución, pronunciada en francés en noviembre de 1955 en su visita a Buenos Aires. Traducción 2019 - Archivo ARU-RSCJ

Luiriard, M. (1999). *Sabine de Valon (1899-1990). Décima Superiora General de la Sociedad del Sagrado Corazón (1958-1967)*. Sociedad del Sagrado Corazón.

Luiriard, M. (2009), *La Sociedad del Sagrado Corazón en el mundo de su tiempo, 1865-2000*. S.E.

Riesco, P. (1993). *La Sociedad del Sagrado Corazón en Chile*. SSCCH.

Rosa Rivarola, S. (1991). *Cronología ARU, 1964-1991*. SSC.

Tamayo, P. (2008). *Las Congregaciones Generales y la labor específica de cada una, 1806-1994*. SSCJP.

Touris, C. (2012). *Catolicismo y cultura política en la Argentina. La "constelación tercermundista"* [Tesis de doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras- UBA.

Touris, C. (s/f). Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina. Buenos Aires, UNSAM. Consultado en: http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/touris.pdf

Tello, R. (2015). *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los peritos de pastoral (1968-1970)*. Fundación Saracho-Ágape- Patria Grande.

Vie de las Trés Revérende Mére Marie Thérèse de Lescure. Neuviéme Supèrieure Générale de la Société du Sacré Coeur de Jésus. 1884-1957 (1961). Maison Mére.

Villanueva Diaz, M. (2000). *Breve resumen de la Historia de la Congregación del Sagrado Corazón, en homenaje a los 200 años de vida institucional*. SSCP.

Williams, M. (1981). *La Sociedad del Sagrado Corazón. Historia de su Espíritu 1800-1975*. SSCE.

FUENTES

Actas de equipo de gobierno. Archivo ARU-RSCJ.

Caja Villa Jardín. Archivo ARU-RSCJ.

Caja Córdoba. Archivo ARU-RSCJ.

Caja Reconquista. Archivo ARU-RSCJ.

Capítulo SSC 1964.

Capítulo SSC 1967.

Capítulo SSC 1970.

COEPAL. Boletines.

Cronologías y apuntes históricos. Archivo ARU-RSCJ.

Diarios de las casas.

Documentos de reunión de Chile (1969), Colombia (1971) e interamericana de Perú (1974). Archivo ARU-RSCJ. Caja reuniones provinciales latinoamericanas. Documentos de reunión de Chile (1969), Colombia (1971) Perú (1974).

Hijas de María (1957). *Memoria 1956*. SSC.

Archivo ARU-RSCJ. Caja reuniones provinciales latinoamericanas.

Hughes, A. Balance del período 1974-1976. En Arhivo RSCJ-ARU. Caja Provincia.

Notas, informes y conclusiones Capítulo 1968. Archivo ARU-RSCJ. Caja Capítulos y Asambleas provinciales ARU.

Perfectae Caritatis (1965). Paulinas.

Planificación tentativa de Argentina 1969. Archivo ARU-RSCJ. Caja Capítulos y Asambleas provinciales ARU.

Semana Santa 1968. Encuentro en Almagro. Archivo ARU-RSCJ. Caja Capítulos y Asambleas provinciales ARU.

Sastre, Esther. Balance del período 1968-1974. En Archivo RSCJ-ARU. Caja Provincia.

LAS FRANCISCANAS MISIONERAS DE MARÍA EN ARGENTINA:
DE LAS GRANDES OBRAS A LAS PEQUEÑAS COMUNIDADES CERCANAS A LOS POBRES

Silvina Daniela Roselli
UNSTA, Tucumán

INTRODUCCIÓN

En este artículo se tratará de visibilizar el camino de una congregación de procedencia francesa, el Instituto de las Franciscanas Misioneras de María, que a mediados del siglo XX atravesó el proceso de cambio desde una vida religiosa conventual a una de inserción.

El trabajo se dividirá en tres partes: en la primera se tratará la forma de vida conventual que llevaron las FMM[1] desde su llegada a la Argentina hasta comenzar el período de la renovación de su vida religiosa.

En la segunda parte se abordará el período de los cambios: tanto los que se dieron en la Iglesia en relación a la vida religiosa como los propios de la Congregación, en los que tuvo una participación especial Madre Estefanía.

La tercera parte tratará específicamente sobre la implementación de los cambios conciliares en la primera inserción: la comunidad San José, en la provincia de Formosa.

A pesar de la dificultad para acceder a las fuentes, conté con la invalorable ayuda de las hermanas María Inés Delfino y Carmen Latonda Puig, quienes me acercaron también la historia de otras religiosas. El período de 1964 en adelante apenas ha sido abordado a nivel historiográfico por las FMM, por lo que sólo conté con testimonios de las hermanas. En resumen, este es un intento por abrir un espacio para la recuperación de su historia, específicamente de los pasos que esta congregación ha dado en el caminar de la vida religiosa inserta en Argentina.

[1] En adelante, abreviatura de Franciscanas Misioneras de María.

1. LAS FRANCISCANAS MISIONERAS DE MARÍA EN ARGENTINA Y SU IDEARIO DE VIDA CONVENTUAL

En junio de 1908, las Madres Conception y Buen Consejo llegaron a Buenos Aires como comisionistas, buscando establecer una fundación que acarreó múltiples dificultades, incluida la falta de vivienda, por lo que terminaron pasando cuatro meses en la Casa de Ejercicios de las Hijas del Divino Salvador.

Las Hermanas fueron respondiendo al llamado para la fundación de distintas obras: la Escuela-Taller de la Asociación "Guardia de Honor" (1911) en la calle Potosí de la Capital Federal, el Asilo Saturnino Unzué (1912) en Mar del Plata, que dependía de la Sociedad de Beneficencia, el Asilo San Vicente (1917) en Avellaneda y la Casa Mater Admirabilis de la calle Arroyo (1920), entre otras (Sanjuán, 1996).

En cada convento se fue reproduciendo un estilo de vida religiosa pautado por las Constituciones y las Costumbres: el día comenzaba a las 5 am y de las celdas se pasaba directamente a la capilla, donde se meditaba por espacio de una hora, se rezaba Laudes, el sacerdote exponía el Santísimo y celebraba la misa. Después del desayuno, cada hermana se dirigía a sus tareas, reuniéndose nuevamente de tarde para rezar Vísperas y, al finalizar, el sacerdote daba la bendición con el Santísimo y guardaba la custodia. Luego de cenar, se rezaba Completas y comenzaba el "gran silencio": cada hermana se retiraba a su cuarto y no se hablaba más hasta el desayuno del día siguiente[2].

Dentro de la comunidad también se distribuían los roles: la portera, la cocinera, las hermanas encargadas de la limpieza y, al frente de cada comunidad, se hallaba la madre superiora. Ella era quien coordinaba todas las actividades, atendía las necesidades de las hermanas y recibía a las personas del exterior de la casa. Se ocupaba de la administración general y de la relación de fraternidad entre los numerosos miembros de la comunidad.

La jerarquización dentro de la vida religiosa estaba dada por la existencia de dos grados: madres y hermanas. Ambos tipos de religiosas se consagraban por los votos de castidad, obediencia y pobreza, pero había una distinción en los roles: a las madres se les designaban tareas de conducción mientras que las hermanas se ocupaban de tareas generales, tanto de la casa como de las obras. Lo que marcaba la pertenencia a uno u otro grado era el pago de la dote y la instrucción (nivel de estudios o título profesional obtenido), era una

[2] Datos extraídos de la entrevista realizada a la Hna. María Inés Delfino, 15 de julio de 2019.

diferenciación por "categoría" social. Además de estos dos grados existían las oblatas o agregadas, que eran hijas ilegítimas o pobres y no hacían votos.
Conforme a la época, el disciplinamiento de los cuerpos se manifestaba en la clausura –ese espacio reservado a las religiosas– como también en las reglas: por ejemplo, la prohibición de salir una hermana sola a la calle.

El uso del hábito y el cambio de nombre marcaban también la pertenencia a una nueva entidad. Como sostiene Bianchi:

> "El control de los cuerpos, el aislamiento, la situación de minoridad y el cambio de identidad buscaban establecer una estricta vigilancia sobre las mujeres que debían mantener el 'estado de perfección', en virtudes como la castidad, la obediencia y la humildad" (Bianchi, 2015, p. 176).

Desde fines del siglo XIX, parte de la tarea de la Iglesia estuvo ligada a la acción social. La Madre Fundadora –María de la Pasión[3]– había establecido una estrecha relación con León Harmel (terciario franciscano y referente de los católicos sociales en Francia) y recurrió a él cuando quiso instalar un taller textil. Entonces, para que las novicias aprendiesen todo sobre esta industria, las mandó a su fábrica (Franciscanas Misioneras de María, s/a: 161).

Conociendo la preparación profesional de las FMM en Europa, se solicitó su presencia en Argentina para asumir varios talleres de la Sociedad de Beneficencia.
Aunque a veces se quiere vincular la caridad con el proceso de explotación de huérfanos y jóvenes que se daba en esos talleres, se cree que tal actividad nunca fue un objetivo ni pastoral ni económico por parte de las hermanas[4]. Moldear las conductas que se consideraban "descarriadas" sí fue parte su labor, pero el mismo nivel de control y orden ejercido en las instituciones a cargo de las religiosas tenía lugar dentro de las comunidades.

El "orden" impuesto en los institutos es notorio especialmente en congregaciones de procedencia francesa (De la Taille, 2012) que arribaron al país a fines del siglo XIX. El caso del Asilo Unzué es un ejemplo de la implementación del orden y el disciplinamiento en una institución de menores dependiente de la Sociedad de Beneficencia y a cargo de las FMM.

[3] Acerca de esta religiosa, el trabajo más detallado y profundo es el de Marcel Launay.
[4] Silvina Pascucci hace una lectura desde una perspectiva materialista que deja de lado los objetivos pastorales y la propia consagración religiosa de las Hermanas. Una cosa fue el beneficio económico de la Sociedad de Beneficencia y su relación con las empresas y otra muy distinta es el objetivo y el trabajo de las Hermanas en los talleres, o una supuesta "complicidad" con sus empleadores.

Este tema fue trabajado por Susana Delgado (2016). En él se muestran las relaciones de poder entre los diversos actores: la Sociedad de Beneficencia, las religiosas y las internas. El trabajo allí no fue fácil, sin embargo, se logró que las niñas recibieran educación de calidad, según consta en los informes del Sr. Inspector de Escuelas[5].

Desde su llegada a Buenos Aires hasta la fundación de la primera inserción en 1964, éstas fueron las comunidades existentes:

Año	Obra	Comunidad	Lugar
1911	Escuela-Taller	N. D. du S. Cœur	Calle Potosí (Cap. Fed.)
1912	Asilo Unzué	Immaculé Conception	Mar del Plata (BA)
1917	Asilo San Vicente	St. Vincent	Avellaneda (BA)
1920	Esc.-Taller y Casa Pcial.	Mater Admirabilis	Calle Arroyo (Cap. Fed.)
1927	Colegio para niñas	Sagrada Familia	Serrano (Córdoba)
1932	Asilo "Garrigós"	Sacré Coeur	La Paternal (Cap. Fed.)
1934	Noviciado	Ntra. Sra. de Luján	San Fernando (B.A)
1935	Ingenio El Tabacal	Ntra. Sra. del Rosario	El Tabacal (Salta)
1941	Casa del Niño	Niño Jesús	Montevideo (Uruguay)
1941	Leprosario "Sommer"	San Francisco	Gral. Rodríguez (BA)
1941	Inst. Pizarro y Monje	Sacré Coeur	Capital Federal
1943	Clínica Marini	Coeur Immaculé du Marie	Capital Federal
1944	Hospital Avellaneda	Ntra. Sra. del Valle	Tucumán
1945	Instituto Riglos	Ntra. Sra. de los Ángeles	Moreno (BA)
1949	Hospital Sáenz Peña	Santo Nombre de Jesús	Rosario (Santa Fe)
1949	Colegio	Bienaventuradas Mártires	Montevideo (Uruguay)
1955	Pquia. Santísimo Sacramento	San José	Rosario (Santa Fe)
1959	Noviciado	Virgen de Luján	S. A. de Arredondo (Córdoba)

Fuente: Cuadro de elaboración propia con datos extraídos del Archivo FMM.

2. VINO NUEVO EN ODRES NUEVOS. LOS AIRES DE CAMBIO EN LAS FMM

A mediados del siglo XX, el Instituto de las FMM comenzaba un proceso del cual no habría vuelta atrás: en el Capítulo General de 1950 en Grottaferrata, bajo el gobierno de M. Marguerite du Sacré Coeur (1932-1960), surgieron un par de orientaciones llamativas: proposiciones de cambio en relación a los grados y la confirmación de la importancia de las

[5] AFMMA (Archivo de las Franciscanas Misioneras de María, Argentina). *Informes anuales de la Pcia. de "Ntra. Sra. de Guadalupe" al Secretariado General años 1932-1933 y 1933-1934*.

oblatas como una rama íntimamente unida al tronco[6]. Este planteamiento sugería la necesidad de eliminar las diferencias que entorpecían o hacían menos fraterna la vida comunitaria.
Ese mismo año tenía lugar el Congreso internacional de los Estados de Perfección, convocado en Roma:

> Allí se había buscado un doble objetivo: la renovación de la teología, de la vida y del apostolado de los Estados de Perfección, y la organización de las Órdenes y Congregaciones en busca de una mayor eficacia. (Quiñones, 1999, p. 22)

En medio de este proceso de aunar fuerzas, en 1954 surgió CoSMaRaS[7], como culminación de varios encuentros de religiosos: el último fue el Congreso de los Estados de Perfección realizado en marzo de ese año, evento en el cual M. Estefanía "fue la encargada de leer la relación sobre el 'Apostolado Misionero'" (Sanjuán, 1996, p. 197).
En noviembre de 1955, la Comisión Provisoria de Misiones de CoSMaRaS determinó hacer un llamamiento a todas las congregaciones que tenían casas en la Capital Federal o en el Gran Buenos Aires, invitándolas a trabajar en barrios de emergencia. Las FMM desplegaron su acción misionera en Villa Soldati, en el B° San Martín (San Fernando) y Moreno[8].

Un mes después, M. M[9]. Estefanía de San José y M. M. Camilla fueron elegidas responsables de la Comisión de Misiones para el bienio 1956-1957[10] y, posteriormente, lo fueron M. Engracia y M. M. de N. S. de Salceda para el bienio 1958-1959.

Como puede observarse, las religiosas FMM estuvieron implicadas en este proceso institucional de articular y revitalizar la vida religiosa y una de sus protagonistas fue M. Estefanía de San José. Un breve recorrido por su itinerario vital nos muestra quién fue esta mujer fuerte que tomó las riendas de los cambios en la Provincia religiosa[11].

---

[6] AFMMA. *Actas del Capítulo General de 1950.*
[7] Conferencia de Superioras Mayores Religiosas.
[8] Archivo CONFAR. *Misión de la cintura de Buenos Aires. Congregaciones Religiosas Femeninas 1955-1956.*
[9] M. M. es la abreviatura de Madre María, porque así iniciaban la mayoría de los nombres de las religiosas.
[10] Archivo CONFAR. *Consejo de Superioras Mayores Religiosas. República Argentina. Boletín Informativo.* Año I, n° 2, Buenos Aires, 20 de enero de 1956.
[11] Nacida en Buenos Aires el 10 de Mayo de 1899, se llamó –"en el mundo" – Josefina Maglioni Petit y fueron sus padres Luis Clementino Maglioni y Maria Dolores Petit. Ingresó al pre-noviciado el 21 de julio de 1924 en Grottaferrata, Italia, lugar en el que hizo su noviciado (19/3/1925) y profesó sus votos temporales (19/3/1927), concluyendo su etapa formativa con la profesión perpetua en Nueva York (19/3/1930). En su itinerario de vida religiosa pasó por el Secretariado en Roma (1927), la comunidad de Providence, Estados Unidos (1929), la de Serrano (1931), delegada (junio de 1932) y superiora (septiembre de 1932) en Mater Admirabilis. Desde enero de 1939 a julio de 1947 se desempeñó como superiora de la comunidad de Mar del Plata y de allí partió a la comunidad Sagrado Corazón en Buenos Aires. Volvió a Mar del Plata de 1956 a 1959, donde debió asumir el rol de Provincial de "Nuestra Señora de Luján". Entre 1966 y 1972 cumplió en Roma el rol de Asistente General

En el Capítulo de 1960 se concretaron algunos cambios que se anticiparían a *Perfectae Caritatis* (1965): el más importante fue la supresión de los dos grados, se modificaron también las Costumbres y se decidió la impresión de las "Constituciones" por una parte en francés –lengua del Instituto– y por otra en la lengua del país[12]; esto constituyó un esfuerzo por acercar a las religiosas los textos vitales para la comprensión del carisma y, así, poder recrearlo.

Al impulso otorgado por este Capítulo, se sumó la Gran Misión de Buenos Aires: anunciada por el Cardenal Caggiano en octubre de 1959, cuyo objetivo fue la renovación de la vida cristiana de la Arquidiócesis y, de ser posible, del Gran Buenos Aires. Se organizó un censo parroquial previo con el fin de identificar cómo era la situación sacramental de la población, para lo cual se visitaban los hogares y se convocaba a la gente a participar de distintos actos (Casapiccola, 2005, pp. 2-9).

En este censo, en el que participaron las FMM, colaboraron más de cuatrocientas religiosas que recorrieron las jurisdicciones parroquiales, bajo la supervisión de los respectivos párrocos (Lahitou, 2009, pp. 39-40).

Esta "Gran Misión" impactó en la vida de las religiosas FMM como un elemento renovador, ya que la experiencia misionera se llevó a cabo en las calles, fuera del espacio de la parroquia o del convento. Las hermanas tuvieron entonces la oportunidad de "misionar" en Buenos Aires fuera de las paredes de sus obras.

En medio de la apertura conciliar, desde el Consejo General en Roma se promovió que en las Provincias se recabara información sobre qué evaluaban las hermanas de su vida religiosa. Madre Estefanía decidió convocar los "Concilios Lujanenses", llamados así por la Provincia religiosa, que se realizaron en San Antonio de Arredondo[13].

Estos Concilios fueron posiblemente un punto de inflexión en la búsqueda de renovación. Como lo atestigua la Hna. María Inés Delfino:

> Los Concilios Lujanenses fueron muy importantes no porque en ese momento se hablara tanto de la inserción cuanto del cambio de las costumbres: de vivir una vida más fraterna, de que hubiera más igualdad entre nosotras, que trabajáramos más con los pobres. Y seguramente también el

y de allí retornó definitivamente a nuestro país, donde falleció en Rosario el 5 de agosto de 1984. AGFMM (Archivo General de las Franciscanas Misioneras de María, Roma).

[12] AFMMA. *Actas del Capítulo General de 1960,* preliminares, pp. 7-11.

[13] En agosto de 1963, a principios de 1964 y en una tercera reunión de la que se desconocen datos. No se hallaron registros de estos Concilios, quizás por haberse quemado parte del Archivo Provincial.

> tema de las grandes obras […] ya había un grupo de las más jóvenes, Sarah Garré y algunas otras, que fueron pioneras en esto de ver un poco más allá y dejar las obras[14].

Según Laura Amate Pérez[15], estos Concilios son promovidos por Madre Estefanía debido a que "la congregación se plantea una búsqueda, que están queriendo las hermanas, y ya se empieza a perfilar que tiene que haber una renovación"[16].
La Hna. Carmen Latonda Puig agrega:

> Fueron un espacio para que las hermanas se expresaran 'a calzón quitado': qué era lo que veían mal, lo que querían que se cambiara. Se cuenta que allí Sarah Garré había sido la que había cuestionado todo lo referido a la autoridad y lo del cambio de las Costumbres. Siempre se dijo que ella estuvo muy fuerte y que Madre Estefanía con mucha altura fue aguantando todo lo que fueron diciendo las hermanas de lo que veían mal[17].

Madre Estefanía cumplía otros roles fuera de la congregación: fue elegida presidenta de la junta directiva de CoSMaRaS por el trienio 65-67, pero debió dejar el cargo por ser nombrada asistente general.

Entre 1967 y 1969 la mayoría de las congregaciones religiosas de todo el mundo llevaron a cabo sus Capítulos, respondiendo a la convocatoria que había realizado el Papa Juan XXIII (Touris, 2006, p. 11). Sin embargo, las FMM comenzaron a poner en práctica las directivas conciliares en su Capítulo General especial de 1966, bajo el generalato de M. Saint Agnes. En él, se redactaron las "Nuevas Costumbres": se decidió abordar el conocimiento del espíritu del Instituto y su relación con la renovación de la Iglesia, así como también se consideraron algunas aplicaciones prácticas vinculadas a la pobreza, las obras, el apostolado, la formación de las religiosas y las relaciones interpersonales entre otras[18].

La congregación de las FMM fue una de las primeras que, a partir de las orientaciones del Concilio y posteriormente de Medellín, optó por los pobres, opción que se iría materializando en gestos concretos, uno de ellos fue la cercanía física.

[14] Entrevista realizada a la Hna. María Inés Delfino, 10 de julio de 2019.
[15] Perteneció a la Congregación y ocupó el rol de maestra de novicias.
[16] Entrevista realizada a Laura Amate Pérez, 5 de agosto de 2019.
[17] Entrevista realizada a la Hna. Carmen Latonda Puig, 26 de agosto de 2019.
[18] AFMMA. *Actas del Capítulo General de 1966.*

3. VIVIR ENTRE LOS POBRES: LA FUNDACIÓN Y PRIMEROS AÑOS DE LA COMUNIDAD "SAN JOSÉ" DE FORMOSA

Al fundar "San José" –primera comunidad de inserción de las FMM– se buscó no sólo establecer una casa entre los pobres, sino ir adoptando un estilo de vida religioso distinto: significativo para ellos y renovador para las propias hermanas.

Este camino comenzó a transitarse cuando en 1962 el obispo de Formosa, Mons. Raúl (Pacífico) Scozzina, le solicitó a Madre Estefanía que las hermanas se hicieran cargo de atender y proteger a niñas del interior de Formosa.

> En los bosques de la Provincia de Formosa trabaja gran cantidad de gente en el corte de los árboles para hacer los rollizos, postes, leña o carbón. Estos trabajadores son los hacheros, que desempeñan una labor muy dura y pesada. En los bosques donde trabajan viven en míseras chozas construidas con palos y paja. Allí moran con su mujer y sus hijos. […] En ese ambiente de miseria física y moral viven cantidad de niños y niñas sucios, rotosos y sin educación[19].

Cuando llegaron las hermanas al barrio San Francisco, el 19 de marzo de 1964, este era un lugar muy pobre, marginado, sin calles, sin luz ni agua. Las religiosas se alojaron en una casa sencilla y se hicieron cargo de la escuela del obispado, la cual funcionaba hasta tercer grado.

La primera comunidad estuvo integrada por la superiora M. M. Elenantonia (María Mena) y las hermanas Rogelia (Teresa Bances), Rosa Benigna (Dora Guglieri), Arlinda (Elvira Mujica), M. di Santa Marcella (Caterina Caretta) y Evarista (Adelaida Pittia)[20].

Una vez instaladas, se inauguró un comedor para los niños del barrio y un taller donde se fabricaban sillas para proporcionarles un medio de vida a los jóvenes y sacarlos de la calle.

En 1965, al llegar la nueva Superiora –M. M. Silvina del Sagrado Corazón (María Pía Moretti)– comenzó el taller de costura, tejido y economía doméstica. En ese breve tiempo se vio la necesidad de no separar a las niñas de sus padres y buscar otra forma de cuidarlas.

Durante las grandes inundaciones de 1966, se realizó un trabajo asistencial que fue el puntapié para las misiones a la isla 25 de Mayo, Villa Escolar y Km. 60, a las que se iba los

[19] AFMMA. *Carta de Mons. Pacífico Scozzina ofm a M.M. Estefanía de San José,* Formosa, mayo de 1962.
[20] AFMMA. *Actas del Consejo Provincial de Ntra. Sra. de Luján*, Buenos Aires, 4 de enero de 1965.

fines de semana. En ese año se integró a la comunidad la Hna. María Remedios Monge (Amate Pérez - Dudek, 1990, p. 8).

Algunos progresos se fueron dando en 1968, cuando se sumó a la casa Estela Monje, quien era asistente social:

> Empleada en Acción Social, integra planes de desarrollo, primera extensión de cañerías para agua potable con 'picos' (canillas públicas cada dos o tres cuadras), apertura de calles, en colaboración con la Comisión Vecinal promovida por la Municipalidad y, desde el principio, totalmente integrada a la incipiente Parroquia[21].

Ese mismo año llegó como superiora Carmen Latonda Puig y la comunidad quedó compuesta por Elvira Mujica, Teresa Bances, Adelaida Pitia, Estela Monje y María Remedios Monge. Luego se fueron sumando –alternadamente– Victoria Lerma, Rosario Medina, Concepción Ortells, María Antonia Marauri, María Paulina Abbonizio.
Un problema sacudió a la comunidad cuando la casa primitiva presentó serias rajaduras: se solicitó a las autoridades el permiso para edificar una nueva vivienda y grande fue la sorpresa cuando desde Roma enviaron la aprobación… pero para una casa pensada como clausura.

> Esto causó un gran disgusto de la comunidad 'comandada' por Elvira Mujica, que veíamos otra cosa, con más apertura y sencillez, cosa que al fin se logró. Entre tanto y por lo inseguro de la edificación, íbamos a dormir algunas hermanas a la 'casa del Capellán', una casita chica y acogedora que con el tiempo fue la casa 'pre-seminario' de la Diócesis[22].

Instaladas en la nueva casa, Elvira se desempeñó como directora de la escuela San Francisco y Teresa como enfermera del dispensario, al que acudía el médico dos días a la semana. Trabajó después en la sala de primeros auxilios que se construyó en el barrio y, más tarde, fue directora e instructora de enfermeras al crearse una escuela de enfermería (la

[21] Entrevista realizada a la Hna. Carmen Latonda Puig, 21 de agosto de 2019.
[22] Entrevista realizada a la Hna. Carmen Latonda Puig, 21 de agosto de 2019.

primera de Formosa) en el Hospital Provincial. Lamentablemente, la Hna. Teresa Bances fue atropellada por un auto y falleció el 15 de octubre de 1975[23].

Con respecto a las otras hermanas que fueron integrando esta comunidad, Adelaida daba clases de manualidades en la escuela, María Remedios estudiaba en el Colegio Santa Isabel y era catequista. Victoria se desempeñaba como maestra jardinera en la escuela, era catequista y encargada de Caritas. Rosario Medina era secretaria del Obispado, Concepción –estudiante y catequista– era el "alma" del Barrio Villa Lourdes[24]. María Antonia y María Paulina formaron el equipo estable de visitas periódicas a El Espinillo, localidad que no tenía sacerdote y a la que acudieron las hermanas a partir de 1969, por pedido del Obispo.

Más tarde, se incorporó a la casa Andrea Mur, quien se interesó por la comunidad wichí de Laguna Yema y comenzó a visitarla frecuentemente, hasta que se pensó en fundar y así quedó establecida la tercera comunidad de la provincia.

Las hermanas tuvieron en el párroco –P. Benito López– a un hermano y compañero: él fue durante años el único miembro autóctono del clero diocesano, ya que los demás sacerdotes eran religiosos de distintas congregaciones.

En los años 70´ surgió el NEA como zona eclesial: las hermanas participaron activamente de la pastoral de conjunto a nivel regional y apoyaron la organización de los campesinos en las ligas agrarias. A nivel diocesano se inició un movimiento pastoral y catequístico que buscó adaptarse a los cambios a través del SERECA[25].

Además de las actividades educativas, catequísticas y misionales, las religiosas se destacaron por su labor social en el barrio:

> las hermanas inmediatamente se involucraron en el desarrollo, en el progreso del barrio San Francisco […] Se armó una Junta Vecinal, se hizo un trabajo de promoción realmente muy interesante, no sólo porque fue un trabajo muy lindo sino porque también fue una iniciativa que después seguimos en otras comunidades insertas. Fue importante esto de dejar las Obras […] y ocuparse

[23] Según el testimonio de la Hna. María Inés Delfino, esta fue una muerte que sacudió fuertemente a toda la comunidad porque la hermana Teresa era muy querida, de hecho el dispensario llevaría su nombre. En el barrio San Francisco la consideran una santa. Entrevista realizada a la Hna. María Inés Delfino, 10 de julio de 2019.
[24] Entrevista realizada a la Hna. Carmen Latonda Puig, 21 de agosto de 2019.
[25] Seminario Regional de Catequesis. Las diócesis del NEA se reunieron desde 1968 y durante tres años en el mes de enero para atender todos los cambios catequísticos que se estaban dando. Datos extraídos de la entrevista realizada a la Hna. Carmen Latonda Puig, 21 de agosto de 2019.

> del barrio, del lugar donde vivíamos, de la relación con los vecinos, del mejoramiento y el avance de todos, de luchar juntos[26].

La cercanía a la gente permitió experimentar las alegrías y los dolores del pueblo, y también significó correr riesgos.

> El 5 de Octubre de 1975, los Montoneros realizaron un asalto al Regimiento de Infantería. Ese día estábamos en una casa-quinta prestada por una familia amiga en donde pasamos el día con hermanas de la comunidad de Santa Isabel, celebrando la fiesta de San Francisco. Al volver, de inmediato supimos que algo grave había pasado. De a poco fuimos entrando en detalles. Estaba involucrada gente de nuestro barrio. Los militares empezaron a allanar casas y lugares buscando encubridores y colaboradores. Nosotras estábamos entre las sospechosas y algunos días después cercaron nuestra casa y escuela y allanaron esta, rompiendo puertas y revolviendo todo. No tuvo más consecuencias[27].

El estilo de vida comunitaria, sin embargo, se vio profundamente afectado. Al cambio de nombre (se volvió al nombre "civil") se sumó el cambio de hábito religioso. La Hna. Elvira le pidió en un viaje a Madre Estefanía que tuviese en consideración las altas temperaturas de Formosa y ella les permitió –como excepción– usar un hábito de algodón en lugar del de lanilla. Luego fueron simplificándolo hasta llegar a sacárselo del todo a principios de los ´70, pero esto fue a consideración de cada hermana.

> Fue un cambio general decidido en Roma el simplificar el hábito. Lo que nosotras en Argentina hicimos, sobre todo en algunas inserciones, fue empezar a no usar hábito, a vestirnos de particular, cosa que en ninguna parte del Instituto se hacía todavía… a pesar que la Madre Fundadora María de la Pasión cuando mandó las primeras hermanas a China, las mandó vestidas como las chinas para no llamar la atención[28].

[26] Entrevista realizada a la Hna. María Inés Delfino, 8 de agosto de 2019.
[27] Entrevista realizada a la Hna. Carmen Latonda Puig, 21 de agosto de 2019.
[28] Entrevista realizada a la Hna. María Inés Delfino, 8 de agosto de 2019.

Se pasó también a compartir las tareas de la casa, ya que en las obras, las religiosas contaban siempre con cocineras, lavanderas o personal doméstico (fuera una empleada o una hermana); el modo de rezar pasó de ser estructurado en relación a los tiempos y a las formas, a un modo más creativo y encarnado de vivir la oración: compartir la Palabra de Dios e incorporar lo vivido entre la gente.

También se modificó la forma de relacionarse entre las hermanas y con la comunidad: aspiraban a abrir la casa y a tener relaciones más sencillas y cordiales. En las pequeñas comunidades la convivencia presentó –no pocas veces–- serias dificultades, ya que al ser pocas hermanas, se veían más los defectos y el roce en las casas era permanente, pero también las relaciones fueron mucho más auténticas y profundas.

Algunos simples detalles cotidianos, que hoy parecen normales, fueron grandes innovaciones:

> tutear a la superiora (yo creo que a mí en Formosa fue a la primera superiora que empezaron a tutear, comenzando por Elvira Mujica que era muy anti-estructuras). Dejar pasar a 'la clausura' al P. Capellán (¡también en eso Formosa fue pionera!)[29].

Estos cambios se expresaron también en la vivencia de los votos religiosos: en la pobreza (comunitaria y personal), el estilo de casa, el trabajo remunerado; en la obediencia (se trataba que fuera más dialogada y compartida, se empezó a hablar de "corresponsabilidad"). En la comunidad de Formosa pasaron de tener una superiora a no tenerla, se fue modificando el criterio de autoridad/obediencia pre-conciliar (Mayol-Habbeger-Armada, 1970, pp. 23- 34).

La castidad se entendió también desde la transparencia en las relaciones, porque antes no se podía tener amistad con ninguna hermana sin ser mal interpretada: era el peligro de las "amistades particulares".

Se requería que las hermanas estuviesen preparadas para la misión, por lo tanto se favoreció que todas tuvieran una educación formal, en el nivel que fuese, según sus posibilidades. "La falta de preparación teológica y profesional se ve como una dificultad tanto para la misión como para el crecimiento personal y comunitario" (CLAR, 2001, p. 67).

[29] Entrevista realizada a la Hna. Carmen Latonda Puig, 27 de Agosto de 2019.

Con mucha vida sembrada, en el año 1980 las hermanas dejaron atrás su primera inserción: el barrio San Francisco había cambiado y ellas sintieron que habían contribuido a eso, dentro de sus posibilidades, y era hora de partir buscando donde empezar nuevamente su misión.

CONCLUSIONES

En este trabajo se abordó el proceso mediante el cual una congregación femenina, las FMM, iniciaban un camino de renovación, el cual comenzó en su Capítulo General de 1950, adelantándose al Concilio Vaticano II. Las propuestas que allí surgieron tardaron una década en afianzarse, lo que tuvo lugar cuando la superiora de la Provincia de Ntra. Sra. de Luján, Madre Estefanía de San José, convocó a los Concilios Lujanenses para alentar y promover dicha renovación.

Madre Estefanía también participó de la conformación de CoSMaRaS y pudo así trabajar por aunar fuerzas entre las religiosas argentinas. Esa visión de conjunto y su esfuerzo hacia dentro de la Congregación posibilitó cambios que llevaron a las hermanas a ir saliendo de una estructura conventual para dar paso a su primera comunidad de inserción.

La casa "San José" en Formosa fue el puntapié inicial para realizar múltiples cambios y para intentar nuevos caminos que llevaron a otra auto comprensión de la vida religiosa.

En las obras, las hermanas ocupaban un lugar de privilegio: desde luego que ellas siempre tendrían como objetivo –como hijas de San Francisco– servir al pobre, pero lo hacían –sin buscarlo– desde una situación de poder, en que la misma estructura de la Iglesia las ubicaba.

Viviendas cómodas, hábitos que marcaban una distinción y una diferenciación, categorías como las de "madre" y "hermanas" fueron dando paso a casas sencillas y relaciones más fraternas y humanas. Fue, sin duda, un cambio estructural, alentado por una Iglesia Conciliar que invitaba a la experiencia de salir de moldes y estructuras rígidas.

En su relectura del carisma, las FMM intentaron ser fieles a la experiencia de libertad de María de la Pasión: atentas a la voz del Espíritu y arraigadas a la experiencia humana de pobreza, de marginalidad, lo que les permitió experimentar la misión más allá de las paredes del convento. La renovación fue una fuente de alegría y de esperanza, pero también de conflictos y de crisis. Algunas hermanas fueron visionarias, otras las siguieron confiadas, y otras no vieron con claridad qué pasos dar o hasta dónde y eso provocó, por momentos, que

en las mismas inserciones se viviese una espiritualidad renovada y otra más aferrada a la tradición y a las antiguas costumbres.

En este nuevo estilo, se fueron evidenciando los cambios que significaron pasar desde una vida donde siempre se había trabajado por los pobres a otra donde se vivía entre los pobres y, en lo posible, como ellos.

No se encontraron registros de esta primera experiencia de inserción dentro de la historia de la Iglesia en Argentina, por lo que se buscó visibilizar las búsquedas y los nombres de algunas de estas mujeres que abrieron caminos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amate Pérez, L., Dudek, M. J. (comps.) (1990). *El don de Dios. 25 años de inserción*. Mimeo.

Bianchi, S. (2015). "Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina". *Pasado Abierto*, (1), 168-199. Recuperado de http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/pasadoabierto

Casapiccola, D. (2005). Buenos Aires, 1960: una Misión olvidada. En *X Jornadas Interescuelas/Departamento de Historia*, Universidad de Rosario, Rosario. Recuperado de http://cdsa.aacademica.org/000-006/308.pdf

CLAR. (2001). *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999*. Serral.

De la Taille, A. (2012). *Educar a la francesa. Anna du Rousier y el impacto del Sagrado Corazón en la mujer chilena (1806-1880).* Ediciones Universidad Católica de Chile.

Delgado, S. (2016). *La gracia disciplinada. Detrás de los muros del Asilo Unzué (Mar del Plata-1912-1955)* [tesis de maestría inédita]. Universidad Nacional de Mar del Plata. Recuperado de http://humadoc.mdp.edu.ar:8080/xmlui/handle/123456789/253

Franciscanas Misioneras de María. *El Siglo de María de la Pasión*. Franciscanas Misioneras de María.

Lahitou, L. (2009). *Cincuentenario de la Gran Misión de Buenos Aires y del primer primer Congreso Mariano Internacional 1960*. Recuperado de www.historiaparroquias.com.ar>document>gran_mision_de_buenos_aires

Launay, M. (2001). *Elena de Chappotin y las Franciscanas Misioneras de María.* Editorial Claret.

Mayol, A., Habbeger, N., Armada, A. (1970). *Los Católicos posconciliares en la Argentina.* Galerna.

Pascucci, S. (2007). *Costureras, Monjas y Anarquistas: trabajo femenino, iglesia y lucha de clases. Buenos Aires 1890-1940*. R y R.

Quiñones, A. STJ. (1999). *Del "estado de perfección" a "seguir a Jesús con el pueblo pobre". El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954- 1976)*. Talleres Gráficos de IRO.

Sanjuán, I. FMM. (1996). *Las Franciscanas Misioneras de María en Argentina y Uruguay.* Mimeo.

Touris, C. (2006). *Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina*. Jornadas Historia, Género y Política en los ’70. Buenos Aires. Recuperado de http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/touris.pdf

FUENTES

AFMMA. *Informes anuales de la Pcia. de “Ntra. Sra. de Guadalupe” al Secretariado General años 1932-1933 y 1933-1934*.

AFMMA. *Actas del Capítulo General de 1950.*

AFMMA. *Actas del Capítulo General de 1960,* preliminares, pp. 7-11.

AFMMA. *Carta de Mons. Pacífico Scozzina ofm a M.M. Estefanía de San José,* Formosa, Mayo de 1962.

AFMMA. *Actas del Consejo Provincial de Ntra. Sra. de Luján*, Buenos Aires, 4 de Enero de 1965.

AGFMM. *Datos biográficos sobre M. M. Estefanía de San José.*

Archivo CONFAR. *Misión de la cintura de Buenos Aires. Congregaciones Religiosas Femeninas 1955-1956.*

Archivo CONFAR. *Consejo de Superioras Mayores Religiosas. República Argentina. Boletín Informativo.* Año I, n° 2, Buenos Aires, 20 de Enero de 1956.

Entrevistas realizadas a la Hna. María Inés Delfino, 10 y 15 de Julio de 2019 y 8 de Agosto de 2019.

Entrevista realizada a Laura Amate Pérez, 5 de Agosto de 2019.

Entrevistas realizadas a la Hna. Carmen Latonda Puig: 21, 26 y 27 de Agosto de 2019.

ANEXO

B° San Francisco. Formosa

Vida Conventual

Josefina Maglioni

1a casa de Inserción. Formosa

Comunidad

P. Benito y chicos del barrio

Niños silleros

LA INSERCIÓN COMO FRUTO DEL AGGIORNAMENTO CONCILIAR

(Comentario a los escritos)

Virginia R. Azcuy
Facultad de Teología / UCA

Los tres estudios contenidos en esta parte de la obra dedicada a "Vida religiosa femenina comprometida en la inserción" hacen referencia, de distinta manera, al acontecimiento y los documentos del Concilio Vaticano II como uno de los principales factores de la renovación de la vida religiosa en las últimas décadas. Este concilio ha sido el evento más significativo de la Iglesia católica en el siglo XX y, por lo tanto, una comprensión acerca de los procesos de cambio que se dieron en la vida religiosa femenina no puede prescindir de una referencia a este hito eclesial, histórico y teológico. Esta referencia debe ser necesariamente doble: primero, en relación con los contextos, procesos y experiencias que precedieron e impulsaron la novedad conciliar y, segundo, conectada con aquellos elementos que suscitaron un proceso de recepción fiel, creativa e inacabada del Vaticano II. El estudio de Maria A. Corrêa Custódio, "Liberdade consentida (ou não) de freiras brasileiras: imigrantes, negras e nordestinas", se concentra en el proceso postconciliar que se da en tres congregaciones de Brasil; mientras que los otros dos estudios, M. Kubli y D. Pulfer, "Inserción territorial como opción congregacional" y Silvina D. Roselli, "Las Franciscanas Misioneras de María en Argentina", ayudan a contextualizar el período previo al concilio, aunque los tres aportes dan cuenta del antes y después del evento. Dada la significatividad del Vaticano II para la renovación, dedico una reflexión a la teología de la vida religiosa.

El otro tema central del panel que se comenta en estas líneas tiene que ver con el fenómeno de la inserción, una configuración típica de la vida religiosa latinoamericana, vinculada a los retos sociales y pastorales, a la presencia de nuevos carismas en medios populares y, posteriormente, a lo que se denominó la opción por los pobres. Cada uno de los textos puede ser leído desde distintos ángulos, pero en este comentario se destacan algunos elementos sobre todo en función de la inserción: la presentación de Maria A. Corrêa Custódio destaca la problemática de diversas discriminaciones al interior de las congregaciones y su relación con la opción preferencial por los pobres. La autora muestra muy bien cómo la superación de las divisiones por motivos étnicos o sociales, dentro de las comunidades

religiosas, genera un proceso de liberación con un gran potencial transformador para los contextos de inserción. El aporte de M. Kubli y D. Pulfer expone un estudio en desarrollo sobre la Provincia Argentina-Uruguay de la Sociedad del Sagrado Corazón (1964-1976), con énfasis en la recepción teológico-pastoral del Vaticano II en la Argentina. En este texto, la caracterización concreta de los complejos procesos de cambio exigidos por la inserción resulta muy interesante e ilustrativa para la nueva comprensión de la vida religiosa en las décadas que siguieron al Concilio. La contribución de Silvina D. Roselli, también centrada en la vida de una congregación, da cuenta del trabajo investigativo en archivo y de entrevistas para la recuperación de testimonios. El estudio continúa la propuesta de Corrêa Custódio, en cuanto analiza la situación de la jerarquización o grados dentro de la vida religiosa y también prolonga aspectos del trabajo de Kubli y Pulfer, por situarse en Argentina, aunque dedica mayor extensión a los antecedentes preconciliares de la inserción. En la segunda parte del comentario, me propongo profundizar sobre algunos aspectos relativos a la inserción de la vida religiosa.

DEL ESTADO DE PERFECCIÓN A UN PROGRESIVO AGGIORNAMENTO DE LA VIDA RELIGIOSA

Parece oportuno bosquejar cómo se entendía la vida religiosa en la primera mitad del siglo XX y cómo se fue avanzando hacia una comprensión renovada de la misma, en la cual tiene lugar la realidad de la inserción. La teología de la vida religiosa, de raíces patrísticas y plasmación medieval, ha sido fijada a través de Santo Tomás de Aquino como teología del "estado de perfección" y se ha impuesto en la Iglesia a fines del siglo XIX, con la elevación del Aquinate a doctor universal. Cabe recordar que, desde la edad media, se distinguían "dos caminos" en la Iglesia: el de los mandamientos para la salvación de los laicos y el de los preceptos para quienes querían tender a la perfección (Codina, 2015, pp. 79-80). Esta división aplicada a dos estados de vida se justificaba a partir de una lectura "teológica" de textos bíblicos y patrísticos, que la exégesis moderna puso en cuestión. Así se puede ver, de modo ejemplar, en la interpretación del relato del joven rico (Mt 19, 21), entendido tradicionalmente como institución del estado religioso y no como un llamado dirigido a todos.

En la primera mitad del siglo XX, la teología de la vida religiosa estuvo bajo el influjo de la definición dada por el Código de Derecho Canónico de 1917, con énfasis en la vida de los consejos, vividos en comunidad de forma estable, a través de los votos, siendo la obediencia el más importante. Según Carlos Palmés SJ, la vida religiosa preconciliar en

América Latina se centraba en la observancia regular: las normas, constituciones, reglas, horarios y costumbres eran la manifestación de la voluntad de Dios y el medio para lograr la perfección. De esta visión, se seguía la importancia de la obediencia, de una vida comunitaria reglamentada y de una espiritualidad de cumplimiento. En el campo de la pobreza, junto a la austeridad, el acento se ponía en la necesidad de pedir permiso para el uso de las cosas (Palmés, 2005, p. 49). El relato sobre la experiencia de la vida religiosa preconciliar en América Latina indica que ella se veía como estado de perfección, con un cierto sentido de aristocracia espiritual respecto a los laicos; religiosos y religiosas participaban de la visión de una Iglesia clerical, juridicista y triunfalista, típica de la eclesiología preconciliar.

Merece la pena repasar algunas de las obras que han ido jalonando la evolución de la noción de estado de perfección hacia una nueva visión. Una obra tradicional, de gran influjo, leída en muchos monasterios latinoamericanos, fue J. Leclercq, *La vie parfaite* (Turnhout-Paris, 1948). Ella recogía de San Atanasio la visión de los dos caminos de vida: una mediocre y adaptada a las tendencias de la vida humana: el estado del matrimonio; la otra, angélica, apostólica e incomparablemente más elevada: el estado de la virginidad y la vida monástica.

En cuanto a la evolución de noción de estado de perfección, deben citarse dos obras tempranas, que marcaron un punto de inflexión en la teología de los estados de vida cristiana superando los *duo genera christianorum*: H. U. von Balthasar, *Los estados de vida del cristiano* (Einsiedeln, 1948) e Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (París, 1953), demoledora e innovadora. Sacerdotes y obispos, religiosos, religiosas y laicos formados, leyeron y asimilaron rápidamente el planteo de estas obras dejándose inspirar por ellas y los aires renovadores que soplaban. Un año antes de la convocatoria al Concilio Vaticano II, se publica una obra sobre la santidad cristiana que marcó el rumbo conciliar: Gustave Thils, *Sainteté chrétienne* (Tielt, 1958). Thils afirma la existencia del estado de perfección como un estado de vida permanente orientado a la perfección, aunque ella también se puede alcanzar fuera de él.

Algunas obras sobre la vida religiosa publicadas en tiempos del Concilio pueden ser orientadoras. R. Carpentier, *Témoins de la cité de Dieu* (Paris-Bruges 1962), traducido al español en 1965, representa un intento de esbozar una teología de la vida religiosa y situarla en el conjunto de la Iglesia. El libro de Fernando Sebastián Aguilar, *La vida de perfección en la Iglesia* (Madrid, 1963) sostiene que solo por medio de los consejos evangélicos es posible lograr la caridad perfecta, siendo que por los mandamientos solo se logra la caridad. Otros autores como Dublanchy y Royo Marín –muy difundido en nuestro ámbito– afirman la posibilidad de la perfección a través de los preceptos y no solo por la práctica de los

consejos evangélicos. Un aporte teológico destacado, G. Martelet, *Sainteté de l'Église et vie religieuse* (Toulouse 1964), trata de elaborar una reflexión sobre la vida religiosa en el misterio de la Iglesia, aunque identifica la VR con la santidad de la Iglesia. Un tratamiento aparte merece la contribución de Karl Rahner, quien representa una perspectiva eclesial y plena de la teología de la vida religiosa en tiempos del Vaticano II. Se destaca su texto "Sobre los consejos evangélicos", aparecido entre la segunda y tercera sesión conciliar, cuando en el aula conciliar se debatía sobre la vida religiosa; en él, los consejos evangélicos son estudiados a la luz de la vocación universal a la santidad. También J.-M. Tillard ha subrayado el valor significativo o simbólico de la vida religiosa: la vida religiosa es un sacramento de la presencia de Dios y su poder. El estudio de M. Kubli y D. Pulfer menciona, oportunamente, algunas de estas obras como parte de los libros existentes en las bibliotecas de la Sociedad del Sagrado Corazón.

Con estos presupuestos, el Vaticano II propuso la *vocación universal a la santidad*, es decir, una misma santidad para todas las formas de vida y emprendió un camino institucional de *renovación y adaptación de la vida religiosa*. Uno de los grandes teólogos del concilio para la vida religiosa, Jean-Marie Tillard, destaca el cambio de acento desde la noción de estado de perfección a la de vida, como expresión del paso de una visión jurídica a otra de espiritualidad y también remarca que "lo más nuevo está en el nombre de la *acommodata renovatio*, el *aggiornamento*, aunque se insiste en la unidad de los dos elementos renovación y adaptación, retorno a las fuentes y exigencias del tiempo actual" (Tillard, 1967, p. 86). El *aggiornamento* o puesta al día de la vida religiosa se fue dando de manera progresiva y se manifestó en América Latina, de modo típico, en las diversas formas de inserción que precedieron y acompañaron la opción por los pobres (Quiñones, 1999; De Freitas, 2003, p. 237ss).

LA INSERCIÓN ENTRE IMPULSOS Y PROCESOS DE RENOVACIÓN

Los orígenes sociales y étnicos de quienes ingresan a la vida religiosa en América Latina y el Caribe son variados, pero en términos generales provienen más bien de sectores medios, más rurales que urbanos y étnicamente su origen es mestizo en países como Guatemala, Colombia y México –como lo es la mayoría de su población– o blanco como en Chile, Argentina o Uruguay, donde la mayoría proviene de una clase media acomodada. Las comunidades no son ajenas a las diferencias y prejuicios sociales existentes, que reproducen en su interior. Todavía hasta los años 60 y 70, en el seno de algunas comunidades, se da la

presencia de dos clases sociales: las religiosas provenientes de clase alta o media alta, que son las hermanas del coro y las de clase media, popular y rural, las hermanas coadjutoras, con diferentes cargos y tareas. Sin duda, el caso de las Hermanas Negras presentado por Maria A. Corrêa Custódio, junto al estudio de otras dos congregaciones de Brasil, puede ilustrar muy bien esta problemática. La historia de esta congregación, existente en Campinas desde 1922, con incorporación de hermanas negras (oblatas) desde 1928, fue motivo de otra valiosa investigación apadrinada por J. O. Beozzo sobre la extinción de clases entre las religiosas en 1965 y la transición hacia la unificación de las clases en 1970 (Beozzo et al., 2009). También el estudio de Silvina D. Roselli, al referirse a las Franciscanas Misioneras de María, hace referencia a la situación de jerarquización dentro de la congregación y a cómo, en 1950, se plantea la necesidad de establecer cambios en los grados (madres y hermanas) hasta llegar, en 1960, a su suspensión.

Volviendo a la situación general de la vida religiosa en América Latina y a la reforma global impulsada por Pío XII durante el siglo XX, se pueden destacar algunas iniciativas que orientan la renovación "desde arriba", sobre todo entre 1947 y 1958. Uno de los pasos importantes de este período es la organización de la vida religiosa mediante la realización de congresos y creación de estructuras: en 1954 nació la Conferencia de Superioras Mayores Religiosas (CoSMaRaS) por impulso de Pío XII y se creó un Consejo de Superiores Mayores Religiosos (CAR), como el de religiosas. En 1959, a petición del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), se creó la Confederación Latinoamericana para los Religiosos/as (CLAR). Los frutos no fueron inmediatos, pero las estructuras estaban y se hablaba de renovar. Estas estructuras fueron permeando el cambio, como lo ejemplifica S. D. Roselli en su texto al mencionar la invitación de CoSMaRaS al trabajo en los barrios de emergencia en 1955.

Entre los impulsos de renovación, se destacan dos formas de vida consagrada que fueron significativas: la primera fueron las fundaciones inspiradas por Carlos de Foucauld (1848-1916), con una vida evangélica y una presencia caritativa en medios pobres. Se puede pensar que estas comunidades iniciaron la inserción con su mística de encarnación, aunque cuando surgieron no se utilizaba este lenguaje. La otra forma de vida novedosa fue la de los institutos seculares (1947-1948), como llamada a vivir los consejos evangélicos en el mundo: sin hábito, ni casas comunes, ni instituciones propias, con su profesión, oficio o trabajo.

La vida de Carlos de Foucauld inspiró diversas fraternidades, Hermanitos y Hermanitas de Jesús y Hermanitos/as del Evangelio, que optaron por vivir en medio de las masas pobres, muchas veces no cristianas, al estilo de la vida oculta de Nazaret. Aun con

pocos seguidores, esta forma de vida interpeló a la vida consagrada contemporánea e influyó en América Latina para dar identidad a una "Iglesia de los pobres". Ya desde la mitad de los años 40 la búsqueda de ser Iglesia de los pobres se empezó a sentir como un movimiento articulado que se extendía a nivel eclesial mundial en busca de mayor justicia y sencillez evangélica. Es decir, mucho antes que el Concilio Vaticano II pusiera las bases y que las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano explicitaran la "preferencia" primero y la "opción" por los pobres después, se gestaba un movimiento de acercamiento al mundo obrero y popular (Azcuy, 2013). En cuanto a la valoración de los Hermanitos y Hermanitas de Jesús en Buenos Aires, Santiago y Lima, existe un consenso al entenderlos como presencia de lo contemplativo fuera de los monasterios e incluso como "el sentido «contemplativo» de la nueva espiritualidad de la vida religiosa en América Latina" (Zeballos, 1987, p. 100). En los trabajos presentados en esta sección, se puede constatar la significatividad de esta forma de vida: en el texto de Kubli y Pulfer se menciona que cuando la superiora general impulsa el apostolado de la Sociedad del Sagrado Corazón hacia los sectores populares en 1955, a la hora de poner en marcha esta nueva orientación se consulta a las Hermanitas de Jesús.

La segunda forma de vida consagrada que aportó renovación fueron los institutos seculares. En 1941, con antecedentes de León XIII, Pío XII confió el estudio de los institutos seculares a las congregaciones del santo oficio y, en 1947, promulgó la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia*, que fue entendida como "carta magna" de los institutos seculares. Este documento, junto al motu proprio *Primo feliciter* y a la instrucción *Cum sanctissimus* de 1948, posibilitó un salto cualitativo en la legislación eclesiástica, al reconocerse la posibilidad de una total consagración para quienes permanecen en el mundo conjugando de forma indisoluble consagración y secularidad. Desde entonces, los institutos seculares fueron reconocidos por la Iglesia como un tercer estado de perfección: el de los seglares o los clérigos que persiguen en el mundo el esfuerzo de santificación. Al aprobar los institutos seculares, Pío XII abrió el debate sobre los fundamentos de la vida religiosa y de los estados de perfección evangélica. Desde el punto de vista teológico, se entendió que los institutos seculares buscaron realizar una síntesis entre el "estado de consejos" o vida religiosa y el "estado secular". A su vez destacó que el estado de consejos o vida religiosa tomó diversas formas históricas que se codificaron en el derecho eclesiástico, frente a las cuales tienen derecho a surgir nuevas formas de vida del mismo estado, siempre que satisfagan a las exigencias básicas de este estado que es la vivencia de los consejos evangélicos. El Concilio dedicó a este tema el Nº11 del decreto *Perfectae caritatis*, dando

cuenta de su importancia (Alberigo, 2008, p. 183ss). La valoración de los institutos seculares e incluso de la secularidad en la vida religiosa es una tendencia que parece marcar claramente el proceso de renovación de la vida religiosa y particularmente la inserción. En este sentido, hubiera sido muy interesante conocer más sobre las primeras obras apostólicas de la Sociedad del Sagrado Corazón, comentadas por Kubli y Pulfer, que fueron promovidas en 1956 con colaboradoras laicas en zonas periféricas para atención de sectores populares. En este mismo trabajo, la inserción está caracterizada con la idea de un doble desplazamiento: uno "territorial", de Buenos Aires al interior del país, movimiento vinculado a la idea de pobreza en la vida religiosa, y otro "semántico", de vida con los pobres, prefigurando la posterior opción preferencial por ellos que se explicita como orientación pastoral.

Para concluir, quisiera retomar una visión de síntesis propuesta hace tiempo por Codina y Zeballos: la inserción implica un cambio de lugar geográfico, un cambio de lugar social y un cambio de lugar teológico y espiritual, como fruto del desplazamiento eclesial de ir hacia los pobres (Codina, 1987, 177). Los textos de Corrêa Custódio, Kubli y Pulfer y Roselli enriquecen la memoria histórica de la vida religiosa femenina inserta en América Latina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alberigo, G. (dir.) (2008). *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. V. Un Concilio en transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio*. Peeters/Sígueme.

Azcuy, V. R. (2013). La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II. En Azcuy, V. R.; Schickendantz, C. y Silva, E. (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (pp. 89-126). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Beozzo, J. O.; IR. M. Raimunda R. Costa; IR. M. Fidêncio E. Santo; IR. Geralda F. Silva (2009). *Tecendo memórias, gestando futuro. História das Irmãs Negras e Indígenas Missionárias de Jesus Crucificado - MJC.* Paulinas.

Codina, V. (1987). Hacia una vida religiosa latinoamericana. En Codina, V. y Zeballos, N. (Ed.), *Vida Religiosa. Historia y Teología* (pp. 173-194). Ediciones Paulinas.

Codina, V. (2015). Vida Religiosa, pasión por el Evangelio y por el pueblo. Hermenéutica de los documentos del Vaticano II sobre Vida Religiosa. En *Memorias Congreso de VC* (pp. 79-97). Confederación Latinoamericana de Religiosos-CLAR.

De Freitas, M. C. (2003). La vida religiosa en América Latina en los últimos cuarenta años. Una relectura a partir de la experiencia. En Richard, P. (dir.), *10 palabras clave sobre la Iglesia en América Latina* (pp. 231-264). Verbo Divino.

Palmés, C. (2005). *La vida religiosa en América Latina*. Verbo Divino.

Quiñones, A. STJ (1999). *Del "estado de perfección" a "seguir a Jesús con el pueblo pobre". El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. Talleres Gráficos de IRO.

Tillard, J.-M. (1967). Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse (Commentaire de la première partie). En Tillard, J.-M. y Congar, Y. (dir.), *L´adaptation et la rénovation de la vie religieuse* (pp. 77-158). Les Éditions du Cerf.

Zeballos, N. (1987). Visión histórica de la vida religiosa en América Latina. En Codina, V. y Zeballos, N., *Vida Religiosa. Historia y Teología* (pp. 75-108). Ediciones Paulinas.

SÉPTIMA PARTE. CONGREGACIONES RELIGIOSAS EN EL ÁMBITO DE LA SALUD Y LA EDUCACIÓN

CONGREGACIONES FEMENINAS DE VIDA APOSTÓLICA. CONDICIONES DE LA ACCIÓN EN LA ASISTENCIA DE LA SALUD, LAS HIJAS DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN (1893-1929)

Ana M. Silvestrin
Universidad Nacional de Luján

INTRODUCCIÓN

En la Argentina de fines del siglo XIX y principios del XX se fundaron y arribaron desde Europa congregaciones femeninas de vida apostólica, proceso que se inició a mediados de la década de 1850. Las religiosas que inmigraron continuaron la acción y las reglas de origen, adaptándolas a los requerimientos de la sociedad receptora y a la aceptación de gobiernos e instituciones. Su apostolado expresó una caridad operativa en la asistencia a los migrantes, la atención en hospitales públicos y la educación de la niñez, especialmente desamparada.

La gestión en el campo de la salud tuvo características que la diferenciaron de la tarea educativa. Si bien el cuidado de los enfermos no era un hecho nuevo entre los cristianos, la presencia de las Hermanas en los nosocomios y la salida del claustro implicó un planteo de las pautas y las condiciones de labor, en un espacio de socialización diferente donde, también, residían.

El rol desempeñado en este ámbito fue valorado con diversidad de criterios: fueron vistas como meras administradoras e intermediarias entre las autoridades y el personal, y por esto cuestionadas; apreciadas como cuidadoras de la moralidad, garantes de la higiene y de la estabilidad; asimismo, como presencia necesaria para el bien espiritual del enfermo y su familia.

Los alcances concretos de la gestión, las causas de los conflictos con las autoridades e instituciones y las estrategias de resolución se analizan en los documentos correspondientes al instituto Hermanas de Caridad, Hijas de la Inmaculada, de origen italiano, disuelto en enero de 1901 y de la Congregación Hijas de la Inmaculada Concepción[1], fundada en la Argentina con carácter diocesano por la Hermana Eufrasia Iaconis con profesas de aquel instituto, del

[1] También llamadas Hermanas Concepcionistas, Bonaerenses.

que ella misma había formado parte. La asistencia hospitalaria de estas religiosas se extiende desde 1893 hasta nuestros días en establecimientos privados y municipales[2].

LAS CONGREGACIONES DE VOTOS SIMPLES, SU DEVENIR EN LA EUROPA DEL 1800

El desarrollo de las congregaciones femeninas apostólicas está vinculado con el 'sentido misional' propio de la renovación religiosa del 1800[3] y simboliza el paso de la noción de 'Obra de Misericordia' a la de 'Apostolado' (Álvarez Gómez, 1990)[4].

El asociacionismo posterior a la Revolución francesa de 1789 favoreció el incremento. El mayor número corresponde a Francia e Italia, unas 400 de las mil que se iniciaron a lo largo del siglo XIX (Laboa, 2011). En Italia superaron las 100 entre 1866 y 1920, según Greco (2015), Rosoli (1997) y Bianchi (2015); en la etapa pos unitaria la Iglesia buscó revitalizar sus estructuras (Boaga, 2015; Loparco, 2013; Romanato, s/f), dio mayor participación a la mujer en lo social e impulsó la formación de comunidades a través de sus párrocos y capellanes.

El Papado asumió una actitud pendular, si bien alentó el proceso, posteriormente, cuando las fundaciones aumentaron, pautó exigencias para la aprobación y disolvió a los institutos que no las reunieran. El objetivo era atenuar el efecto de las políticas liberales y la industrialización; del empobrecimiento y la mortalidad provocada por las epidemias de cólera y viruela; establecer una barrera a la secularización y a la prédica anticlerical[5]. En este marco, la mujer fue valorada como el medio para regenerar a la sociedad; la docencia, una extensión del rol maternal[6] y la asistencia al enfermo, una obra significativa de caridad[7].

[2] La Hermana Eufrasia Iaconis fue reconocida Venerable por la Sede Apostólica el 13 de mayo de 2019. La Congregación asistió en hospitales de la colectividad italiana, en el hospital municipal Vicente López, el Preventorio Rocca, Colonias para tuberculosos y centros de salud de Brasil. Una comunidad vive y asiste desde 1896 en el hospital Pirovano de Buenos Aires.

[3] Renovación que comprendió la celebración de concordatos, la romanización y una reestructuración interna en cuanto a formación y obra.

[4] Álvarez Gómez diferencia con estos términos las acciones caritativas individuales de aquellas que se emprendieron organizadamente.

[5] El estado italiano, a pesar de la secularización, permitió la presencia de religiosas en los hospitales, pero se reservó la administración económica de los establecimientos (Garbellotti, 2015; Loparco, 2015).

[6] En el fin del siglo XIX el número de maestras graduadas era escaso; la reglamentación de la escolaridad (ley Coppino, 1877; normas de 1904; Ley Daneo Credaro) favoreció el acceso de la mujer a centros de formación.

[7] El clero auxiliaba a los desamparados desde la Edad Media y el Renacimiento a través de las órdenes regulares. En relación con la acción de religiosas, las Hijas de la Caridad, fundadas por Vicente de Paul y Luisa de Marillac en 1633, constituyeron una comunidad con votos temporales, renovados anualmente. En el siglo XVII este tipo de compromiso fue una novedad. En el mismo tiempo, Mary Ward, de origen inglés, fundó el instituto de la Bienaventurada Virgen María iniciando una congregación sin el requisito de la clausura, pero la oposición de las autoridades eclesiásticas determinó su disolución.

Las nuevas congregaciones dependieron en principio de la jurisdicción diocesana en la que se fundaron; como las misiones necesitaban de la migración hacia otras divisiones eclesiásticas, las comunidades solicitaron la aprobación del Papado, quien las aceptó primero a través de Bulas, luego, avanzando el siglo XIX, con Breves[8] y, posteriormente con una conformidad provisoria, el Decreto de Alabanza o *Laudis*, mientras se constataba la capacidad económica y organizativa. La Congregación de Obispos y Regulares dictó normas en 1862 y 1901, siendo la Constitución apostólica *Conditae a Christo* de 1900, de León XIII, la medida más relevante para la incorporación (Álvarez Gómez, 1990). Hacia 1925, la estabilidad de una Congregación dependía de la aprobación de sus Constituciones, poseer Casa en la ciudad de Roma y contar con un Cardenal protector.

El ingreso de postulantes en las congregaciones, por razones de fe religiosa o por cuestiones económicas (Bianchi, 2015), significó el acceso a un espacio no alcanzable fácilmente para la mujer seglar, salir de los límites familiares y comunales para ejercer una acción con estima, por la dedicación a la educación y a la salud (Blasco Herranz, 2005). El 'sentido misional' requirió de mujeres con disponibilidad personal para el traslado, dentro y fuera del continente y cierta formación o experiencia en la actividad a ejercer. Con el tiempo, esa preparación previa llegó a reemplazar el pago de la dote, con una congrua equivalente (Loparco, 2013), lo que derivó en la democratización de las comunidades[9].

EL DESARROLLO DE LA VIDA APOSTÓLICA EN LA ARGENTINA

Durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, el 'sentido misional' determinó el traslado de congregaciones hacia América y la fundación de nuevos institutos. Entre 1854 y 1914 ingresaron a la Argentina 38 comunidades femeninas (Rosoli, 1997), especialmente italianas y francesas, de un total de 68 entre varones y mujeres[10].

La inserción se produjo a pesar de la conflictividad entre Iglesia y Estado durante la secularización (Di Stéfano, Zanatta, 2000) y de los cuestionamientos sobre la llegada de nuevas órdenes (Bruno, 1975). Cuando el Estado, por la afluencia migratoria, visualizó una naciente cuestión social (Suriano, 2000), consideró a las religiosas complementarias de las

[8] Las Bulas son documentos solemnes sobre asuntos de importancia en la vida clerical o civil; los Breves tratan sobre temas que tienen menos formalidad y más celeridad de resolución.
[9] La capacitación en el área de salud se efectuó en las escuelas samaritanas y en las academias anexas a los hospitales. En 1905 el Papa Pío X legitimó esta obra autorizando la fundación de la primera escuela profesional de enfermeras para religiosas.
[10] Con carismas orientados hacia la salud y la educación (Bruno, 1976, 1981; Rosato, 1985).

instituciones estatales y benéficas (González Leandri, 1984; Ciafardo, 1990) para intervenir en la contención, aun durante el Estado asistencial, con los cuestionamientos del Higienismo[11], del Liberalismo, del Socialismo y del Anarquismo en lo político.

Las congregaciones femeninas fueron convocadas por los Obispos; presentadas por mujeres de la sociedad local e instituciones de beneficencia o fueron llamadas por sus connacionales para asistirlos[12].

El carisma debía reflejarse en la aceptación de esas obras, en el ámbito urbano o en lugares distantes. A modo de ejemplo, las Hermanas de Nuestra Señora del Huerto, congregación arribada en 1859 para atender el Hospital de Mujeres, luego Rivadavia, fueron llamadas por la Sociedad de Beneficencia de la Capital, en un convenio que fue aprobado por el ministro de gobierno de Buenos Aires[13]. Las Siervas de Jesús Sacramentado, comunidad argentina iniciada en 1876 por María Benita Arias, asumieron en 1893 el Hospital Fernández de Buenos Aires a través de la convocatoria e impulso de Cipriana Lahitte de Sáenz Peña, esposa del presidente Luis Sáenz Peña. Un año después, aceptaron el Hospital Muñiz, casa lazareto para enfermedades infecciosas, por gestiones del Dr. José Penna, fundador del establecimiento. Penna, que fue médico higienista y sanitarista, director de la Asistencia Pública y presidente del Departamento Nacional de Higiene, efectuó junto al Dr. Madero una valoración de las religiosas que define el rol esperado:

> ¿Qué mujer en nuestro país, que se dedique a servir puede reunir las tres principales condiciones que […] atesoran las Hermanas de Caridad? [...] la honestidad, la limpieza y la economía, es decir la moral, la higiene y poco costo […] la obra perpetua de bondad y de ternura. (Penna y Madero, 1910, pp. 236-237)

Al finalizar el siglo XIX, las congregaciones no tenían personería jurídica, por lo que las Superioras, en caso de no instalar una obra propia, firmaban en forma individual y en

[11] Los higienistas enfatizaron la necesidad de jerarquizar la actividad médica y elevar la preparación técnica de los auxiliares; cuestionaron los servicios existentes (personal contratado, mujeres condenadas y niñas del Colegio de Huérfanas, asimismo, a las Hermanas de caridad). En consecuencia, Cecilia Grierson fundó la Escuela de Enfermería (Bellucci, 1986), se creó el instituto del Hospital Británico, inspirado en la obra de Florence Nightingale y se valoró la profesión de enfermería, con mayor afluencia de la mujer, lo que señaló el tránsito hacia la feminización (Wainerman y Binstock, 1992, 1993).

[12] Las religiosas Sister of Mercy llegaron desde Irlanda en 1856, por pedido del sacerdote Fahy, para la colectividad (Bianchi, 2015).

[13] En 1861 acordaron con la Sociedad de Beneficencia de Rosario hacerse cargo del Hospital de Caridad de esa ciudad; en 1869 ocurrió lo mismo con el Hospital de Caridad de Santa Fe.

nombre del Consejo de religiosas contratos donde pautaban las condiciones[14]. Directores espirituales y obispos actuaban como guía en la redacción de esos acuerdos.

La práctica demostró que las comunidades debieron resolver conflictos sin esta dirección permanente. En 1859 arribaron como inmigrantes las Hermanas de la Caridad de San Vicente de Paul, junto con los Padres de la Misión, para hacerse cargo del Hospital de Hombres. Fueron promovidos por Félix Frías[15] y la Municipalidad de Buenos Aires. El contrato, firmado en París por el Superior General de la Congregación de la Misión, la Superiora General y Mariano Balcarce, entonces ministro plenipotenciario, señala la dependencia con respecto a la autoridad eclesiástica, la dirección de los sacerdotes y destaca el rol de las religiosas como administradoras y garantes del orden esperado. Responde a la idea de una función intermediaria, ya que se encargarían de la "fiscalización" (Guzmán, 2009, p. 28) de las provisiones en la cocina, lencería y lavado, de la farmacia y el laboratorio. A cargo del orden, tendrían las llaves del establecimiento y podían despedir a sirvientes y enfermeros, en acuerdo con la administración. En los primeros años se produjo un conflicto entre las Hermanas y el personal existente; hacia 1861, después de un planteo de retiro de la Congregación, se afirmó su presencia.

DE ITALIA A LA ARGENTINA: DE LAS HERMANAS DE CARIDAD HIJAS DE LA INMACULADA A LA CONGREGACIÓN DIOCESANA HIJAS DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN

El instituto Hermanas de Caridad Hijas de la Inmaculada fue iniciado por María Lucía Fabiano en 1874 en Casino –luego Castelsilano–, Calabria, región que atravesó dominaciones políticas y contaba con una economía de desarrollo desigual (Garrabou, 1993; Aragona, 1989; Torchia, 1988)[16].

Las congregadas comenzaron como la cofradía de Santa Filomena. Según las Reglas, el fin era el servicio a Dios y a la Iglesia, la santificación, el bien espiritual y corporal del prójimo, la educación femenina, la asistencia de los enfermos en hospitales y domicilios, de los niños en orfanatos, tanto en Italia como en el exterior. Para concretar esa obra era

[14] Grazia Loparco (2013) vincula estas negociaciones con el ámbito laico y público con los concordatos firmados por los Papas con las naciones europeas en la etapa de secularización y los considera demostración del crecimiento del rol femenino en la Iglesia católica.
[15] Félix Frías, 1816-1881. Periodista y político, perteneció a la Generación del 37. Católico, conoció en Francia las Conferencias vicentinas fundadas por Federico Ozanam. Estableció en 1859 la primera Conferencia en Buenos Aires.
[16] Con una población aproximada de 2.000 habitantes, predominaban en Castelsilano los campesinos pobres, la mayoría analfabetos (Lavigna, 2001; Chiovaro, 1969).

necesario conocer de medicina y seguir exactamente las instrucciones[17]; dos Hermanas visitarían los domicilios y sólo saldrían ante una urgencia para buscar al confesor o al médico. En el hospital debían cuidar el orden y la limpieza, ante enfermedades contagiosas se abandonarían a la fe, procurando lograr, con humildad, la resignación del paciente.

En 1887, las Hermanas de Caridad se trasladaron de Castelsilano a Roma con el fin de expandir la obra. En 1893, María Fabiano recibió un pedido de religiosas para asistir en el Hospital Italiano de Buenos Aires[18], a través de Luis Benincasa, miembro de la Comisión Directiva y de Monseñor Aneiros, Arzobispo de Buenos Aires[19]. Del establecimiento se habían retirado las hermanas del huerto, cuya Superiora, Gertrudis Chiapara, indicó en carta al director que los motivos eran: "continuas detracciones […] la reputación tantas veces calumniosamente ultrajada" (La Buena Lectura, 1893).

El 6 de septiembre de 1893 arribaron a Buenos Aires ocho hermanas de caridad, Hijas de la Inmaculada. Dirigía el grupo sor María Eufrasia Iaconis, sobrina de María Fabiano. El padre Vicente Gambón (1919), director y primer biógrafo de la Hermana señala que fueron bien recibidas en el hospital, donde se radicaron. Pero la relación con la Comisión Directiva perdió en poco tiempo la armonía. Un documento del 1 de julio de 1895 muestra divergencias, la Comisión señala la necesidad de que se cumpliese el reglamento interno para lograr una sana administración y deberes de humanidad. El escrito recordó a la sor Eufrasia los puestos asignados a las religiosas. Las Hermanas debían atender la despensa, la cocina, el guardarropa, las secciones: Femenina; Oftalmológica, Venéreas, Quirúrgica y Médica (artículo 26 del citado reglamento). Las religiosas asignadas a la Enfermería debían controlar la distribución de medicamentos. También supervisar los servicios nocturnos con dos visitas de ronda. Además de cuestiones de servicio práctico (que estuvieran uniformadas, no alteraran la dieta establecida para los enfermos y fueran escrupulosas en el inventario de la 'blanquería'), dos requerimientos señalaron el punto de conflicto:

> Que no se ejerza presión alguna sobre los enfermos ni sobre el personal empleado en el Establecimiento por actos religiosos, y que el suministro de los sacramentos a aquellos enfermos que así lo demanden sea hecho sin pompa

[17] El ingreso tenía como condición el estudio y el trabajo, la mujer sin voluntad no demostraba vocación. María Fabiano instituyó en el pueblo, según su testimonio, una escuela elemental y la enseñanza de oficios.

[18] La fundación del Hospital Italiano fue la expresión del mutualismo, propio del proceso migratorio. Intervinieron la Sociedad Nacional Italiana y *Unione e Benevolenza*. En 1865 estuvo casi terminado, pero el gobierno lo solicitó para los enfermos de cólera y fiebre amarilla (Yankilevich, 1999; Devoto, 2008).

[19] Las autoridades eclesiásticas promovían la asistencia a los inmigrantes (Santos Martínez, 1992; Auza, 1990; Santamaría, 1990).

> alguna, como lo indica el Capítulo inherente del Reglamento (art. 45, 46 y 49). Para que todo proceda regularmente está prohibido absolutamente por lo anterior asignar una Hermana a algún servicio por fuera de aquel para el que fue destinada.

La diferencia de objetivos estaba planteada, el Consejo Directivo pretendía contar con buenas administradoras del orden interno; para las Hermanas su misión era la asistencia religiosa. Tres años después de su llegada, en 1896, la Superiora Eufrasia tomó la decisión de retirar la comunidad de ese establecimiento (*Società Italiana di Beneficenza in Buenos Aires*, 1923)[20].

En 1894, sor Eufrasia aceptó la obra del Hospital Italiano de Santa Fe y Colonias; en 1896, alquiló una casa en la calle Perú 859, en la que inició el asilo –Colegio de la Inmaculada Concepción–[21], en el mismo año se hizo cargo del Hospital Pirovano de Buenos Aires y en 1898 se le solicitó la asistencia en el Italiano de Rosario.

El Hospital Italiano de Santa Fe y Colonias fue inaugurado en diciembre de 1892. Según Acta del 10 de junio de 1894 de la Sociedad *Unione e Benevolenza*, el Consejo Directivo realizó gestiones para incorporar religiosas al "servicio interno" (Acta Mutualidad Hospital Italiano, 1894, p. 37); no encontró en el país ni en Montevideo por lo que resolvió pagar el pasaje en segunda clase para Hermanas desde Italia. Asumió los gastos una asociación caritativa femenina denominada 'de auxiliares'. No hay registro de cómo se estableció el contacto con la Hermana Eufrasia Iaconis, quien pidió a Roma cinco religiosas[22]. El Acta de la Mutualidad, del 6 de septiembre de 1894, establece las condiciones para el personal en lo cotidiano[23].

La Madre Eufrasia acompañó a las Hermanas a Santa Fe y se ocupó de obtener recursos para el hospital cuya situación era precaria. El padre Gambón destaca su actitud resolutiva:

[20] Cayetano Bruno refiere dos hechos que comprometieron a Hermanas en el Hospital; estos no fueron el motivo del alejamiento, pues una carta del arzobispo de Buenos Aires juzgaba resueltos esos problemas.
[21] La apertura hacia la educación estuvo impulsada por la Hermana Estanislada Tognoni. Nacida en Argentina, se había formado con la Congregación de las Ursulinas, en Italia. Posteriormente, las religiosas asumieron la obra de la Casa de Expósitos de Córdoba y la del asilo de Concepción del Uruguay.
[22] En agosto de 1894, partió para la Argentina el segundo contingente de Hermanas. La Superiora era Leonarda Ammirati.
[23] Para las Hermanas: té o café por la mañana; luego sopa, dos platos de fruta o queso y 500 gramos de vino para las dos comidas. En casi igualdad estaba la portera, la lavandera y el cocinero, mientras que para los enfermeros: sólo café o té en la mañana.

> Difícil era con extremo la obra que emprendía, hasta tal punto que la Comisión, falta por completo de recursos y no sabiendo cómo poder seguir adelante con la obra, pensaba muy en serio en cerrar el Hospital. […] Lejos de amedrentarse, la (Madre) afrontó con toda energía; y yendo en persona por las colonias de aquella región, solicitó y obtuvo los recursos suficientes para poder sostener y llevar adelante la Institución. (Gambón, 1919, p. 33)

En Roma, durante la década de 1890, la situación del instituto se complicó. María Fabiano intentó obtener la aprobación de la Sede Apostólica pero diversos decretos y visitas la imposibilitaron. En 1898 se redactaron Constituciones con la colaboración de dos canonistas, el ex Santo Oficio trabó su conformidad y un decreto del 30 de enero de 1901 disolvió el instituto de Hermanas de Caridad. Este hecho señaló un cambio sustancial[24]; la Hermana Eufrasia viajó a Roma y obtuvo de la Sede Apostólica la posibilidad de una solución diocesana; allí donde los obispos las recibieran, las Hermanas podían formar una nueva Congregación. En la Argentina fueron aceptadas por el arzobispo Mariano Antonio Espinosa, quien en 1904 aprobó sus nuevas Constituciones[25].

Las Constituciones de 1898, después de indicar que la Congregación era tanto activa como contemplativa, recuerdan como obra principal la asistencia a los enfermos, en hospitales y domiciliaria; pero precisa que no se aceptarían establecimientos donde las religiosas fueran tratadas como sirvientas ni donde existiera un clima hostil hacia la acción espiritual[26]. Las Constituciones editadas en 1905 son más concisas, adecuadas a la situación diocesana (Chiovaro, 1969). No mencionan la asistencia en domicilio ni el abandono de una institución ante presiones, pero sí señalan la necesidad de preparar a las Hermanas para instruir a la niñez y asistir a los enfermos con un oficio acorde al carisma. La nueva Congregación continuó las obras asumidas por el anterior instituto.

Se presentaron entonces los primeros conflictos en el Hospital Italiano de Santa Fe. Reiteradamente se solicitó el cambio de la Superiora del establecimiento[27], moción que la Madre General no aceptó por no considerar válidos los reclamos.

[24] La disolución se concretó en el marco de la nueva legislación eclesiástica sobre las Congregaciones de votos simples y en un tiempo en el que la observación de la obediencia a las normas y a la autoridad de la Sede Apostólica eran fundamentales. Por el decreto, las religiosas de ese instituto podían volver a la vida laica. La documentación sobre este tema se encontró en el Archivo del Ex Santo Oficio.

[25] La Congregación tuvo el título de Hijas de la Divina Madre y luego, por Súplica del mismo arzobispo Espinosa al Papa Pío X, el nombre definitivo de Hijas de la Inmaculada Concepción.

[26] La atención a los enfermos se extendía a inválidos, a dementes, a los afectados por epidemias; cuidando siempre el reglamento y orden, la mera administración material no manifestaba el carisma.

[27] Se encuentra en la correspondencia de 1907, en Actas de 1909 y 1914. No se especifican los motivos.

Sor Eufrasia murió el 2 de agosto de 1916 en el hospital Pirovano de Buenos Aires. La sucedió como Superiora la Hermana Filomena Bragonzi, quien asumió el conflicto con el Hospital de Santa Fe. Ante los insistentes pedidos para separar a la Superiora, la Hermana Filomena la trasladó, procuró resolver errores administrativos y decidió la renuncia a ese tipo de gestiones. Sin embargo, no cedió ante el reclamo de poner en el cargo a una Hermana nombrada por la Comisión[28] y advirtió que ese tipo de decisiones le correspondía a ella y a su Consejo. En otros documentos se le pidió separar a dos Hermanas por ser de nacionalidad argentina; esto la llevó, con asesoramiento del Obispo de Santa Fe, Monseñor Boneo, quien había mediado entre las partes, a concretar en 1920 el retiro de la Congregación en esa obra.

Las gestiones que siguieron fueron dificultosas y se hicieron acusaciones. Las memorias de las superioras generales sostienen que las ideas anticlericales habían influenciado, las Hermanas no habían sido tratadas con la consideración que se tenía a las religiosas que servían en los establecimientos de salud.

Más breve fue el paso por el Hospital Italiano de Rosario[29]. En 1898, Monseñor Boneo le pidió a la Madre Eufrasia que se hiciera cargo del nosocomio. Los registros manifiestan conflictos similares a lo expuesto en el caso de Buenos Aires[30]:

> Como la asistencia de las Hermanas en el Hospital no sólo debía extenderse al bien y cuidado corporal de los enfermos, sino también al bien espiritual de los mismos, desde los primeros días encontraron las Hermanas serias dificultades por parte de la dirección del Hospital, que no permitía se diera a los enfermos los socorros espirituales a pesar de que los pedían los mismos enfermos. En la imposibilidad de cumplir con su misión, las Hermanas decidieron retirarse el mismo año de su llegada. (Recuerdos, 1927, p. 21)

Al Hospital Pirovano[31] llegaron en 1896, en otro contexto. La señora Cipriana Lahite de Sáenz Peña promovió la fundación y convocó a las religiosas; la Madre Eufrasia pidió una

[28] En carta del 25 de mayo de 1920, la hermana superiora del Hogar Maternal de Santa Fe le decía a sor Filomena que la Comisión prometía devolver la función administrativa si ella cedía en los nombramientos.
[29] En 1881 se tomó la iniciativa de levantar un hospital para la colectividad italiana en Rosario. Se inauguró con el nombre de Hospital Italiano Garibaldi. A principios del siglo XX el faccionalismo provocaba divisiones en el seno de la comunidad (Devoto, 2008).
[30] Las religiosas fueron derivadas por el Obispo para la fundación de un colegio en el barrio apartado de Eloy Palacios.
[31] Por Ordenanza Municipal se había creado en 1889 una Casa de Socorro en la Parroquia de Belgrano. En 1893 el Intendente municipal de Buenos Aires nombró una comisión para la construcción de un hospital. La piedra fundamental fue colocada en 1894, con el padrinazgo del presidente Luis Sáenz Peña y de su esposa.

subvención para los pasajes de seis Hermanas desde Italia. El 24 de julio de 1896 se instalaron en el hospital, pocos días después de la inauguración; fue nombrada superiora la Hermana Leonarda Ammirati[32]. En 1907, la capilla, ligada al departamento de las Hermanas, fue bendecida por el arzobispo de Buenos Aires y en 1915 se autorizó a que se celebraran allí los sacramentos. La comunidad religiosa establecida trascendió al barrio a través de las asociaciones de laicos.

Las condiciones para el ingreso a este hospital, de carácter municipal, serían las establecidas en normas comunes: el Digesto Municipal de 1890 y el Código de Higiene y Medicina Legal de la República Argentina de 1891, documentos resultantes de los debates sobre las funciones de las religiosas en los hospitales, con opinión de los médicos higienistas, entre ellos Emilio Ramón Coni. Las Hermanas de Caridad cumplirían el siguiente rol: 1. De orden en relación con lo material: inspeccionar los alimentos y cuidar su distribución entre los enfermos, indicar la limpieza de las salas; la hermana superiora dirigía la despensa, la cocina de los enfermos, la ropería y colchonería; 2. De auxiliar profesional: acompañar a los médicos en las visitas a los pacientes internados y seguir las instrucciones dadas, suministrar medicamentos; 3. De orden espiritual: asistir a los enfermos y sus familiares que requerían algún tipo de consuelo, sin presionar en actos de conciencia.

CONSIDERACIONES FINALES

Los factores de conflictividad se relacionaron con la prédica religiosa, más evidente en el ámbito privado que en el estatal[33], asimismo, son claros los diferentes criterios con respecto al rol a desempeñar con exclusividad por las Hermanas. En los casos de hospitales de colectividad se sumó la diferencia, no sólo por ideas políticas, relativa a la autonomía en la dirección de la vida de la Congregación, la autoridad de la Superiora independiente de la de los integrantes de las comisiones directivas de las instituciones benéficas. Las Hermanas, a cargo de la administración de los recursos humanos y materiales, incursionaron en un espacio tradicionalmente adjudicado a los hombres o a las señoras de la beneficencia; los conflictos

[32] La Hermana Leonarda asistió durante 50 años en dicho hospital, la siguió como superiora la hermana Eufemia Brambilla, italiana; postulante en 1918, contaba con certificado de enfermería Cruz Roja del Hospital Mayor de Milán. Revalidó el título en el Hospital Salaberry de Argentina. Ingresó en el Pirovano, servicio de esterilización, en 1920. Fue también anestesista.

[33] No se ha podido profundizar más la acción en el Hospital Pirovano por la escasez de fuentes. Consta, entre otros testimonios, el reconocimiento de los practicantes a la contención espiritual en la sala de niños por parte de la Hermana María del Carmen Álvarez. Escrito publicado en la revista *Ciática*.

indican una diferencia en el ejercicio de la función ejecutiva. Un aspecto por profundizar es el de la influencia de la paulatina democratización en la composición de las Congregaciones.

La Congregación Hijas de la Inmaculada Concepción, fallecida la Madre Eufrasia Iaconis en 1916, continuó con las bases y obras establecidas por ella. La etapa fundacional (Chiovaro, 1969) se completa con las superioras generales Filomena Bragonzi (1916-1928) y Estanislada Tognoni (1928-1929). Estas se preocuparon por la profesionalización de las religiosas; el ingreso a la Escuela de Enfermería de la Cruz Roja Argentina está registrado en legajos, títulos y medallas de egreso. En 1928 se dictó un Directorio que reafirma el sentido caritativo y misional de la obra hospitalaria, sostiene el cumplimiento de las prescripciones médicas, el mantenimiento del orden, seguridad internos y la actitud de humildad. El documento exhorta a que la asistencia a los enfermos no descuidase la práctica espiritual interna de la comunidad inserta en los nosocomios y a que los contratos fueran claros en relación con las condiciones de acción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez Gómez, J. CMF (1990). *Historia de la vida religiosa.* Recuperado https://es.scribd.com/document/202984702/Alvarez-Gomez-Jesus-Historia-de-La-Vida-Religiosa-03

Aragona, G. (1989) *Cerenzia. Notizie storiche sulla città antica. Testimonianze sul paese*. La tipografica editrice.

Auza, N. T. (1990). La iglesia argentina y la evangelización de la inmigración. *Estudios migratorios latinoamericanos*, (14), 105 – 136.

Bellucci, M. (1986). Hechos e historias en el mundo femenino. *Todo es Historia*, (229), 56.

Bianchi, S. (2015). Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina. *Pasado Abierto*, (1), 168 – 199.

Blasco Herranz, I. (2005). Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica. *Historia Social*, (53), 119-136.

Boaga, E. (2015). *Soppressioni e la Chiesa in Italia. Dizionario Storico Tematico La Chiesa in Italia.* Recuperado de http://www.storiadellachiesa.it/

Bruno, C. (1975). *Historia de la Iglesia en la Argentina.* Vol. X. Don Bosco.

Bruno, C. (1976). *Historia de la Iglesia en la Argentina.* Vol. XI. Don Bosco.

Bruno, C. (1981). *Historia de la Iglesia en la Argentina.* Vol. XII. Don Bosco.

Ciafardo, E. O. (1990). Las Damas de Beneficencia y la participación social de la mujer en la ciudad de Buenos Aires, 1880-1920. *Anuario del IEHS*, *V*, 161 – 170.

Devoto, F. (2008). *Historia de los italianos en la Argentina*. Biblos.

Di Stéfano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina*. Mondadori.

Fernández, A. O. (servidora) (2005). *Las cartas de la Sierva de Dios Madre Eufrasia Iaconis, Construir y reconstruir*. Dunken.

Garrabou Segura, R. (1994). Revolución o revoluciones agrarias en el siglo XIX: su difusión en el mundo mediterráneo. *Jornadas de Historia Agraria*. Almería. Recuperado de https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo código=2242625

González Leandri, R. (1984). Caridad y filantropía en la ciudad de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX. En CLACSO. *Sectores populares y vida urbana* (pp. 251-258). Buenos Aires.

Greco, G. (2015). Congregazioni Religiose Femminili e la Chiesa in Italia. *Dizionario Storico Tematico La Chiesa in Italia.* Vol. I. Recuperado de http://www.storiadellachiesa.it/

Garbellotti, M. (2015). "Ospedali e la Chiesa in Italia". *Dizionario Storico Tematico La Chiesa in Italia.* Vol. II. Recuperado de http://www.storiadellachiesa.it/

Guzmán, F. (2009). *150 años de misión y servicio vicentino 1859-2009*. Sacerdotes de la Misión e Hijas de la Caridad.

Hijas de la Inmaculada Concepción (2017). *Las cartas de la Sierva de Dios Madre Eufrasia Iaconis. Consolidar los cimientos*. Ágape.

Laboa, J. M. (2011). *Por sus frutos los conoceréis. Historia de la Caridad en la Iglesia*. San Pablo.

Lavigna, G. (2001). *Castelsilano e le sue origini*. Pubblisfera.

Loparco, M. G. (2013). Vita religiosa tra memoria e profezia nel camino della Chiesa. *Assemblea nazionale USMI - Tavola rotonda Cristo origine e compimento della nostra fede. Conversione e testimonianza Roma*, Pontificia Università Urbaniana. Recuperado de http://www.usminazionale.it/convegni/2013/loparco.pdf

Loparco, M. G. (2015). Donna e la Chiesa in Italia. *Dizionario Storico Tematico La Chiesa in Italia.* Vol. II. Recuperado de http://www.storiadellachiesa.it/

Romanato, G. (2014). *Las leyes Antieclesiásticas durante los años de la Unificación Italiana*. Recuperado de http://servidimaria.net/sitoosm/es/historia/conguno/01.pdf.

Rosato, Nicolás. (1985). *Las religiosas en Argentina. Buenos Aires. Guía, atlas y estadística*. S.E.

Rosoli, G. (1997). Iglesia, órdenes y congregaciones religiosas en la experiencia de la emigración italiana en América Latina. *Anuario IEHS,* (12), 223 – 247.

Santamaria, D. J. (1990). Estado, iglesia e inmigración en la Argentina moderna. *Estudios migratorios latinoamericanos*, (14), 139 – 180.

Santos Martínez, P. (1992). Religión e inmigración en 1907. *Archivum.* T. XVI, 134.

Suriano, J. (2000). *La cuestión social en Argentina 1870 -1943*. La Colmena.

Torchia, T. (1988). *Storia di Castelsilano (già Casino)*. Catanzaro: Ruggiu.

Wainnerman, C., Binstock, G. (1992). El nacimiento de una ocupación femenina: La enfermería en Buenos Aires. *Desarrollo económico,* (126).

Wainnerman, C., Binstock, G. (1993). Ocupación y género. Mujeres y varones en enfermería. *CENEP*. Cuaderno N°48.

Yankilevich, Á. (1999). *Hospital y comunidad: de la colonia a la independencia y de la Contitución a la república corporativa*. Autor.

Fuentes

Chiovaro, F. (1969). *Sintesi Storica dell'Istituto delle Suore Figlie dell'Immacolata Concezione di Buenos Aires*. Marseille.

Chiovaro, F. (1969) *Introducción crítica al estudio de las Constituciones de las Hijas de la Inmaculada Concepción de Buenos Aires*. Marsella.

Coni, E. (1891) *Código de Higiene y Medicina Legal de la República Argentina*. J. Etchepareborda.

Gambón, V. sj (1919). *Recuerdo biográfico de la Rda. Madre Sor María Eufrasia Iaconis. Superiora Gral. de las Hermanas de Caridad Hijas de la Inmaculada*. Hijas de la Inmaculada Concepción.

Municipalidad de Buenos Aires. (1890). *Digesto de Ordenanzas, Reglamentos, Acuerdos, de la Municipalidad de Buenos Aires* (pp. 362-421). Buenos Aires.

Penna, J., Madero, H. (1910). *La Administración Sanitaria y la Asistencia Pública de Buenos Aires*. Kraft.

Societa italiana di beneficenza in Buenos Aires. (1923). *Storia dell'ospedale italiano*. Cristoforo Colombo.

Fuentes periódicas

La voz de la Iglesia, 1893-1911.

La buena lectura, 1893.

Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires, 1900-1916.

"Entre el Carmelo y el Huerto": la Casa de Educandas Huérfanas y la educación de las niñas en San Fernando del Valle de Catamarca (segunda mitad del siglo XIX)

Leila María Quintar
Universidad Nacional de Catamarca

Introducción

Pensar y analizar a las mujeres como sujetos históricos constituye un desafío historiográfico, a pesar de los avances que diversos trabajos de investigación proporcionan desde hace un tiempo.

A nivel local, un primer gran obstáculo refiere a las fuentes primarias, de por sí fragmentarias, aunque más aún si lo que se intenta es encontrar en ellas la presencia histórica de las mujeres. Ahora bien, cuando se ha 'historizado' en Catamarca a estos sujetos relegados, los estudios han guardado un carácter positivista en tanto que visibilizan mujeres asociadas a espacios y hombres del poder en un relato fáctico, aunque no por ello menos valioso.

Al atender a estas consideraciones puede comprenderse la inquietud que moviliza el presente estudio, que pretende ser una aproximación al quehacer educativo de dos congregaciones religiosas femeninas que conservan una estima histórico-cultural de gran relevancia en el ámbito provincial: las Hermanas Carmelitas y las Hermanas del Huerto.

Haciendo eje en el espacio común que las convocó, como fue el Colegio de Huérfanas, interesa indagar las generalidades de la educación que las niñas recibieron durante las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XIX en San Fernando del Valle de Catamarca en una institución que canalizó las necesidades estatales y religiosas de forjar un modelo de mujer según los parámetros decimonónicos de domesticidad y sumisión.

En términos analíticos, la propuesta intenta enmarcarse en el campo de la historia de las mujeres, buscando enriquecerse de los aportes de los estudios de género que permitirán advertir algunas de las diferencias históricamente construidas que tuvo la educación de hombres y mujeres.

LAS CASAS PARA LA NIÑEZ HUÉRFANA EN EL IDEARIO ALBERTIANO. FUNDACIÓN DEL COLEGIO DE HUÉRFANAS DE CATAMARCA

El proyecto de fundar un colegio de "señoritas nobles" en la provincia de Catamarca había nacido de la iniciativa de tres hermanas solteras y acaudaladas conocidas como las "beatas" Villagrán, por el apego a la espiritualidad con que llevaban su vida. Para 1776, Agustina, María Manuela y Juana Rosa habían establecido en una de sus propiedades[1] una especie de asilo destinado a niñas de sangre noble y huérfanas donde les proporcionaban rudimentos de educación cristiana y primeras letras (Córdoba, 1944; Olmos, 1957; Gershani Oviedo, 2013).

A estos esfuerzos familiares se sumaría la venia y empeño que imprimió a la obra fray José Antonio de San Alberto, obispo de Tucumán, que concebía la educación como la vía para la realización del hombre, siempre que se efectuara a través de ciertos medios como las ciencias, la honestidad y la religión. Este pensamiento estuvo en la base de sus proyectos de fundación de casas de huérfanos y huérfanas para la diócesis, entre los que se hallan el Colegio de Niñas Huérfanas, en 1782, y las constituciones para un Colegio de Niños Huérfanos que no prosperó, ambos en la ciudad de Córdoba (Bruno, 1970).

Digna de mencionar es también una fundación que inició siendo accesoria a la casa de huérfanas cordobesa, pero estará destinada a perdurar y tendrá una implicancia directa para el colegio que se instale luego en Catamarca: el Instituto de Hermanas Terciarias Carmelitas. De acuerdo con Bruno (1970), para San Alberto resultaba preocupante la vida "mundana" que llevaban las maestras, puesto que se trataba de "mujeres seculares" que difícilmente obedecían a las directivas del prelado y querían "conservar la libertad grande que tenían en sus casas", saliendo y entrando y conversando con "gentes de ambos sexos con tanto peligro serio como perjuicio de las niñas".Para subsanar esta situación determinó el obispo que se eligiera entre las mismas niñas criadas en el colegio a las más "selectas y hábiles", acostumbradas al retiro y al trabajo, que mostraran voluntad de quedarse en la casa e hicieran "votos simples en manos del prelado, pero siempre dependientes de este". Dichas mujeres recibirían el hábito del Carmen y se desempeñarían como superioras y maestras de las

[1] La propiedad donde funcionaba este incipiente internado se ubicaba en las actuales calles Maipú y República de la ciudad Capital de Catamarca y anteriormente había pertenecido a la Compañía de Jesús. Una vez expulsados los jesuitas, la madre de las señoritas Villagrán, doña Catalina de Figueroa, adquirió dichos bienes (Gato Castaño, 1998; Gershani Oviedo, 2013).

huérfanas (Bruno, 1970, p. 457). Así fue como nació esta congregación de la que, pocos años después, San Alberto ya habla en términos satisfactorios:

> [Tanto] la rectora [como] las maestras […] acostumbradas al retiro, lo practican con gusto y ejemplo. Enseñadas a obedecer, saben mandar […] y sujetas de algún modo al Prelado, le oyen, lo aman, lo temen, lo respetan y obedecen su voz en la de la rectora. (San Alberto, 1785, citado en Bruno, 1976, p. 457)

Puede entenderse que interesaba especialmente al obispo, además de los modos discretos de desenvolverse de las maestras, la obediencia que estas tuvieran para con sus instrucciones. De allí que la mejor opción para poner freno a estas preocupaciones fuera la instauración de una nueva casa sujeta, como determina la norma, al gobernante diocesano correspondiente. Esta relación de "autoridad-sometimiento" contaba con siglos de reproducción ya que, desde sus inicios, "la vida religiosa femenina fue objeto de regulaciones por parte de la jerarquía eclesiástica, que intentó recluirla en un espacio cerrado, separado del contacto con el mundo cotidiano", con lo profano (Hernández y Brizuela, 2000, p. 44).

Retomando a las hermanas Villagrán en Catamarca, aprovecharon estas la visita pastoral de San Alberto en 1783 para presentar

> un memorial al obispo solicitando la fundación de una Casa –bajo la advocación de la Virgen del Carmen–"semejante a la de Córdoba". Ellas "se ofrecieron como Maestras" y "donaban para sitio, renta y manutención del establecimiento su misma casa, aunque reducida y dos estancias que tenían, buenas, libres y sin heredero necesario alguno a quien dejarlas". (A.G.I. Bs. As., Extracto de la fundación del Colegio de Niñas de Catamarca, 15-Xl-1786, citado en Gato Castaño, 1998, p. 7)

Si bien fue autorizada por el diocesano y por el mismo rey a través de cédula real en 1788, la obra transitó un periplo tortuoso que atrasó la concreción del anhelo de las beatas por varias décadas.

Finalmente, el 15 de octubre[2] de 1809 se inauguró como institución formal el Colegio de Huérfanas o Casa de Educandas de Catamarca. Para hacerse cargo de su dirección, el cabildo civil de San Fernando del Valle había solicitado al deán Funes la "concesión de dos Carmelitas Terciarias de Córdoba [que] pertenecían a la fundación realizada en Córdoba, en 1782, por San Alberto" (Gato Castaño, 1998, p. 9). La utilidad del instituto, como se observa, cumpliría las expectativas del pensamiento albertiano.

Dichas carmelitas, memorables por ser quienes representan la llegada de la primera congregación religiosa femenina a suelo catamarqueño, eran hermanas de sangre: María Josefa de los Dolores y Manuela Feliciana de Santa Teresa Echeverría y Gutiérrez. A ellas se agregarían luego varias señoritas catamarqueñas, treinta y dos en total, en calidad de novicias procedentes de familias distinguidas de la ciudad (Córdoba, 1944; Toranzos, 1941).

POLÍTICA Y EDUCACIÓN EN CATAMARCA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX: UNA CUESTIÓN DE GÉNERO

Para adentrarnos en el marco temporal que interesa a este escrito, deben referenciarse las generalidades políticas y educativas de la sociedad catamarqueña mediando el siglo XIX.

Luego de una primera mitad de siglo acompasada a las irregularidades institucionales e intentos de orden que sobrevinieron a la independencia, Catamarca se abría paso en el período post-Caseros intentando fortalecer su organización administrativa y jurídica, lo cual se evidenciaría en la sanción de leyes y normativas de diversas reparticiones estatales y en medidas organizativas.

Olmos (1967, p. 9) señala que hacia 1861 la situación de Catamarca se caracterizaba por "el funcionamiento regular de los tres poderes de gobierno, por la dignidad con que era servida la función pública, abierta a los hombres mejor dotados y por el clima de convivencia que garantizaba el ejercicio de los derechos y libertades". No obstante, las prácticas nepóticas ya cursaban presencia desde hacía varias décadas y seguirían instaladas por muchas más (Gershani Oviedo, 2010, p. 298).

En el plano educativo, la existencia de escuelas se consideraba un paliativo necesario contra los altos índices de analfabetismo que existían no sólo en el ámbito provincial, sino también en el nacional. Según Olmos, para 1860 había dos establecimientos primarios en la

[2] La fecha elegida para la apertura del colegio no es casual, puesto que es el día de Santa Teresa de Ávila, primera mujer doctora de la Iglesia y fundadora de las Carmelitas Descalzas.

capital, “uno costeado por el gobierno y el otro sostenido por la Orden Franciscana” (1967, p. 10). Este último tenía una data antigua, puesto que desde mediados del siglo XVIII contaba con una escuela de primeras letras y cursos de humanidades que incluía el dictado de filosofía y teología. A estas instituciones se sumaba el Colegio Patriótico Federal de Nuestra Señora de la Merced, cuyo plan de estudios incluía materias como Gramática Castellana, Geografía, Aritmética, Dibujo lineal, Catecismo de Historia Sagrada, Historia Universal, Retórica, Lógica y Metafísica, Latinidad, Álgebra, Francés, Física experimental y en el último período, a elección del alumno, carreras como Mineralogía y Jurisprudencia (caratuladas como “civiles”), Derecho canónico, Historia eclesiástica (“carrera eclesiástica”), entre otras.

La exposición de estas referencias al panorama escolar hace alusión a la educación recibida por los varones, ya que los autores locales, al hablar de la educación de la mujer suelen remitir diferenciadamente a la que por más de medio siglo fue la única institución con ese objetivo en la provincia, el Colegio de Huérfanas (Olmos, 1967; Espeche, 1875; Correa de Garriga, 2010). Por eso resulta útil pensar este modelo de educación diferenciada como constructor y reproductor de relaciones de género, relaciones jerárquicas que sedimentaron la dominación de los hombres frente a la dependencia de las mujeres. De allí que la categoría de ‘género’ resulte idónea para *desencializar* la sexualidad, al establecer que las relaciones entre los sexos “no están determinadas por lo biológico, sino por lo social y, por tanto, son históricas” (García-Peña, 2016, p. 7). Entender el género como un conjunto de “patrones de comportamiento, normas y prescripciones, pero también de signos y símbolos contradictorios, emociones y costumbres que se construyen, imponen y transforman” históricamente(García-Peña, 2016, p. 7) permite ver cómo se ha legitimado una lógica binaria en términos de “o el uno o el otro”, donde “uno” ocupa un lugar superior, la posición de sujeto; mientras que el “otro” resulta desvalorizado, desjerarquizado, quedando en la situación de objeto (Burin, 1998, p. 20).Aplicándose al campo educativo, las relaciones de género han determinado y normalizado “lo femenino” y “lo masculino” a través de la separación de los cuerpos en espacios áulicos, la diferenciación de curriculum, y la exigencia de deberes y conductas que habilitan mecanismos de exclusión y dominación.

LOS ÚLTIMOS AÑOS DE LA GESTIÓN CARMELITANA Y LA VIDA INSTITUCIONAL

Reinsertándonos en el colegio dirigido por las carmelitas, es importante advertir que para mediados de siglo afrontaba serias desavenencias económicas.

Sumado a esto, avanzando el siglo se harán visibles contrariedades más intrínsecas al funcionamiento institucional: el número reducido de religiosas que irán quedando. Eso determinará el traspaso de la regencia del Colegio, como se verá más adelante, a manos de las Hermanas del Huerto. Pero, antes de aproximarnos a las particularidades de dicha transferencia, es interesante realizar un acercamiento al plan educativo que la casa de Educandas se proponía en tanto formadora de las mujeres catamarqueñas.

Primeramente hay que resaltar que, según un índice de los reglamentos conservados del Colegio[3], para la primera mitad del siglo XIX se consignan las constituciones de 1814 y 1848. Seguida en el orden cronológico se hallaría la de 1864, que posee un peculiar recorrido hasta su aprobación, manifiesto en dos documentos. El primero, fechado el 29 de marzo de 1864, es una propuesta que dos sacerdotes (uno de ellos el vicario foráneo Facundo Segura) presentan ante el obispo Fray Buenaventura Rizo Patrón para ser revisada y autorizada. La segunda fuente, entretanto, se trata de la Constitución promulgada el 19 de mayo del mismo año.

Lo que interesa subrayar aquí es que entre el boceto inicial y el reglamento aprobado se traslucen sugerentes discrepancias, más bien referidas a omisiones en el segundo documento antes que a contradicciones. Así, mientras que para marzo nos encontramos con un diseño extenso, cuantioso en su articulado y metódico en sus disposiciones, para mayo cobra presencia una constitución más reducida.

Ambos documentos, no obstante, constituyen en su conjunto instrumentos significativos para conocer las generalidades de la vida institucional de la casa de Huérfanas.

El primer aspecto expuesto en la constitución promulgada (en adelante, CCHCp) refiere al organigrama. A la cabeza, el obispo era considerado el "Director Principal y jefe supremo del colegio". Dado que para entonces, y hasta 1896, Catamarca pertenecía a la diócesis de Salta, el vicario foráneo de la ciudad sería el representante del prelado, integrando y presidiendo la junta directiva del colegio junto con el capellán y otro cura.

Las atribuciones de la dirigencia del instituto cumplían un sentido ejecutivo de poder. Con respecto a decisiones sobre la enseñanza recibida por las niñas, la disposición en el texto final alude a "arreglar y dirigir la enseñanza de todos los ramos que se establecen" en ese momento y en la posteridad y definir "trabajos propios de las maestras y alumnas en bien y utilidad de la casa", tanto provenientes de "encargos particulares", como también "sin

[3] Dicho índice junto a demás documentación del Colegio de Huérfanas se halla en el Archivo del Obispado de Catamarca.

encargo particular para venderlos del modo que disponga la junta" (CCHCp, Cap. I: Los directores). De acuerdo con esto, cabe preguntarse en qué habrían consistido los "trabajos" insinuados. Una primera respuesta puede esbozarse a partir de la constitución de marzo, donde como prerrogativa de la junta figura

> establecer y mandar practicar manufacturas propias de la mujer como tejidos, hilados, costuras, bordados y cualesquiera otras ocupaciones que sean útiles a la casa y a las educandas mismas a más de la educación literaria y religiosa que les convenga y que sea posible según los recursos de la casa. (CCHCb, Cap. I: De los directores)

Las producciones hechas a mano constituían una actividad esencial no sólo en tanto estaban previstas por currículo, sino por el fin económico que perseguían. En este sentido, Sarasúa (2002) observa la larga tradición de la concepción de las labores de manos como "la ocupación más adecuada para las mujeres, y por tanto el aprendizaje de estas labores como el objetivo central de la enseñanza de las niñas" en espacios escolarizados. En el fondo de esta demarcación se hallaba la idea de que el tipo de educación recibida en la infancia se correspondía con las ocupaciones que cumplirían en la adultez (Sarasúa, 2002, p. 13). De esta forma, las propias mujeres llegarían a pensar que las labores de manos eran la única vía para "ganarse la vida, puesto que no era aprender a leer y escribir, sino a coser, bordar, hacer media y calceta, lo que les garantizaba un jornal" (Sarasúa, 2002, p. 17).

Más allá de la preeminencia masculina en los cargos directivos, existía una "Junta de Clavarias", en clara subordinación respecto a la junta directiva. Estaría integrada por una rectora, una vicerrectora y una prefecta.

La primera era la responsable del gobierno del Colegio, la vigilancia de las clases y de la distribución de tareas "útiles" para las alumnas. Para ser rectora los requerimientos eran

> tener treinta años cumplidos, buena vida y fama, y la instrucción suficiente a juicio de la Junta para velar por la moralidad e instrucción de las alumnas en los diferentes ramos de educación que estén establecidos en el Colegio. (CCHCp, Cap. IV: de la Rectora y Clavarias)

La última palabra en ocasión de elegir rectora quedaba, en cualquier caso, en manos de la junta directiva. Con respecto a la "buena vida y fama", que en el documento precedente

aparece bajo la fórmula de "la mejor reputación de pureza de vida y costumbres para […] que sea capaz de ejercer una influencia benéfica en el espíritu de las niñas" (CCHCb, Cap. IV: de la Rectora y Junta de Clavarias), se trata de una proposición secular ligada al "desapasionamiento femenino" que construía su significado en oposición "a una sexualidad masculina activa y a las prácticas femeninas transgresoras", entendiendo estas en alusión a, por ejemplo, la prostitución (Walkowitz, 1993, p. 348). El ideal de Rectora que se buscaba para el Colegio era el de una "prudente madre de familia" (CCHCp, Cap. IV: de la Rectora y Clavarias) para servir de ejemplo y vigía de la conducta moral y escolar de las niñas.El resto del personal se encontraba diferenciado entre las profesas y las maestras.

La "profesión" se reducía a "hacer votos simples de castidad y pobreza" en el sentido de "hacer una vida común en los términos de la Constitución del Colegio", obedeciendo a los superiores y vistiendo el hábito de las Carmelitas. Las profesas, que nunca podían superar el número de catorce, debían pedir permiso a sus padres para integrar el instituto y "dar pruebas de poder llevar la vida de virtud y sujeción" esperable, además de poseer un grado de instrucción acorde a la propuesta curricular. Una vez dentro del establecimiento pasaban a ser mantenidas económicamente por este y podían desempeñar los oficios de sacristanas, torneras, provisoras o enfermeras, según lo considerara la Junta Directiva.

Nuevamente, en la delimitación de las labores concernientes a estos empleos encontramos precisiones de subordinación y restricciones, esta vez referidas al contacto físico con hombres miembros de la casa. Así, en el caso de la sacristana, encargada de cuidar "los ornamentos y todo lo necesario para el Culto Divino […] según las instrucciones del capellán", bajo ningún pretexto podría "entrar a servir a la Iglesia" y solo se limitaría a "entregar a los sacristanes varones los ornamentos y demás necesario por ahora hasta que se trabaje el torno correspondiente por la reja de la Iglesia" (CCHCp, Cap. VII, art. 48). La tornera, por su parte, ubicada siempre cerca de la puerta y el locutorio "para evitar la ociosidad", recibiría los presentes y las comunicaciones escritas y verbales para luego ser llevados a la Rectora (CCHCp, Cap. VII, art. 49).

Se ha hablado también de las maestras, quienes podían ser elegidas entre las profesas o entre las "señoras seglares de buena vida y fama". Al ejercer el oficio debían mudarse al Colegio, pesando inmediatamente sobre ellas la observancia del hermetismo conventual al tener prohibida la salida "sino por causas graves y con licencia del Vicario que la dará con mucha discreción" (CCHCp, Cap. V: de las maestras). La preferencia que se tendría, al momento de la selección, por las ex alumnas evidencia el anhelo de continuar reproduciendo el ideario institucional (CCHCp, Cap. V: de las maestras).

Las destinatarias de la educación dentro de este sistema institucional, las alumnas, que podían ser pensionistas o huérfanas (internas, en ambos casos) igualmente debían cumplimentar una serie de requisitos para ingresar: desde la edad, no inferior de siete años ni superior de los dieciséis; la presentación de una solicitud de admisión verbal ante el vicario y la comprobación de la calidad de verdadera orfandad. En relación con lo último, consta la existencia de un orden de preferencia para la aceptación de las huérfanas, ocupando el primer lugar la condición de orfandad total, es decir, huérfanas de padre y madre. Aquí se incluían "las expósitas o abandonadas por sus padres luego de haber nacido". En segundo término estaban las huérfanas de madre y, por último, las huérfanas de padre. En el caso de que se tratara de una niña huérfana pero heredera de "bienes de fortuna por herencia y otro título legítimo", ella no podría ingresar en la clasificación mencionada. El número de huérfanas establecido para el momento sería de "dos por cada uno de los curatos" en que estaba dividida la provincia.

Aparte se hallaban las pensionistas, niñas y jóvenes que podían pagar a la casa "por su educación y alimentos la cantidad de sesenta pesos anuales por trimestres adelantados".

En cualquier caso, huérfanas como pensionistas recibían idéntica educación, siendo los "ramos de enseñanza" definidos los de "lectura, escritura, religión, gramática castellana, costura, dibujo, bordados, tejidos, historia de la religión, aritmética y urbanidad". Dicho plan de estudios responde al discurso educativo denominado "de utilidad doméstica", según el cual

> ser buena ama de casa, madre y esposa se reviste de algo tan sutil como "crear un ambiente feliz" según los patrones de moralidad y orden. No se trata solo […] de vivir decorosamente con un modesto sueldo sino de embellecer el hogar con el buen gusto y sencillez de la mujer hacendosa. (Ballarín, 1993, pp. 561-562)

De esta manera, teniendo como finalidad asegurar la formación de futuras amas de casa idóneas, se advierte cómo en la distribución de las materias ocupan un lugar mayor las consideradas tradicionalmente como "propias del género" (costura, dibujo, bordado y tejido), como así también las ligadas a contenidos religiosos (religión e historia de la religión). En relación con esto último, si bien son asignaturas previsibles en una institución confesional, son prueba del papel fundamental que la religión tendrá en la vida de las mujeres "cuyos rituales y moral van a coincidir con la moral social. Hay que tener presente, además, que la

religiosidad era una connotación que el hombre valoraba en la mujer y este era su horizonte" (Ballarín, 1993: 564). No obstante ello, en la constitución última se estipulaba que la Junta Directiva procuraría evitar en la repartición del tiempo, a lo largo de todo el año, la "multiplicación de distribuciones religiosas, como que se trata de educar madres de familia que aprendan a santificarse por el cumplimiento de sus deberes a que suele oponerse la multiplicación de devociones especialmente en su sexo" (CCHCp, Cap. IX). Dado que son vistas como seres en los que la religiosidad es inherente a su naturaleza se piensa que una carga horaria que redundara en ella resultaría distractora para los quehaceres domésticos, los cuales les aseguraban una "verdadera santificación".

Una tercera categoría, que no es desarrollada en la reglamentación final pero que tradicionalmente se considera parte del Colegio, es la de las "externas", en la que se diferencian las "pobres", que "recibirían enseñanza pública" en forma gratuita; y las niñas cuyos padres tenían "cómo compensar la enseñanza" con una pequeña mensualidad señalada por la Junta directiva. Ambas tendrían una maestra especial que sería nombrada por la rectora (CCHCb, Cap. XII: de la distribución del tiempo para el estudio y ocupaciones de las niñas).

En general, en todas estas acciones vemos el esfuerzo por forjar cuerpos disciplinados a través de "técnicas corporales", definidas por Le Breton (2002) como "gestos codificados para obtener una eficacia práctica o simbólica" (Le Breton, 2002, citado en Scharagrodsky y Ojeda, 2016). La finalidad, en este caso, era que las niñas internalizaran conductas que se correspondieran con el ideal de mujer vigente, donde el silencio, el pudor y la pulcritud eran sus rasgos señeros.

LA LLEGADA DE LAS HERMANAS DEL HUERTO

La crisis que atravesaron las carmelitas a lo largo del siglo, vinculada a necesidades económicas, en distinta medida pudo solucionarse. No obstante, ello no evitaría que se vieran impedidas de continuar con la gestión de la escuela de educandas. Las hermanas que quedaban para 1870 eran solo dos, ancianas ambas e imposibilitadas de continuar regenteando la casa con el vigor de épocas pasadas. En virtud de ello fue que las autoridades civiles y eclesiásticas iniciaron conversaciones con la congregación educativo-hospitalaria de las Hermanas de la Caridad Hijas de María Santísima del Huerto, que ya se hallaban en el país desde 1859. La opinión dada por el obispo de Salta, a través de su secretario, indicaba que lo mejor era

> traer hermanas de la Caridad y poner dicha casa de educación bajo la dirección de estas, que son educacionistas de primer orden y que dondequiera que hayan estado han obtenido los más óptimos frutos para la civilización y la religión.(fray Buenaventura Rizo Patrón y Zavala, 1871, citado en Bruno, 1976, p. 474)

Las diligencias se extendieron entre 1872 y 1874, año en que finalmente harían su ingreso a la ciudad de San Fernando del Valle ocho hermanas "con la provinciala madre María Luisa Solari" (Bruno, 1976, p. 474).

Los principios rectores del convenio con las Hermanas del Huerto se venían trabajando desde los años de las tramitaciones y se estipulaba que este fuera renovado periódicamente (Guzmán, 1974). El documento en que quedaron registrados los fundamentos, denominado "Bases bajo las cuales ha de celebrarse el contrato con las Hermanas de la Caridad Hijas de María de Huerto para que vengan a dirigir la casa de educandas huérfanas en esta Capital" (BCHHC), fechado en 5 de junio de 1874, contiene disposiciones concernientes a la enseñanza, los fondos que sostendrían a la casa, las categorías de alumnas y el trato que se brindaría a las hermanas carmelitas sobrevivientes.

En relación con la instrucción se acordaba que

> continuarán en la enseñanza que a la sazón se diere en el establecimiento y demás ramos de su programa que son: lectura, escritura, religión, urbanidad, aritmética, gramática castellana, geografía, historia, elementos de geometría, costura, bordados, dibujo, francés y algunos otros idiomas extranjeros, música y canto. (BCHHC, 1874, art. 3)

Las categorías de internas y externas también se mantenían, diferenciándose, en el caso de las primeras, las pensionistas y las internas "pobres", cuyo número no debía pasar de veinte y que recibirían educación, habitación y comida gratis. El cupo de internas pobres sería asignado por la Junta Directiva o por quien designara el obispo (BCHHC, 1874, art. 5).

Una mención especial merece el acceso que las niñas podían tener al establecimiento a través de becas, algo que en el contrato de 1874 no se encuentra definido. La solicitud de una

beca era realizada por un adulto familiar de la niña y en ella se daba fe de la situación de pobreza y orfandad que atravesaba la menor[4].

Por último, el sostenimiento de las carmelitas que permanecerían en el colegio y no tendrían "ninguna intervención en el régimen del establecimiento" quedaba explicitado, salvo "vicios de entretenimiento".

Una educación encaminada a asegurar la reproducción de un modelo de mujer atravesado por la devoción y la competencia para desenvolverse en las tareas hogareñas y la crianza de los hijos fue lo concebido para el Colegio de Huérfanas de Catamarca en la segunda mitad del siglo XIX. Un plan educativo que, sin duda, iba de la mano del estereotipo de la mujer catamarqueña de la segunda mitad del siglo XIX, descripta por Federico Espeche en términos de

> la fiel esposa, i la exelente compañera que no omite trabajo a fin de mejorar la situación económica de la familia. Su virtud redunda en beneficio del hogar i de la fortuna privada […] Si es cierto que la mujer forma la familia i esta la sociedad, la de Catamarca será feliz porque sus mujeres piensan obedeciendo a los latidos de un corazón bien colocado. (Espeche, 1875, p. 265)

De acuerdo con Nash (1993, p. 551), el discurso de la domesticidad tendría como eje fundamental "la idea de la división de las esferas", concediendo al varón "un papel social en la esfera pública de la producción y de la política" y, en contrapartida, relegando "la actuación femenina a la esfera doméstica, al hogar y a la familia", siendo la casa "el máximo horizonte de realización femenina". La catamarqueña del periodo, en este sentido, cumplía con el prototipo epocal que, además, acentuaba un pensamiento y proceder femeninos basados en el uso de los sentimientos y pasiones antes que de la razón.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir del análisis de diversos aspectos que entrañaba la vida institucional del Colegio de Huérfanas de Catamarca se ha intentado realizar un acercamiento no solo a la educación

[4] En el archivo del Obispado de Catamarca se conservan numerosos pedidos de becas escritos especialmente por madres que dan cuenta de la orfandad de padre que poseen la niñas y la imposibilidad económica de enviarlas pagas al colegio.

de las niñas en la segunda mitad del siglo XIX sino también a cómo esta se relacionaba con las expectativas que respecto a la mujer se hallaban cifradas en las constituciones de la casa.

Los ramos de enseñanza propuestos, la imposición de conductas y el uso de espacios y tiempos contribuyeron a forjar una conventualización de la vida de las huérfanas y demás alumnas, de quienes se espera tácitamente la internalización de una multiplicidad de hábitos que hacen al "bello sexo".

Por ello, este cosmos institucional, creado por hombres para mujeres, si bien se avizora como el primer espacio escolarizado para las niñas en territorio catamarqueño, no debe entenderse ajeno al contexto social y político que construyó un modelo de mujer asociado a lo doméstico y privado, a las conductas pudorosas y recatadas, a la docilidad y sujeción frente a los hombres de su familia.

En este sentido, una formación como la analizada puede considerarse que limitaba las posibilidades de ocupación de las mujeres fuera de la esfera hogareña. Es así que la ausencia en las fuentes locales de referencias al trabajo asalariado femenino hace surgir el interrogante sobre qué posibilidades en el mundo laboral del siglo XIX podría haber tenido esta mujer moldeada al son de labores manuales y conocimientos domésticos, teniendo en cuenta que recién en 1878 se creará la Escuela Normal de Maestras que será canalizadora de una posibilidad profesional para las mismas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bruno, C. (1970). *Historia de la Iglesia en la Argentina.* Vol. VI, 1767-1800. Don Bosco.

Bruno, C. (1976). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Vol. XI, 1863-1880. Don Bosco.

Ballarín, P. (1993). La construcción de un modelo de utilidad doméstica. En Duby, G. y Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres. El siglo XIX*. Taurus.

Burin, M. y Meler, I. (1998). *Género y Familia: poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Paidós.

Córdoba, Luis (1944). Reseña Histórica del Colegio de Hermanas Carmelitas de Catamarca. En *Boletín de la Junta de Estudios Históricos de Catamarca*, Año IV (2).

Correa de Garriga (2010). Evolución del sistema educativo en Catamarca. En *Historia y Geografía de Catamarca. Homenaje Bicentenario de Mayo. Junta de Estudios Históricos de Catamarca*. Edit. Sarquís.

Espeche, F. (1875). *La provincia de Catamarca*. Imprenta Biedma.

García-Peña, A. L. (2016). De la historia de las mujeres a la historia del género. *Contribuciones desde Coatepec*, (31).

Gato Castaño, P. (1998). Primera escuela pública de niñas en Catamarca. 1783-1874. *Campo abierto: Revista de educación*, (15), 213-228.

Gershani Oviedo, M. (2013). *Sociedad y devoción en Catamarca. Siglos XVII-XXI*. Armerías.

Gershani Oviedo, M. (2010). La elite catamarqueña y el nepotismo (1821-1930). En *Historia y Geografía de Catamarca. Homenaje Bicentenario de Mayo. Junta de Estudios Históricos de Catamarca*. Edit. Sarquís.

Guzmán, G. (1974). *Libro de oro del Colegio de Ntra. Sra. del Huerto de Catamarca*. Comisión de homenaje.

Hernández, P., & Brizuela, S. (2000). Conflictos con la Jerarquía eclesiástica, las Dominicas de Tucumán. En Gil Lozano, F. y otros (eds.), *Historia de las mujeres en Argentina, siglo XX*. Taurus.

Nash, M. (1993).Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del Siglo XIX. En Duby, G. y Perrot (dirs.). *Historia de las mujeres. El siglo XIX*. Taurus.

Olmos, R. R. (1957). *Historia de Catamarca*. Edit. La Unión.

Olmos, R. R. (1967). Historia contemporánea de Catamarca. En *ANH, Historia Argentina Contemporánea (1862-1930)* (pp. 1-80). El Ateneo.

Sarasúa, C. (2002). Aprendiendo a ser mujeres: las escuelas de niñas en la España del siglo XIX. *Cuadernos de historia contemporánea*, (24), 281-297.

Scharagrodsky, P. A., y Ojeda, C. M. (2016). Cuerpos y feminidades en la vida religiosa en el Instituto de Hijas de María en Colombia (1980-2015). *Pedagogía y Saberes*, (44), 71-81.

Toranzos, S. (1941). Colegio del Carmen y San José. Vistazo retrospectivo. *Stella*, 3916-3919.

Walkowitz, J. (1993). Sexualidades peligrosas. En Duby, G. y Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres. El siglo XIX*. Taurus.

Fuentes consultadas

Archivo Diocesano del Obispado de Catamarca (ADOC). Caja Colegio de Huérfanas. *Constitución del Colegio de Huérfanas (CCHCb)*. 29 de marzo de 1864.

Archivo Diocesano del Obispado de Catamarca (ADOC). Caja Colegio de Huérfanas. *Constitución del Colegio de Huérfanas (CCHCp)*. 19 de mayo de 1864.

Archivo Diocesano del Obispado de Catamarca (ADOC). *Bases bajo las cuales ha de celebrarse el contrato con las Hermanas de la Caridad Hijas de María de Huerto para que vengan a dirigir la casa de educandas huérfanas en esta Capital*(BCHHC). 5 de junio de 1874.

LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS Y SUS COLEGIOS

María Cecilia Crévola
Universidad Católica Argentina

INTRODUCCIÓN

La relación entre las congregaciones religiosas[1] y sus colegios puede abordarse desde distintos lugares: el tipo de educación que proponen, los modos en que desarrollan la pastoral, el análisis de la coherencia de los proyectos educativos que formulan con los lineamientos congregacionales entre otros. Este trabajo se centra en las relaciones entre miembros de congregaciones religiosas y laicos que se enmarcan como una misión compartida en las escuelas[2].

A mediados del siglo XX se lleva a cabo en el seno de la Iglesia Católica el Concilio Vaticano II (1962-1965), que inició una renovación en la mirada de la Iglesia sobre el mundo y sobre sí misma y, como consecuencia de ello, los obispos latinoamericanos enfatizaron una Iglesia que asumiera la opción preferencial por los pobres[3]. Estos acontecimientos determinaron que las Congregaciones realizaran procesos de revisión de sus fines y sus obras pastorales abriéndose a nuevas realidades y misiones. Algunas congregaciones optaron por dejar el trabajo en instituciones (educativas, hospitalarias, asistenciales) para iniciar tareas de apostolado en ámbitos rurales, villas de emergencia, sectores sociales más vulnerables, entre otros.

Dicho cambio profundo sumado a la situación que atravesaban y atraviesan los institutos[4] (disminución de números de miembros, falta de postulantes, edad avanzada)

[1] El Derecho Canónico denomina a las congregaciones como Institutos de Vida Consagrada. Señala que son sociedades en la que los miembros, según el derecho propio, emiten votos públicos y viven en comunidad (Cfr. Código de Derecho Canónico, 1983, n° 602). Bajo esta denominación se incluyen Congregaciones y Órdenes religiosas. Si bien hay diferencias entre ambas, para los fines de este trabajo, se utilizarán los términos indistintamente.
[2] Se utiliza indistintamente los términos colegio y escuela para hacer referencia a instituciones educativas.
[3] Los documentos de Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y, ya en el siglo XXI, el Documento de Aparecida (2007).
[4] De 1966 a 2009 hubo una disminución del 32% de religiosos en Argentina, mientras que la población del país aumentó un 42% en el período 1970-2010. (Cfr. Bianchi, 2015, p. 184)

generó la necesidad de establecer nuevos vínculos con los laicos para que colaboraran con los fines de las congregaciones. De esta manera se acuña el concepto de "misión compartida".

El término aparece por primera vez en 1996 en el Documento *Vita Consecrata*:

> Debido a las nuevas situaciones, no pocos Institutos han llegado a la convicción de que su carisma puede ser compartido con los laicos. Estos son invitados por tanto a participar de manera más intensa en la espiritualidad y en la misión del Instituto mismo. En continuidad con las experiencias históricas de las diversas Órdenes seculares o Terceras Órdenes, se puede decir que se ha comenzado un nuevo capítulo, rico de esperanzas, en la historia de las relaciones entre las personas consagradas y el laicado. (*Vita consecrata*, n° 54)

En este documento se señalan diferentes formas de participación de los laicos en las congregaciones: miembros asociados, misioneros laicos *ad tempus*, voluntariado, promoción humana, participación en la oración, movimientos eclesiales ligados a un instituto. Hasta aquí es el laico que participa de la vida espiritual y apostólica de una congregación. Pero también se señala en este mismo documento que los religiosos pueden participar en iniciativas laicales "particularmente en organismos e instituciones que se ocupan de los marginados y que tienen como finalidad aliviar el sufrimiento humano" (Vita consecrata, n° 56).

En el campo de la educación católica, "misión compartida" es un concepto cada vez más presente en el discurso tanto de las Congregaciones como de los directivos de los colegios, especialmente desde la publicación en 2007 del documento "Educar juntos en la escuela católica: misión compartida de personas consagradas y fieles laicos" por parte de la Congregación para la Educación Católica. El presente trabajo se centra en comprender los alcances y desafíos de la misión compartida en las escuelas que dependen de Congregaciones Religiosas.

1. ALCANCES DEL CONCEPTO MISIÓN COMPARTIDA

Como se ha señalado, el concepto de misión compartida se refiere al vínculo y trabajo conjunto entre religiosos y laicos para llevar adelante una pastoral determinada, en este caso educativa. Aun así es una expresión que se refiere a realidades diversas. Guevara y Molina (2011) y Royón (2016) presentan algunas de las formas que adquiere la misión compartida actualmente:

✔ *Misión compartida como colaboración*: los laicos cooperan y ayudan en la tarea apostólica que realiza una congregación. Los institutos siguen siendo los garantes del carisma, lo interpretan y dirigen las obras creadas, en este caso, las escuelas. Esta es la modalidad más extendida en el campo educativo y hace referencia al trabajo de docentes, administrativos, porteros, auxiliares, que son empleados en escuelas.

✔ *Misión compartida como corresponsabilidad*: los laicos cooperan pero también asumen cargos de dirección en las obras. En muchos casos gestionan únicamente desde un rol técnico-profesional, en otros participan en el diseño de los lineamientos y políticas educativas de la congregación. Es el caso de cargos como directores generales, directores de niveles, representantes legales, que durante mucho tiempo fueron ejercidos por consagrados y ahora están a cargo de laicos.

✔ *Misión compartida como asociación a la misión*: los laicos asumen un llamado personal a vivir de acuerdo a un determinado carisma. Existen diferentes modos:

- Pertenencia a una comunidad creada por el instituto para los laicos. Por ejemplo, las laicas claretianas o las asociadas laicas de la misericordia.
- Disponibilidad para asumir responsabilidades. Por ejemplo un director general laico que se traslada a otra localidad para ejercer esta tarea como parte de su compromiso con una congregación.

✔ *Misión compartida como miembro de una familia evangélica*: el instituto es una de las posibles expresiones del carisma y permite que grupos de laicos realicen también una propia lectura del mismo. Un ejemplo es el propuesto por la familia escolapia mediante 5 modos de inmersión en el carisma: colaboración, misión compartida, miembro de fraternidad escolapia (integración carismática), escolapio laico/a (integración jurídica) y escolapio religioso/a[5].

La interpretación del concepto misión compartida y el estado de avance en que se encuentran las congregaciones al respecto son variados. En relación a las escuelas, la colaboración en la misión y la corresponsabilidad en la gestión son los modos más frecuentes y conocidos de misión compartida.

[5] Cfr. La fraternidad de las escuelas pías. Congregación General, 2011.

2. LA COLABORACIÓN EN LA MISIÓN

Cuando la misión compartida es entendida como colaboración, los laicos funcionan como un sistema de apoyo en la obra pastoral que tiene una congregación y esta los hace partícipes de la espiritualidad mediante actividades que ella organiza para tal fin: jornadas institucionales, retiros, formaciones en el carisma. Desde esta perspectiva, docentes, porteros y administrativos en una escuela colaboran, desde su lugar de trabajo, con la misión.

La colaboración, la mayoría de las veces, es consecuencia de una relación laboral. Los motivos que llevan a una persona a trabajar en una escuela son muy variados y la adhesión al carisma no suele ser el motivo principal. La necesidad de trabajo o el deseo de hacerlo, el prestigio de la institución, el interés por enseñar en un determinado sector social, son razones más frecuentemente señaladas que el interés por compartir un carisma determinado.

Aun cuando se considera al trabajo en una escuela como colaboración con la misión, es necesario reconocer que, para los laicos, la congregación representa al empleador y los vínculos que se establecen tienen una base contractual.

Uno de los principales desafíos que se presenta en este tipo de misión compartida es el proceso de socialización de los miembros en una cultura determinada. En términos religiosos se hace referencia a "adhesión al carisma" o "compromiso con la misión".

La socialización implica interacción, comunicación e intercambio simbólico. Permite la internalización de la cultura organizacional, que para Geertz (2003) supone la construcción de redes de significado compartidos a partir de las cuales los actores interpretan sus propias prácticas y pueden negociar dichos significados.

Esta red de significados se conforma a partir de narrativas que dan sentido y legitimidad a las acciones que se convierten en el modo natural de actuar en una organización. Meyer y Rowan (1977) se refieren a las mismas como "mitos racionalizados". En las escuelas, conceptos como curriculum evangelizador, igualdad, justicia curricular, o en las congregaciones, conceptos como misión, vocación, apostolado u opción fundamental generan valores simbólicos que moldean las formas organizacionales.

Por otra parte, Stefanova y Lucas Marin (2008) señalan otros elementos que contribuyen a otorgar significado a las prácticas en una organización:

- ✔ Existencia de valores compartidos que ayudan a los miembros a interpretar la vida organizativa y están frecuentemente plasmados en slogans. Es común que las Congregaciones elijan una frase como eje de la vida durante el gobierno de un

superior, o que se formule un lema común para el ciclo lectivo de todos los colegios pertenecientes a la misma congregación.

- ✔ El reconocimiento de héroes, es decir, miembros de la organización que mejor personifican los valores sobresalientes de la cultura, por ejemplo, santos, fundadores, primeros compañeros del fundador. Pero también en cada escuela hay miembros que son considerados como héroes internos, es el caso de un director o una religiosa que ha realizado un trabajo reconocido o emblemático.
- ✔ La existencia de ritos y rituales, referido a ceremonias que los miembros de la organización realizan para celebrar y reforzar valores y héroes en la vida organizativa. Se evidencia en prácticas, entrega de reconocimientos, festejos por el día del santo en las escuelas, entre otros.
- ✔ Los canales informales de interacción que constituyen redes de comunicación cultural. Se incluye aquí el uso de un vocabulario compartido, modos de trabajo, rutinas institucionales que son propias de la congregación y que se imponen en las escuelas.

El proceso de internalización de la cultura requiere ser diseñado como parte del proceso de socialización organizacional. Algunas congregaciones han desarrollado estrategias de ingreso[6] mediante entrega de material de lectura, charlas o jornadas de presentación del carisma. Pero es frecuente observar grandes diferencias entre los miembros de una misma institución educativa en relación al compromiso y adhesión al carisma, a la misión del instituto o a la dimensión religiosa involucrada en las obras.

La etapa de ingreso constituye un primer momento de conocimiento y de aprendizaje de normas, rituales y vocabulario. El desafío, por lo tanto, supone generar estrategias para los diferentes grados de socialización que conviven en una organización educativa.

3. LA CORRESPONSABILIDAD EN LA MISIÓN

En esta modalidad la colaboración incluye el asumir cargos de dirección de las obras. Se observan dos ámbitos posibles: la gestión de las escuelas y el gobierno de las mismas.

[6] Robbins y Judge (2006) señalan que en todo proceso de socialización organizacional se pueden distinguir 3 etapas: pre ingreso, ingreso y metamorfosis.

3.1. La gestión de las escuelas

En estos casos los cargos directivos son compartidos por religiosos y laicos. Las alternativas son variadas y puede ocurrir que en una misma congregación coexistan diferentes modos, por ejemplo, un representante legal religioso y el resto de los directivos laicos; o un religioso como director de un nivel y los demás cargos ocupados por laicos, entre otras posibilidades.

Cualquiera sea la opción elegida, existe un desafío común: la distribución del poder. El organigrama real de las instituciones no siempre coincide con el organigrama formal. El concepto acuñado por Crozier de "zonas de incertidumbre" describe con claridad la existencia de poderes paralelos que son ejercidos por actores que lograron captar estas zonas. El que ha transitado por escuelas reconoce el poder que un grupo de pastoral puede manejar en una institución, o una religiosa que no ocupa cargo formal en la escuela, o una familia que tiene amistad con el director general, por ejemplo.

F. Dubet (2007) explica que las organizaciones inscriben un orden simbólico y una cultura que forman un sujeto ligado a dicho orden. Es por ello que el cambio en las escuelas a partir del corrimiento de los religiosos no ha sido una simple sustitución de personas sino que ha impactado en la estructura, cultura y expectativas de los miembros de las escuelas. G. Grace (2007) de la Universidad de Londres estudió justamente el impacto que tuvo la transición de religiosos a laicos en las escuelas inglesas y mostró cómo este orden simbólico llevaba a muchos a añorar a los directivos religiosos o a demandar a los directivos laicos una actuación similar a la de los religiosos. Pero también ha supuesto en los religiosos un cambio de perspectiva en su trabajo y una resignificación de su presencia en las escuelas. El temor a perder la propia especificidad en relación al apostolado, o de perder el poder de gestión de las obras, son obstáculos que se presentan a la hora de proponer un trabajo compartido con laicos.

3.2. El gobierno de las escuelas

Las congregaciones no solo gestionan escuelas sino que las gobiernan. El gobierno incluye la gestión pero no se limita a ella. El término gestión se vincula con lo administrativo o con el gerenciamiento de una organización, es decir, con el hacer algo con lo que se tiene, con lo

que está. Mientras que la idea de gobierno incluye lo político, el pensar e intervenir para que las escuelas vayan por un camino determinado. El concepto de gobierno escolar,

> […] remite a la posibilidad de cambiar, modificar, distribuir; es decir, de hacer presente lo ausente. Hacer que esté lo que hoy no está. Esto directamente incluye un concepto de responsabilidad. (Frigerio, 2004, p. 8)

Cuando se hace referencia a la corresponsabilidad en el gobierno también se observan diferentes modalidades para el seguimiento y/o coordinación de la gestión de las escuelas, entre ellas:

1. Nombramiento de un religioso como delegado del Consejo Provincial o del Superior con funciones ejecutivas que suele trabajar con un consejo consultivo formado por laicos y/o religiosos.
2. Creación de una entidad autónoma de la congregación (fundaciones, asociaciones civiles) en las cuales laicos y religiosos forman parte del consejo directivo. Existen casos donde el presidente es un religioso y en otros casos es un laico.
3. Diseño de estructuras de gobierno mixtas conformadas por laicos y religiosos para realizar el seguimiento de las escuelas (Equipos de Gestión Congregacional, Dirección de Obras Educativas, Coordinación de Escuelas, por ejemplo). Constituyen estructuras de gobierno intermedias, que responden a la autoridad formal de la congregación (Provincial, Superior, Consejo). Es un modo usual de gobierno especialmente en aquellas congregaciones que tienen un número significativo de escuelas. Las características de estas estructuras son muy variadas, en cuanto a denominación, conformación, modos de seleccionar a los miembros, niveles y alcances de la toma de decisiones, ámbitos de injerencia, entre otros. Algunas congregaciones hace más de 25 años que han construido estructuras de gobierno intermedias, otras están actualmente en este proceso y para otras congregaciones todavía no constituye una necesidad.

S. Ball (1989) señala que la función de gobierno tiene la finalidad de mantener la estabilidad política de una organización, tarea que tiene dos dimensiones: el control y la integración de los miembros. Es por ello que esta función de gobierno se puede traducir en dos problemas: ¿cómo garantizar que las escuelas sigan siendo propias? (control) y ¿cómo hacer que los miembros de las comunidades educativas internalicen los valores, es decir, se apropien del carisma congregacional? (integración).

Los estudios de Grace (2007), Lydon (2009), Tidd (2009) y Bottom (2010) señalan cómo la tarea de llevar adelante en forma conjunta las obras educativas constituye un

complejo proceso que es a la vez preocupación y desafío tanto para las congregaciones como para los laicos que trabajan en las escuelas. Se identifican algunos desafíos que corresponden a diferentes órdenes:

- ✔ *Conceptuales*: las diferencias en el significado y en la interpretación que se da a la misión compartida por parte de los actores.
- ✔ *De diseño*: los alcances del poder otorgado a las estructuras creadas y los grados de autonomía que se otorgan a las escuelas.
- ✔ *De posibilidades de cambio*: la gramática escolar[7] constituye un mecanismo de control organizacional al mismo tiempo que funciona como límite a las posibilidades de cambio escolar. Esto significa que las estrategias diseñadas por las congregaciones van a ser limitadas por esta gramática.
- ✔ *De implementación*: los distintos tipos de acompañamiento y la confiabilidad y validez de los instrumentos de recolección de información que se diseñan (observaciones, entrevistas, cuestionarios) para poder comprender lo que sucede realmente en las escuelas.
- ✔ *De respuesta a las diferentes realidades*: las escuelas están insertas en contextos sociales variados, atienden a poblaciones estudiantiles diversas y también tienen diferentes regulaciones por parte del Estado. Las escuelas católicas forman parte del Sistema Educativo Argentino ya que son escuelas públicas de gestión privada, por lo tanto tienen control y supervisión por parte del Estado. Aquellas que reciben, además, subvenciones estatales tienen regulaciones mayores y menores grados de autonomía, aun si entre las jurisdicciones de nuestro país hay grandes diferencias al respecto.

CONCLUSIÓN

La misión compartida entendida como colaboración y como corresponsabilidad son los dos modos más frecuentes de vinculación entre laicos y religiosos que se presentan en las escuelas que dependen de congregaciones religiosas.

La colaboración lleva a analizar los procesos de socialización que se generan en las instituciones educativas congregacionales para internalizar los valores y la cultura

[7] Tyack y Tobyn (1994) acuñaron el término "gramática escolar" para señalar el conjunto de estructuras, reglas y prácticas que organizan la labor cotidiana de la enseñanza en las escuelas (la distribución de alumnos, de espacios, de tiempos, organización del conocimiento, entre otros).

organizacional. Este proceso no se limita al momento del ingreso a la institución sino que se continúa durante la trayectoria laboral de los miembros.

La corresponsabilidad se refiere tanto a la gestión directiva de las escuelas como al gobierno de las mismas por parte de la congregación. La gestión se concreta en cada una de las escuelas mientras que el gobierno supone mantener la estabilidad política de las escuelas utilizando estrategias de control y de integración. Las primeras permiten el logro de las metas mientras que las segundas generan sentido de pertenencia y de compromiso.

La decisión de modificar el modo de presencia en las escuelas por parte de los religiosos, el nombramiento de laicos como directivos y el diseño de estructuras de gobierno iniciaron procesos de cambio que afectaron la estructura formal, la cultura y también el desarrollo de estrategias de poder por parte de los diferentes actores involucrados. Por eso se puede afirmar que la misión compartida constituye un proceso complejo con controversias y resistencias por parte de los actores que requiere revisiones y evaluaciones de las decisiones tomadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ball, S. (1989). *La micropolítica de la Escuela: hacia una teoría de la organización escolar*. Paidós.

Bianchi, S. (2015). Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina. *Pasado Abierto,* 1(1). Recuperado de https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php /pasadoabierto /article /view/1220. Acceso: 20 agosto 2019

Bottom, T. L.; Gutierrez, R. E.; Ferrari, J. R. (2010). Passing the Torch: Maintaining Faith-Based University Traditions during Transition of Leadership. *Education*, 131(1), 64–72. Recuperado de: http://bd.austral.edu.ar:2081/login.aspx?direct=true&db=aph&AN=54592109&lang=es&site=ehost-live>. Acceso: 25 jun. 2019

Instituto Martín Azpilcueta (2006). *Código de derecho canónico*. Celam / Paulinas. (Trabajo original publicado en 1983)

Congregación General de los Escolapios (2011). *La fraternidad de las escuelas pías*. Recuperado de https://www.escolapios21.org/wp-content/ uploads/2018/05/ Documentaci%c3%b3n-Fraternidad-2018.pdf. Acceso: 30 jun 2019.

Congregación para la Educación Católica. (2007). *Educar juntos en la escuela católica: misión compartida de personas consagradas y fieles laicos*. San Pablo.

Crozier, M. y Friedberg, E. (1990). *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva.* Alianza Editorial Mexicana.

Dubet, F. (2007). El declive y mutación de las instituciones. *Revista de Antropología Social* 39(16), 39-66.

Frigerio, G. (2004). De la gestión al gobierno de los escolar. *Novedades educativas,* (159), 6-9

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas.* Gedisa.

Grace, G. (2007). *Misión, mercado y moralidad en las escuelas católicas.* Santillana / Educa.

Guevara, J. y Molina, D. (2011). *De qué hablamos cuando hablamos de misión compartida*. *Sal terrae,* (99), 469-482

Juan Pablo II (1996). *Vita Consecrata: exhortación apostólica postsinodal al episcopado y al clero, a las órdenes y congregaciones religiosas a las sociedades de vida apostólica a los institutos seculares y a todos los fieles sobre la vida consagrada y su misión en la iglesia y en el mundo*. Paulinas.

Lydon, J. (2009). Transmission of the charism: a major challenge for Catholic. *International Studies in Catholic Education*, 1(1), 42-58. DOI: 10.1080/1942253080260548. Acceso:25 mar 2019

Meyer, J., y Rowan, B. (1977). Institutionalized organizations: formal structure as Myth and Ceremony. *American Journal of Sociology*, 83(2), 340-363. Recuperado de http://bd.austral.edu.ar:2071/stable/2778293. Acceso: 5 de mayo de 2019.

Robbins, S. P., y Judge, T. A. (2006). *Comportamiento organizacional*. Recuperado de https://ebookcentral.proquest.com. Acceso: 30/08/19

Royón, E. (2016). Juntos somos más. *CONFER*, *55*(211), 331-347.

Stefanova Dimitrova, E., y Lucas Marín, A. (2008). El concepto de cultura de las organizaciones: Centralidad actual y evolución. *Revista Internacional de Organizaciones,* S.l., 65-76. DOI: https://doi.org/10.17345/rio0.

Tidd, K. (2009). The Evolution of "Association" as a Model for Lay/Religious Collaboration in Catholic Education, Part II: The Emergence of Shared Mission as a Ministry Paradigm, 1986-2000. *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, 12 (4), 439-456

Tyack, D., y Tobin, W. (1994). The “Grammar” of Schooling: why has it been so hard to change? *American Educational Research Journal, 31*(3), 453-479. DOI: 10.2307/1163222

LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS EN LA SALUD Y EDUCACIÓN, LA CONFORMACIÓN DE COMUNIDADES DE PRÁCTICA

(Comentario a los escritos)

Lorena Fernández Fastuca
IICS / UCA - CONICET

INTRODUCCIÓN

Los trabajos de este apartado nos introducen en analizar la relación entre las congregaciones religiosas femeninas y las instituciones de "servicio social" (educativas y de la salud). En esta interacción se crean nuevos grupos sociales que reúnen a personas que provienen de distintas agrupaciones e instituciones. Se crean comunidades que se reúnen en función de una tarea común que se desempeña de modo conjunto entre las congregaciones religiosas y los miembros de las instituciones (en estos casos escuelas y hospitales).

Aquí nos proponemos, a partir de los estudios realizados por las autoras, leer dichos grupos desde la teoría socio-histórica, entendiéndolas como comunidades de práctica. Estas son definidas como un "grupo de personas interdependientes socialmente que comparten objetivos y prácticas mutuamente definidos" (Barab, Barnett y Squire, 2002, p. 6). Cada uno de los miembros de la comunidad tiene un rol y un modo de participación que colabora en la realización de la tarea conjunta. De este modo, en los casos que analizan cada uno de los textos, las religiosas y los laicos se reúnen en función de una tarea común ya sea para el cuidado de la salud o para la educación.

Cada uno de los trabajos de este apartado nos brinda la creación de una comunidad de práctica distinta y, además, cada uno la analiza desde una perspectiva diferencial al resto. Y, nos invitan a plantearnos distintos interrogantes: ¿cuáles son los objetivos y tareas que definen la vida de la comunidad que crean entre religiosas y laicos? ¿Cómo son las relaciones entre los distintos miembros de estas comunidades? Específicamente, ¿cómo es la relación entre las congregaciones y los laicos? ¿Cómo contribuyen esas relaciones al logro de los objetivos que cada parte tiene y la comunidad de práctica en su conjunto?

Cada uno de los trabajos nos permite introducirnos en una comunidad de práctica construida entre religiosas y laicos, distinta en lo que respecta a sus fines, tiempo histórico y

localización geográfica. Quintar realiza un análisis histórico centrado en la fundación de dos escuelas en la provincia de Catamarca durante la segunda mitad del siglo XIX. Silvestrin, por su parte, nos adentra en las primeras décadas del siglo XX con la incorporación de las Hijas de la Inmaculada Concepción en las instituciones de sanidad entre la Ciudad de Buenos Aires y Santa Fe. Finalmente, Crévola nos trae a la actualidad de las congregaciones religiosas y sus instituciones educativas.

LA CONFORMACIÓN DE COMUNIDADES DE PRÁCTICA

Wenger (1998) establece que las tres notas esenciales de una comunidad de práctica son: el compromiso mutuo, la empresa conjunta y el lenguaje compartido. Es decir, la comunidad en sí misma se constituye por un grupo de personas y el compromiso que establecen entre ellas para desarrollar una determinada práctica social. Es ese compromiso lo que otorga la membresía en una comunidad de práctica. Estas relaciones de compromiso mutuo se organizan alrededor de la tarea que realizan; otorgando un lugar central a la empresa conjunta de la comunidad. Además, el autor expone

> tres puntos sobre la empresa que mantiene unida a una comunidad de práctica. (1) Es el resultado de un proceso colectivo de negociación que refleja la total complejidad del compromiso mutuo. (2) Es definida por los participantes en el proceso mismo. [...] (3) No es solo una meta fija sino que crea relaciones de responsabilidad mutua entre los participantes que se convierte en parte integral de la práctica. (Wegner, 1998, pp. 77-78).

En los casos que se analizaron en cada uno de los trabajos de este apartado las comunidades que se crean (o crearon) entre hermanas y laicos están (o estaban) cada una orientada a una práctica social específica. Por ejemplo, el trabajo de Crévola se focaliza en organizaciones que tienen como tarea principal la educación, es decir, en escuelas. Analiza las relaciones entre religiosas y laicos que se enmarcan como una Misión Compartida en pos del logro de su empresa conjunta. Esta modalidad de vinculación surge a partir de la apertura de las religiosas (y los religiosos) a compartir la gestión de sus instituciones con laicos. Pueden identificarse distintos tipos de misión compartida entre laicos y religiosas para la organización y conducción de la escuela: colaboración, corresponsabilidad, asociación a la misión y como miembro de una familia evangélica.

En cada uno de dichos tipos de misión compartida se establecen de modo distinto las relaciones que se dan entre los miembros de la comunidad y las normas y valores que las rigen. Por lo que cada uno de estos tipos daría origen a una comunidad de práctica distinta, incluso si fueran creadas con las mismas personas. Siguiendo a Brown, Collins y Dugid, en las comunidades de práctica sus miembros "están ligados por intrincadas redes de creencias construidas socialmente, que son esenciales para comprender lo que hacen" (1989, p. 33). De allí que la definición del tipo de misión compartida (de las normas, valores y relaciones) es parte esencial de la definición de la comunidad de práctica.

Asimismo, cada uno de estos tipos implica distintos modos de involucramiento de las personas en la comunidad. Ello, sumado a la definición de quiénes son parte de la comunidad de práctica va generando modificaciones en la definición del resto de los elementos. Así, como señala Crévola,

> "la decisión de modificar el modo de presencia en las escuelas por parte de los religiosos, el nombramiento de laicos como directivos y el diseño de estructuras de gobierno iniciaron procesos de cambio que afectaron la estructura formal, la cultura y también el desarrollo de estrategias de poder por parte de los diferentes actores involucrados. Por eso se puede afirmar que la misión compartida constituye un proceso complejo con controversias y resistencias por parte de los actores que requiere revisiones y evaluaciones de las decisiones tomadas. (Crévola).

El análisis realizado por la autora nos permite introducirnos en distintos tipos de relaciones que pueden generarse entre los laicos y las religiosas y ver cómo ello impacta en el proceso de internalización de la cultura de la comunidad de práctica. Estas comunidades están integradas por miembros de distinta antigüedad, lo cual da lugar al intercambio intergeneracional.

En el trabajo de Quintar, que también toma como objeto comunidades de práctica cuya tarea central es la educación, podemos ver las otras dimensiones de las comunidades de práctica: el compromiso mutuo y el lenguaje compartido. La autora analiza una escuela de huérfanas, la primera de niñas en territorio catamarqueño, en el periodo de transición entre dos congregaciones: las hermanas carmelitas y las hermanas de la Caridad Hijas de María de Nuestra Señora del Huerto. El origen de esta escuela se encuentra en tres laicas que se proponen una práctica social enteramente nueva para esa ciudad en aquella época: la

educación de niñas. Para lograrlo, entablan relación con el obispo y con las Carmelitas Terciarias. Así, se conforma un grupo social, una comunidad de práctica, con una empresa conjunta de tal novedad que requiere la definición de objetivos, roles, procesos. Como lo señala la autora:

> [las] referencias al panorama escolar hacen alusión a la educación recibida por los varones, ya que los autores locales, al hablar de la educación de la mujer suelen remitir diferenciadamente a la que por más de medio siglo fue la única institución con ese objetivo en la provincia, el Colegio de Huérfanas. Por eso resulta útil pensar este modelo de educación diferenciada como constructor y reproductor de relaciones de género, relaciones jerárquicas que sedimentaron la dominación de los hombres frente a la dependencia de las mujeres. (Quintar)

Los cambios en estos dos devienen en cambios en la definición de la tarea. Esto se evidencia en el trabajo de Quintar cuando se explicitan las redefiniciones de normas que propusieron las Hermanas del Huerto. Uno de los puntos más interesantes del trabajo es la indagación de un proceso de transición entre dos congregaciones religiosas y, por ende, el diálogo que se puede establecer entre ellas. Parte de lo ocurrido con las Carmelitas Terciarias es que los ciclos de reproducción (las relaciones intergeneracionales) que permiten la continuidad de las comunidades de práctica no se dieron en este caso. Como lo señala Quintar, las hermanas carmelitas eran solo dos y ancianas. Cuando llegaron las Hermanas del Huerto redefinieron del siguiente modo el objetivo de la escuela: "[Brindar] una educación encaminada a asegurar la reproducción de un modelo de mujer atravesado por la devoción y la competencia para desenvolverse en las tareas hogareñas y la crianza […]" (Quinta). Así, los cambios acontecidos en la comunidad modificaron la definición de su tarea central, es decir, de la educación que se brindaría a las niñas.

TENSIONES EN LAS COMUNIDADES DE PRÁCTICA

Las comunidades de práctica no siempre son grupos armoniosos. Entre sus miembros pueden surgir tensiones de distinta índole y, cuando atañen a alguna de las notas esenciales, pueden modificar el funcionamiento de la comunidad.

El trabajo de Silvestrin, nos brinda la posibilidad de adentrarnos en un caso de explícita decisión de disolver o abandonar una comunidad de práctica, a partir de las

discrepancias en la definición de la tarea y de los roles de cada uno. Esta comunidad reúne a la congregación de las Hijas de la Inmaculada Concepción (orientada a obras en el área de la salud) y a la comisión directiva del Hospital Italiano. Las primeras llegaron a la Argentina y su incorporación en el hospital se realizó de la mano del Obispo y de mujeres de instituciones de beneficencia. Silvestin se centra en la inserción inicial de las Hermanas en el Hospital Italiano, en el que rápidamente tuvieron inconvenientes con la comisión directiva por cuestiones de organización de la tarea práctica (como el uso de uniformes, no alterar la dieta establecida para los enfermos y ser escrupulosas en el inventario) y, principalmente:

> El conflicto de objetivos estaba planteado, el Consejo Directivo pretendía contar con buenas administradoras del orden interno; para las hermanas su misión era la asistencia religiosa. Tres años después de su llegada, en 1896, la Superiora Eufrasia tomó la decisión de retirar la comunidad de ese establecimiento. (Silvestrin)

En la cita anterior puede verse cómo las tensiones se centran en la definición de la tarea de la comunidad y de los roles de cada uno. La empresa nunca es establecida por alguien externo a la comunidad y, en el caso en que sí lo hace esa empresa evoluciona a medida que es apropiada por los miembros de la comunidad. Además, en este caso las hermanas "incursionaron en un espacio tradicionalmente adjudicado a los hombres o a las Señoras de la beneficencia" (Silvestrin). Lo que implicaba también una redefinición de quiénes eran los miembros de la comunidad de práctica.

Al inicio del trabajo, Silvestrin remarca que esta modalidad de inserción generalmente era distinta a las congregaciones educativas que se desempeñaban en instituciones propias. Lo que nos permite abrir una serie de interrogantes sobre el funcionamiento y características de esta comunidad de práctica y de otras con similares características: ¿Cómo marcó el espíritu de la congregación este tipo de discrepancias? ¿La elección por la prédica religiosa siguió primando? Estas tensiones, ¿eran una constante en el área de la salud?

Por su parte, Crévola también aporta una mirada sobre las posibles tensiones que pueden surgir en las comunidades de práctica al plantear los desafíos que presenta la misión compartida. Estos pueden ser de distinto orden: conceptuales (diferencias en la interpretación de la misión compartida), de diseño (alcance de la autonomía y poder de las distintas estructuras), de posibilidades de cambio (las estrategias generadas por las congregaciones se

deben enfrentar al formato escolar que condicionará las posibilidades de cambio), de implementación (de los distintos tipos de misión compartida) y de respuesta a las diferentes realidades (cada escuela se inserta en un contexto distinto que impone desafíos particulares).

> Las organizaciones inscriben un orden simbólico y una cultura que forman un sujeto ligado a dicho orden (Dubet, 2007). Es por ello los cambios en las escuelas a partir del corrimiento de los religiosos no ha sido una simple sustitución de personas sino que ha impactado en la estructura, cultura y expectativas de los miembros de las escuelas (Grace, 2007). También ha supuesto en los religiosos un cambio de perspectiva en su trabajo y una resignificación de su presencia en las escuelas. El temor a perder la propia especificidad en relación al apostolado, o de perder el poder de gestión de las obras, son obstáculos que se presentan a la hora de proponer un trabajo compartido con laicos. (Crévola)

Aquí se hace evidente, como señala Wenger, que "ser incluido en lo que importa es un requisito para comprometerse con la práctica de la comunidad." (1998, p. 74). La definición de la tarea de la comunidad y la posibilidad de estar involucrado en "aquello que importa" es el foco de las tensiones dentro de una comunidad de práctica. Justamente, porque estos elementos son los que las definen y determinan quiénes pueden ser sus miembros.

Cada uno de dichos desafíos plantea tensiones distintas, que según su modo de resolución establecerían las bases para crear comunidades de práctica con distintas características. Sostenemos que "actividades, tareas, funciones y significados no existen aisladamente, son parte de sistemas de relaciones más complejos en los que tienen significado" (Lave y Wenger, 1991, p. 53).

En conclusión, en estas páginas quisimos poner de relieve una temática que atraviesa a los tres capítulos de este apartado: la relación de las congregaciones religiosas con los laicos o instituciones laicas para la conformación de una tarea conjunta, en estos casos la educación o el cuidado de la salud. En todos ellos puede observarse la interrelación de distintos actores y la negociación de intereses y perspectivas distintas.

Esta perspectiva nos permite ver las continuidades y similitudes en las relaciones que las religiosas establecen con los laicos para el desarrollo de sus actividades en el marco de instituciones propias o ajenas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barab, S., Barnett, M., y Squire, K. (2002). Developing an Empirical account of a Community of Practice: Characterizing the Essential Tensions. *The Journal of the Learning Sciences*, *11*(4), 489-542.

Brown, J., Collins, A., y Dugid, P. (1989). Situated cognition and the culture of learning. *Educational Researcher*, *18*(1), 32-42.

Lave, J., y Wenger, E. (1991). *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Cambridge University Press.

Wenger, E. (1998). *Communities of practice: learning, meaning, and identity*. Cambridge University Press.

OCTAVA PARTE. CONGREGACIONES RELIGIOSAS: NUEVOS DESAFÍOS

CRISIS DE LAS CONGREGACIONES FEMENINAS Y NUEVAS ESPIRITUALIDADES: INTERROGANTES Y DESAFÍOS

Belén Aenlle
Universidad Nacional de Moreno

INTRODUCCIÓN

La vida religiosa femenina ha experimentado múltiples transformaciones. Hoy, ante el envejecimiento de muchas comunidades, la salida de religiosas y las escasas vocaciones, el futuro de las mismas es incierto y genera numerosos interrogantes. Esta temática ha sido poco explorada, de la misma manera, o menos aún, que las trayectorias de las religiosas que han salido de sus comunidades y sus motivaciones.

Las congregaciones presentan y viven lógicas y desafíos internos, como así también, dinámicas eclesiales y sociales que las influyen y afectan. La historia de cada congregación está marcada por ese doble proceso y por las interrelaciones de esas esferas. En América Latina, con algunas dinámicas similares y otras muy diferentes, las congregaciones han transitado el post Concilio Vaticano II (Touris, 2006, 2008), las dictaduras y los cambios que fueron aconteciendo retomadas las democracias en el continente. Cambios económicos, políticos, sociales, culturales, que han resultado en configuraciones sociales nuevas y significativas transformaciones eclesiales (Mallimaci, 2015). Particularmente, en la Iglesia argentina se observa el avance de sectores tradicionales y conservadores al interior de la misma, el repliegue de las líneas más vinculadas a lo popular y la acentuación y gravitación de líneas y grupos más "espiritualistas" (Mallimaci, 1996).

Religiosas de congregaciones que asumieron la propuesta de "ir al pueblo", realizada por Medellín, y congregaciones más tradicionalistas[1], han confluido en experiencias de "nuevas espiritualidades" y actividades relacionadas a la espiritualidad holística. Formándose en las mismas, participando de jornadas, encuentros y capacitaciones, e incluso

[1] Comprendiendo "perspectiva tradicional" como la línea teológico pastoral que se dejó renovar en menor medida por el Concilio Vaticano II y la línea que asumió el "ir al pueblo" la que se vinculó con diferentes perspectivas de la Teología de la Liberación, en particular con la Teología de la Cultura (Scannone, 1982), cuyos referentes son los sacerdotes y teólogos Gera y Tello.

implementándolas en las actividades y tareas pastorales congregacionales. Si bien existen numerosos trabajos en relación a estas espiritualidades y prácticas (Carozzi, 1997; Shimazono, 1999, Illouz, 2010), incluso de experiencias de cristianos y católicos en relación a las mismas (Giménez y Saizar, 2011; Puglisi, 2018), son muy pocos los que abordan la temática en religiosas católicas (Puglisi y Carini, 2017; Suárez, 2017).

En este trabajo indagamos experiencias de religiosas de congregaciones con perfiles marcadamente distintos, que después de más de veinte años de consagradas, salieron de sus congregaciones, y comunitariamente, crearon o están creando "Centros Holísticos", como espacios para desarrollar actividades vinculadas a "nuevas espiritualidades" y terapias alternativas. Realizamos una primera aproximación, exploratoria y descriptiva, a esta temática muy poco abordada hasta la actualidad, proponiéndonos aportar así a un área de estudio muy incipiente.

Nos preguntamos, centralmente, cómo se relaciona la creación de "Centros Holísticos" por parte de ex religiosas católicas con los procesos personales, congregacionales, eclesiales y macro políticos. Indagando las trayectorias de estas mujeres, las significaciones de las nuevas experiencias, sus comprensiones de "lo espiritual", y de construcciones y prácticas que traspasan límites impuestos por la Iglesia católica, retomando elementos de espiritualidades y prácticas terapéuticas que ligan tradiciones y campos diversos.

Trabajamos desde la perspectiva cualitativa y desde la tradición de estudios de casos múltiples (Neiman y Quaranta, 2007) para comprender las significaciones de las mujeres que protagonizan estos proyectos. Tomamos para el estudio de casos dos experiencias que conocemos en el país (no significa que no haya otras), precisamente una comunidad que hace ya unos años puso en funcionamiento un "Centro Holístico" y otra que está trabajando para inaugurarlo. Cada una de estas experiencias involucra a tres ex religiosas. Utilizamos como técnica de recolección de datos la entrevista en profundidad a cuatro de ellas[2] y entrevistamos a una informante clave para la comunidad a la que tuvimos menos acceso. También tomamos como material de análisis la página web del centro que ya está funcionando. Analizamos los datos a partir de la elaboración de matrices y de la generación de categorías.

[2] El poder entrevistar a una sola de las ex religiosas de una de las comunidades se convierte en una limitación de nuestro trabajo y las experiencias, afirmaciones, cuestionamientos, etc., de la misma no necesariamente expresan a sus compañeras.

1. TRAYECTORIAS Y EXPERIENCIAS CONGREGACIONALES

Uno de los casos con los que trabajamos corresponde a una congregación de origen argentino, fundada en 1885 por un sacerdote que luego fue obispo. La congregación creó a lo largo de los años varias casas en el país (en cinco provincias) y una en Uruguay. Las hermanas se dedicaron principalmente a la educación, teniendo también hogares para niñas y presencia en algunos hospitales. En la actualidad se ha reducido considerablemente el número de religiosas, no siendo más de treinta, muchas de ellas de edad avanzada. La mayoría de sus escuelas son administradas por laicos, los hogares se cerraron y las religiosas que están en hospitales son muy ancianas. Esta congregación hace varios años cerró su casa de formación para futuras religiosas, dado que no tiene vocaciones.

El otro caso, una congregación de origen irlandés, fundada por una mujer, en 1827. Esta se extendió a varios países, uno de ellos Argentina, donde tiene en la actualidad una escuela y cuatro casas en tres provincias diferentes, siendo una de esas casas residencia de hermanas mayores (en Ciudad de Buenos Aires). En esas casas las hermanas realizan tareas comunitarias y actividades vinculas a la mujer y a la violencia de género. En el país no hoy más de treinta religiosas. Al igual que la otra congregación, ya no tienen casa de formación.

La primera de estas congregaciones (A) instaló en 1960 su casa de formación en el partido de Moreno, diócesis de Morón en ese momento (hoy Merlo-Moreno). A principios de los 70, la segunda de las congregaciones (B) llevó a este mismo territorio su casa de formación. La primera para servir a los más pobres desde la perspectiva católica tradicional, la segunda interpelada por el "ir al pueblo" de Medellín (entregando en ese momento una escuela en Ciudad de Buenos Aires a otra congregación).

1.1. La formación y la espiritualidad en las congregaciones

Una de las ex religiosas de la congregación A, que inició su formación en 1968, hizo parte de la misma en Moreno. Las otras dos religiosas ingresaron en el 81 y 82, respectivamente, no pasando por esa casa. De la congregación B, las tres ex religiosas compartieron sus años de formación en los 70 en Moreno.

La formación en las dos congregaciones fue diferente. La religiosa de la congregación A que ingresó en el año 68 considera que, pese a ser argentina, la congregación ofrecía una formación accesible, siendo exigente en ciertos aspectos por las reglas. Cuando ingresaron las otras dos ex religiosas ya la formación previa a ser admitidas en la congregación era con

los padres dominicos, concurriendo una vez por semana a uno de sus centros, formándose en: espiritualidad de los padres de la Iglesia, biblia, psicología religiosa, teología moral, vida religiosa, carisma, espiritualidad y eclesiología. Para una de ellas la persona que las acompañaba desde la congregación no tenía la suficiente formación para hacerlo, por lo que califica de "pobre" esa etapa. La otra resalta el entusiasmo con el que ingresó, y que en ese momento no tenía elementos para discernir si la formación era buena o mala. En etapas posteriores del proceso formativo ya se les asignaba un destino pastoral, continuando con cursos y sumando la inserción comunitaria.

Una de las religiosas de la congregación B subraya la "energía" con la que ella y sus compañeras ingresaron a la vida religiosa, energía para poner al servicio de los más necesitados, convirtiéndose en un desafío la formación inserta. Y considera que las dificultades estaban en poder equilibrar formación, oración y contemplación, con una vida muy activa, de mucho compartir con la gente, a la que se sumaba la complejidad del momento político del país. Esta misma entrevistada reconoce como "unas genias" a las monjas que acompañaron su formación, sosteniendo que las supieron acompañar en preguntas, intempestades y búsquedas. Dos o tres veces al año iban al convento benedictino de los Toldos para llevar lo que vivían a la oración.

Al referirse a cómo experimentó cada una la formación, las ex religiosas de la congregación A resaltan elementos dolorosos, "poco sanos", con sinsabores que les traía, por ejemplo, el ser cuestionadoras. Recuerdan decepciones de ese período, al no coincidir la vida comunitaria que experimentaban con los sueños y expectativas con los que habían comenzado. En la congregación B son otras las palabras utilizadas para caracterizar la experiencia de la formación: grandiosa, de búsqueda, de romper cosas viejas para intentar nuevas, de intentos y equivocaciones. Subrayan que fue un camino que se vivía "juntas", con compañeras y formadoras, que las formadoras les daban "mucha bolilla", que eran escuchadas, queridas, desafiadas y que se comprometían con una vida religiosa distinta.

En esa formación, "la espiritualidad" asume características diferentes, de acuerdo al carisma de cada congregación, al contexto eclesial y socio político, e incluso a las religiosas designadas para ser formadoras. El lema de la congregación A, "oración y trabajo", marca, para las entrevistadas, la espiritualidad en su formación. Recuerdan que la oración era personal y comunitaria, con rezo vocal y letánico, pero que con el tiempo la balanza se inclinó al polo del trabajo. Trabajo calificado como sacrificado y exigente, acompañado de culpa y del descuido de lo emocional y corporal. Considerando que estas cuestiones no eran explícitas, lo que dificultaba visualizarlas en ese momento, sino implícitas y transmitidas con

el ejemplo. La ex religiosa que se formó en los 70 suma otros elementos para comprender la espiritualidad en el período de formación, observando que era más importante "cumplir" que "vivir", que se cumplía, pero no se vivía, la misa, los actos comunitarios, etc. Y que tampoco era importante compartir la Palabra de Dios entre ellas, escucharse, compartir las experiencias de Jesús, obstaculizando esto el poder profundizar en la espiritualidad.

Para una de las ex religiosas de la congregación B, los pobres, en el período de formación, fueron centrales en su espiritualidad, fueron "maestros". Subrayando que no "los pobres" en general, o como abstractos, sino como rostros concretos. Y que las formadoras las ponían en contacto con los "grandes místicos". Así, las tensiones que se presentaban en la congregación B tenían algunas similitudes con las de la A, pero se vivían de manera diferente. Tensiones entre oración y lo que se denomina "trabajo", pero que, en las perspectivas marcadas por el "ir al pueblo", es reemplazado por "compromiso con la gente". Otra diferencia entre las ex religiosas de las dos congregaciones es que, en la B, transcurridos los tres primeros años de formación, empezaban a trabajar rentadamente, incluso fuera de la congregación. Facilitado esto por ser profesionales antes del ingreso (médica, profesora de nivel inicial y licenciada en trabajo social). Así, el trabajo rentado tensionaba más aún lo cotidiano de su formación. Sin embargo, estos son recordados como años felices, de mucho crecimiento espiritual y humano. Las perspectivas teológico pastorales de las congregaciones marcan entonces perfiles de las que ingresan, trayectorias y experiencias de vida religiosa.

1.2. El alejamiento de la congregación

La salida de la congregación, en el caso de las entrevistadas de la A, está estrechamente vinculada a lo que señalaron como negativo o doloroso en los años de su formación. A1, quien fue religiosa durante veintiún años, identifica como decisivo para este alejamiento el darse cuenta de que estar en la congregación "le restaba", trabajar era activismo y rezar "no era espacio de contemplación profunda". A2, quien después de treinta y tres años de ser parte de congregación solicitó "pedido de ausencia" y cuatro años después se desligó definitivamente, identifica como decisivo el no sentirse en comunión por diferentes puntos de vista, de sentir, de experimentar la vida, y el no poder hablar el mismo idioma ni escucharse. A2 también sostiene que en el espacio en el que ella desarrollaba sus actividades pastorales se sentía libre, y que podría haber seguido ahí, pero que buscaba hacer el trabajo pastoral en comunión con otras. Identifica las estructuras institucionales como limitantes, y como gravitantes para separarlas, sintiendo que no quería ser parte de esa estructura, y

visualizando como bueno que no era la única que sentía diferente, con otras tres religiosas decidieron salir juntas (una hoy por cuestiones personales no está en el país) y buscar otra manera de vivir. La tercera integrante de esta experiencia, fue religiosa por cuarenta y cinco años, al expresarse sobre su formación hizo referencia a que la vida comunitaria no cumplía con sus sueños y, al analizar su "salida", habla de no poder concretar sus ideales en la congregación.

Ninguna de estas ex religiosas dejaron las congregaciones, según sus palabras, por "no tener más vocación", sino por cómo se sentían respecto a esas congregaciones. Las ex religiosas de la congregación A, al plantear lo que influyó en su alejamiento, mencionan cuestiones muy relacionas a la distancia de lo que vivían con los motivos e ideales con los que habían empezado esa vida. Una de las ex religiosas de la congregación B analiza que, la estructura las "embretó", hizo que la congregación les "quedara chica" y que los principales problemas fueron con las más jóvenes. Suman en su análisis que otras realidades que influyeron en el dejar la congregación fueron la lucha de poderes en la iglesia local en la que estaban insertas, el machismo y la lucha con los curas. Esta misma ex religiosa, al principio de la entrevista que le realizamos, nos manifestó que, en los 70, muchos jóvenes se debatían entre la militancia política y la participación religiosa o la vida religiosa, que también ella estaba en ese dilema, hasta que un sacerdote le dijo: "¿Dónde está Dios?", y se decidió por la vida religiosa. Al hablar de su alejamiento y sostener que "la vocación inicial" está intacta, afirma que esa pregunta sigue siendo la que la lleva a optar ahora por continuar la búsqueda fuera de la congregación.

Así, en todas las ex religiosas entrevistadas podemos observar que sus experiencias de vida parecían no sentirse albergadas por el tipo de institución a la que pertenecían, y que encontraron espacios y opciones más significativas para ellas fuera de esas congregaciones. Estas ex religiosas reivindican esas experiencias de vida y desde ahí ponen en cuestión la autoridad que sobre ellas tenía la institución. Giménez Béliveau (2009), al analizar comunidades católicas, observa que algunas de ellas reclaman espacios de autonomía institucional, por lo que tiende a perder peso la autoridad que emana de la Iglesia (en este caso de la congregación) y gana la que emana de la propia comunidad. Pero que, sin embargo, esto no significa que no reivindiquen una identidad católica, ni que la comunidad no imparta reglas y normas. Carozzi (1997) plantea que el rechazo a la autoridad institucional, como criterio de verdad, y el atribuirle sabiduría a la interioridad individual otorga libertad para seleccionar y adoptar creencias y prácticas dentro de límites muy amplios.

Vinculamos así estos cuestionamientos a las congregaciones y la atribución de autoridad a lo individual y/o comunitario al concepto de desinstitucionalización. Algunos autores (Giménez Béliveau, 2016; Algranti, Mosqueira y Setton, 2019) analizan los procesos de desinstitucionalización, ligados a la postmodernidad, y caracterizados, en gran medida, no por secularización, sino por la pérdida de autoridad de la Iglesia sobre la integralidad de la vida de los ciudadanos y de sus propios fieles, por la re configuración de creencias y prácticas, y por el alejamiento de la institución. Así, el concepto de desinstitucionalización nos ofrece, al menos provisoriamente, la posibilidad de nombrar estos cambios. En los casos que analizamos identificamos procesos de "desinstitucionalización" que parecen incidir en el alejamiento de las congregaciones, lo que no implica que otras religiosas viviendo procesos similares no decidan seguir siendo parte de la institución, pudiéndonos referir en estos casos, y también provisoriamente, como procesos de desinstitucionalización interna. Suárez (2017), al investigar experiencias de espiritualidad holística en religiosas católicas, las considera parte de un paradigma contra hegemónico, que se "se presenta como un nuevo paradigma traccionador, que sacude de raíz estructuras sociales que por siglos han cimentado la vida religiosa femenina" (p. 17).

2. CENTROS HOLÍSTICOS, VIEJAS Y NUEVAS BÚSQUEDAS

Todas las entrevistadas comenzaron a incursionar en "nuevas espiritualidades" y en terapias alternativas siendo religiosas. Las entrevistadas de la congregación A, en los espacios externos a la congregación donde comenzaban a vincularse a estas espiritualidades y prácticas, y de acuerdo a sus propias palabras, respiraban espiritualidad, vivían el cuerpo como parte de lo sagrado, participaban en rituales ricos de presencia, se veían invitadas a la evolución de conciencia, a la búsqueda de coherencia, a la autenticidad de vida, abriéndose a otras maneras de pensar, de sentir y de trabajar. Una de ellas manifiesta que en este proceso tuvo que romper con estructuras, mandatos y vínculos personales.

Los procesos de alejamiento de las congregaciones, que simplificamos a los fines de esta presentación, suelen ser complejos, tanto a nivel individual y comunitario como también congregacional. Las tres ex religiosas de la congregación A salieron juntas, se instalaron en un pequeño pueblo de una provincia del noroeste y se insertaron laboralmente desde su profesión docente. Una de ellas en la actualidad ya está jubilada. Sus ingresos les permiten vivir y ahorrar para la creación del centro holístico con el que sueñan. Las ex religiosas de la

congregación B, cuando se alejaron de su "familia religiosa" y luego de vivir en dos ciudades diferentes, abrieron el actual centro holístico que llevan adelante.

Los centros holísticos son comprendidos por las ex religiosas que aún no lo han podido desarrollar como espacios donde caben todos, sin importar qué creen o lo que han hecho, donde se es respetado y escuchado, no juzgado, donde se puede mostrar el tesoro que se lleva dentro y el que nos rodea, donde sentirse libre para encontrase consigo mismo, con la naturaleza y con Dios. Considerando que en estos espacios se ofrece formación humana y espiritual, herramientas profesionales para una integración personal y para transformarse a uno mismo. Las ex religiosas de la congregación B, desde sus inicios lo vivieron "como un ir más allá de una tradición religiosa", manifestando que a los primeros retiros que organizaron se acercaban personas que estaban en búsqueda de sanación y desengañadas de la Iglesia católica. En estos retiros colocaban a Buda al lado de la cruz, queriendo significar que, aunque habían sido monjas estaban abiertas a algo más[3], observando que se generaba empatía porque lo que les pasaba a estas personas también les pasaba a ellas.

Lo holístico y las terapias alternativas son, para las ex religiosas de la congregación A, espacios de integración y respeto de saberes, reconocimiento de que una sola ciencia no puede abarcar la complejidad de lo humano y del universo. Donde se toma conciencia que se es parte de un todo, se integran todos los planos de las personas, para que puedan trabajar en función de su felicidad. Sumando que las terapias alternativas ayudan a reconocer las emociones y sus repercusiones en el cuerpo. Para una de las ex religiosas de la congregación B, lo holístico es el Espíritu que sopla, de maneras distintas, en el alma y en el cuerpo de muchos, querer respirar a Dios donde Él lleve, abiertos al Todo, fieles al Todo y "rompiendo la ilusión de que somos individuos".

Pudimos observar muchos puntos en común entre las religiosas de la congregación A, miradas y experiencias similares que, sin embargo, muestran algunas diferencias en cuanto a los conflictos que estas nuevas prácticas les ocasionaron. Una de ellas sostiene que no le generaron conflictos, pero dos de ellas que sí. Una los explicita y considera que se dieron porque en la Iglesia existen grupos con diversidad de posturas, que algunos ven pecado en todo y que parece que necesitan que el sacerdote los habilite a tomar decisiones. A la ex religiosa de la congregación B no le ha traído dificultades, afirma que escucha y aprende de

[3] Pudimos observar en los curriculum de estas mujeres, en la página web del centro holístico, que explicitan que han sido religiosas.

todos, que el Espíritu se manifiesta en todos y que ni ella ni las personas a las que escucha tienen la única verdad.

Una de las entrevistadas, de la congregación A, conoce únicamente experiencias de articulación de espiritualidades cristianas, no cristianas, y terapias alternativas llevadas adelante dentro de la Iglesia por jesuitas. Planteando que otras congregaciones que conoce, especialmente femeninas, se ven sujetas por los votos, y que esto limita su desarrollo personal. Destaca también que, por la sujeción, esta formación tiene que ser aceptada por las superioras, no pasando entonces la decisión por el discernimiento de la religiosa, ni siquiera de la superiora, sino "por el gusto de esta". Y afirma que las superioras justifican, muchas veces, con motivos económicos el no permitir llevarlas adelante, pero que el motivo real es el miedo a lo diferente, a lo desconocido. Considera que, si no fuera por esto, este tipo de experiencias serían más habituales.

2.1. Sus espiritualidades hoy

Las ex religiosas de la congregación A coinciden en que la comprensión de la "espiritualidad" se ha ido modificando a lo largo de sus vidas, que se han ido integrando aspectos personales, escucha a los tiempos de descanso, alimentación, música que se prefiere, y qué considerar auténtico de lo que muestran los medios, etc. Antes, según expresan, no vivían esta integración sino la fragmentación, momentos de oración, de retiro, de encuentros, pero no integrados a todas las dimensiones de la vida. Una de las ex religiosas expresa que hoy experimenta que Dios ama incondicionalmente, que está en todo y en todos, y que para esto ha vivido un proceso en el que se ha hecho más libre y ha ido pasando de una concepción de obligación, sacrificio y culpa a esta nueva relación amorosa, libre y compasiva, lo que ha implicado reconciliarse con su propia persona y con su historia. Leer literatura e integrar personas, familias y grupos a la propia vida ayudaron a otra de estas ex religiosas a "evolucionar" y a tener "una actitud abierta de aprendizaje". B1 afirma que cree en Jesús como una persona que marcó la historia de la espiritualidad, pero con muchos otros y que desde ahí descubre con mayor profundidad el Evangelio, abriéndola esto a otras espiritualidades y a descubrir que la espiritualidad es más amplia. La misma entrevistada pone en cuestión el concepto de sincretismo y plantea el de bilingüismo religioso[4],

[4] El sincretismo religioso, comprendido también como bricolaje, hace referencia a la individuación de la religión, al alejamiento de lo institucional y a formas personales de construir las propias significaciones y prácticas religiosas, recurriendo a diversas cosmologías, espiritualidades, etc. (Vega Centeno, 1995). El

tradiciones y lenguajes que se encuentran y que no son excluyentes. Ese "encuentro" de tradiciones y espiritualidades aparece ligado a un núcleo de creencias compartidas (Carozzi, 1997) y no se experimenta como falta de identidad.

Una de las ex religiosas de la congregación A sostiene que la espiritualidad holística rompe con un Dios que pertenece al clero, clero que sostiene tener la verdad absoluta, y rompe también con otras creencias: que el cuerpo es malo, que hay que someterlo, que el sufrimiento es el único camino para ser feliz, que hay que tener cuidado del placer y del disfrute y que ciertas prácticas son diabólicas. Esta afirmación nos recuerda un trabajo de la teóloga brasilera Clara Lucchetti Bingemer en el que observa:

> A lo largo de la historia de la Iglesia, la mujer fue mantenida a una prudente distancia de lo sagrado y de todo cuanto lo rodea […], de la mediación directa con Dios. Todo eso, evidentemente, requiere un cuerpo «puro» y la desconfianza de si la mujer realmente lo posee es enorme […], aún sigue pesando sobre ella el estigma de ser la seductora inspiradora de miedo, fuente de pecado para la castidad del hombre y el celibato del clero. (2018, p. 17)

De la congregación B, una de las ex religiosas considera que la religión divide y rige el actuar, la conciencia y la espiritualidad de los seres humanos, que los rituales son vacíos de sentido. Afirma también que hay continuidades entre la espiritualidad holística y la tradición católica, la fe en la trascendencia, el amor a la humanidad y al bien, aunque en apertura e integración con todos los que buscan esto. Asimismo, observan que la espiritualidad holística convoca a la sabiduría ancestral desde la comunión con lo trascendente, integrada al ser humano, recupera el cuerpo como lugar sagrado y los rituales son integrados al cosmos, al medio y su cuidado. Subrayando que la misma propuesta de Jesús fue holística, que la Iglesia la sostuvo en sus inicios, pero que se fue apartando por su fragmentación en leyes, normas y esquemas.

En la imbricación de espiritualidades y prácticas, el cuerpo y la búsqueda de salud y de sentido frente al dolor es central. Como bien observan Giménez y Saizar (2011), es en este

concepto de bilingüismo religioso proviene de la monja católica Ana María Schluter Rodes que, siguiendo a un sacerdote jesuita, se acerca al Zen y crea espacios donde se encuentra esta espiritualidad con la cristiana. Ella plantea que el lenguaje budista zen y el lenguaje cristiano son claramente diferentes, pero para quien "habla" ambos de verdad, no resultan excluyentes, cada uno de ellos enfatiza una experiencia humana fundamental (Schluter Rodes, 2004).

contexto donde nuevas propuestas y prácticas religiosas se renuevan, transforman y resemantizan. Las bases socioculturales del cristianismo sirven entonces como plataforma de creación de nuevas configuraciones dinámicas, en las que se puede tomar un poco de cada filosofía y crear marcos de comprensión del mundo totalmente nuevos y/o re significados.

CONCLUSIONES

Transformaciones internas de la Iglesia y de las propias congregaciones se conjugan son procesos económicos, sociales y políticos. Algunos de estos procesos afectaron de manera particular el *aggiornamento* eclesial que había comenzado a plantearse con el Concilio Vaticano II y Medellín. Estructuras institucionales y, de manera particular, las congregaciones femeninas, presentan indicadores (escaso número de religiosas, envejecimiento, cierre de casas de formación, etc.) que probablemente muestren el fin del ciclo de una forma de vida religiosa (Suárez, 2017). Las experiencias de ex religiosas católicas y la creación de centros holísticos que describimos y analizamos se presentan también como cuestionamientos a las estructuras congregacionales con las características que estas asumen en la actualidad. Las ex religiosas entrevistadas viven en comunidad y manifiestan, de diferentes maneras, que esas estructuras ya no les permitían vivir, al menos comunitariamente, todo lo que identifican con la espiritualidad holística, recuperación del cuerpo como sagrado, integración de diferentes dimensiones de la vida, rupturas con un Dios que parece ser del clero, apertura a nuevas, integración de otras personas a la propia vida, etc.

Hicimos referencia a que religiosas que continúan siendo parte de congregaciones también se involucran en espacios y prácticas de la espiritualidad holística. Estos nuevos espacios y experiencias, ya sean vividos en los márgenes de una congregación o saliendo de ellas para continuar las búsquedas, son indicadores claros de la pérdida de autoridad eclesial sobre sus vidas, de nuevas construcciones, y se convierten en desafíos que este paradigma contra hegemónico (Suárez, 2017) le presenta a la institución.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Algranti, J., Mosqueira, M. y Setton, D. (2019). Introducción. Pensar sin Iglesias: el hecho institucional como problema de estudio. En Algranti, J., Mosqueira, M. y Setton, D.

(ed.). *La Institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas*. Biblos.

Carozzi, M. J. (1997). Las razones de la mezcla: trayectorias y creencias de la new age en Buenos Aires. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas. Cuestiones Sociales y Económicas*, 59-65.

Giménez, A. y Saizar, M. M. (2011). Reeducando la mirada. Reflexiones sobre la refiguración de nociones católicas entre practicantes de terapias alternativas en Buenos Aires (Argentina). *Educcao Contemporaneidade, Revista de FAEEBA*, *20*(35), 151-161.

Giménez Béliveau, V. (2009). Sociabilidades, liderazgos e identidad en los grupos católicos argentinos. Un acercamiento al fenómeno de los comunitarismos a través del caso de los Seminarios de Formación Teológica. En CLACSO (coord.) *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (pp. 141-161). CLACSO

Giménez Béliveau, V. (2016). *Católicos militantes.* Eudeba.

Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y cultura de la autoayuda.* Katz Editores.

Lucchetti Bingemer, M. C. (2018). *Transformar la Iglesia y la Sociedad en Femenino.* Cristianisme i Justícia.

Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina Laica. Catolicismo, política y Estado.* CI.

Neiman, G. y Quaranta, G. (2007). Los estudios de caso en la investigación sociológica. En Vasilachis, I. (coord.), *Estrategias de Investigación cualitativa.* Gedisa.

Puglisi, R. (2018). La meditación zen entre cristianos. Hábitos corporales, nuevas prácticas rituales y procesos de subjetivación en los grupos Zendo Betania de Argentina, *Claroscuro*, Año 17, (17), 1-26.

Puglisi, R. y Carini, C. (2017). Monjas y sacerdotes católicos como maestros zen. Historia de la escuela Zendo Betania, *Revista Brasileira de História das Religiões*, (29), 217-236.

Scannone, J. C. (1982). La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. En *Stromata* , *38*(1-2, 1-6/1982), 3-40.

Schluter Rodes, A. M. (2004). ¿Bilingüismo religioso? En *Parlamento de las Religiones del Mundo*. Recuperado de http://www.zendobetania.com/bilin_relig.pdf.

Shimazono, S. (1999). New Age Movement or New Spirituality Movements and Culture, *Social Compass*, 46(2), 121-133.

Suárez, A. L. (2017). Las religiosas en Arraigos para la Vida: Tejiendo sororidad y renovando sentidos. *Rev. Vida Pastoral*. Año LVIII, (365), 12-22.

Torre y Gutiérrez (2005). La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas, Desacatos. *Revista de Antropología Social*, (18), 53-70.

Touris, C. (2006). *Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina*. Recuperado de http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/touris.pdf.

Touris, C. (2008). Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976). En Moreyra, B. y Mallo, S. (ed.), *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. CEH - CEHAC - UNLP.

Vega-Centeno, I. (1995). Sistemas de creencias. Entre la oferta y demanda simbólicas, *Nueva Sociedad*, (136), 56-69.

LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS DE DERECHO PONTIFICIO PRESENTES EN ARGENTINA COMO ACTORES DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES ENTRE EL AÑO 2000 Y 2015

Jesica de Sá Torres
Universidad del Salvador

INTRODUCCIÓN

El presente escrito se interesa en una temática particular que se presenta en el ámbito internacional, el cual constituye el objeto de investigación: las congregaciones religiosas presentes en Argentina que participan en la ONU. El objetivo es caracterizar la participación de las congregaciones/órdenes[1] religiosas en este organismo internacional entre el año 2000 y 2015. Siendo los objetivos específicos identificar a las congregaciones que participan en la ONU y categorizar el tipo de actividad y el área de intervención de las congregaciones en la ONU, vinculado al "carisma". Así como también estudiar las modalidades de participación que estos actores tuvieron entre el año 2000 y el 2015. Y, como último objetivo, conocer el proceso que llevó a las congregaciones identificadas a insertarse en las Naciones Unidas y cuáles fueron los beneficios y consecuencias de su participación.

Al revisar el estado del arte sobre las congregaciones presentes en las Naciones Unidas se pone en evidencia que aún no es un campo suficientemente explorado en el ámbito académico. La mayoría de artículos hallados sobre el tema fueron publicados por las mismas congregaciones que participan en la ONU. Como, por ejemplo, artículos brindados por la Congregación Hermanas de la Caridad del Buen Pastor, Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús y todas las que son mencionadas a lo largo de este trabajo. A su vez, hay ONG como VIVAT International y UNANIMA International que también publicaron artículos sobre el impacto del trabajo de las congregaciones religiosas en el ámbito internacional. Pero por el momento siguen siendo en su mayoría los religiosos/as los que se dedican a colocar en datos

[1] Las congregaciones y las órdenes responden a dos tipos de institutos religiosos de vida consagrada del campo católico. En ambos casos los religiosos/as están unidos por una regla establecida por un fundador y por constituciones que reglamentan la vida de cada institución. Su principal diferencia refiere al tipo de votos que realizan; en el primer caso son "simples", en el segundo son "solemnes". La mayoría de los institutos de vida religiosa son congregaciones. A los efectos prácticos en el texto se usa solo el término congregaciones, a sabiendas de que incluye a algunos institutos que, en rigor, desde la terminología del derecho canónico católico, son órdenes.

estadísticos y darle un marco más formal a investigaciones impulsadas por sus mismas comunidades religiosas.

Existen estudios sobre la relevancia de la labor de las ONG en la sociedad; esta es estudiada desde diversos aspectos que contribuyen al ámbito de la sociología, la política internacional, la historiografía, entre otras. Pero no sucede así con el estudio académico sobre las congregaciones religiosas como ONG. En este trabajo exploro las congregaciones religiosas afiliadas a las Naciones Unidas como ONG con estatus consultivo en el Consejo Económico y Social (ECOSOC) las Naciones Unidas. El ECOSOC promueve el acercamiento mutuo entre las personas y los problemas con el fin de fomentar la adopción de medidas colectivas que permitan lograr un mundo sostenible. Este consejo forma parte del núcleo del sistema de la ONU y promueve tres dimensiones de desarrollo: social, ambiental y económico. Se trata de un espacio donde se estimula el debate y el pensamiento innovador y se busca coordinar los esfuerzos encaminados al logro de los objetivos convenidos internacionalmente. El estatus consultivo es el más alto ofrecido por la ONU y ofrece a las organizaciones una serie de derechos a participar en el trabajo de las Naciones Unidas, a presentar sus puntos de vistas y a ofrecer testimonios.

Las actividades realizadas por las Congregaciones Religiosas en la ONU son numerosas, como, por ejemplo: la participación en foros y proyectos en contra del tráfico de personas y la promoción de los derechos humanos. Trabajan para promover el cambio social o político a gran escala o localmente y desempeñan un papel crítico en la sociedad en desarrollo, ya que se enfocan en la mejora de las comunidades y en promover la participación ciudadana.

Algunas congregaciones tienen un religioso o religiosa que cumple la función de delegado o representante ante la ONU con el objetivo de hacer posible la relación entre la congregación y aquellos asuntos de la humanidad, de la ecología y de las culturas que afectan a todos. El respaldo de la Iglesia, representada a través de la función del Papa, a la presencia de las Congregaciones ante este organismo internacional ha sido un factor fundamental.

Debido a la multiplicidad de modelos teóricos dentro del ámbito de las relaciones internacionales, se identificaron desarrollos teóricos que dan cuenta de la forma en que impactan las ONG como actores de las relaciones internacionales. Ya que la manera en que las congregaciones participan en el ámbito internacional es afiliándose a la ONU como una ONG. El marco teórico realiza un recorrido sobre la sociedad civil y las ONG, el trasnacionalismo y del rol de los actores transnacionales. Las congregaciones desempeñan una gran labor en la sociedad internacional. Se trata de comunidades de carácter

transfronterizo sostenido por realidades y actividades que se presentan ante problemas transnacionales. El transnacionalismo crea un mayor grado de relación entre personas, comunidades y sociedades a través de las fronteras, generando cambios al panorama social, cultural, económico y político de la población.

Las congregaciones pueden colaborar con las Naciones Unidas de dos maneras: como entidades consultivas del Consejo Económico y Social (ECOSOC) o como entidades acreditadas ante el Departamento de Información Pública (DPI). La ONU es consciente de la importancia de tener a la sociedad civil como socia para impulsar avances en los ideales de la institución. El proyecto de investigación que suscitó este escrito analizó el trabajo desarrollado por los religiosos y religiosas en relación a las Naciones Unidas como entidades con estatus consultivo en el ECOSOC. La existencia de una participación activa por parte de las Congregaciones en la ONU hace necesaria la realización de estudios e investigaciones sobre esta en cada país donde ejercen su labor.

Las Congregaciones con presencia en Argentina pueden ser consideradas como actores de las relaciones internacionales ya que participan en actividades para colaborar con el logro de algunos objetivos de la ONU. Dichas actividades incluyen, entre otras, la promoción de la participación a nivel de vecindario en iniciativas de desarrollo sostenibles, el adelanto de la condición de la mujer, la educación de los niños, la prevención del abuso de los narcóticos, la eliminación del racismo y la promoción de la educación en el campo de los derechos. El planteo de esta tesis propone realizar un estudio sobre la dimensión que abarca la actividad de las congregaciones en las Naciones Unidas.

Según Calduch (1991) actor es el que actúa, el que desempeña determinado rol en un contexto social definido previamente. Por lo cual, la expresión “actor internacional” destaca la dimensión dinámica de la sociedad internacional. Nos refiere a una realidad internacional en la que lo más redundante es la acción que llevan a cabo los grupos sociales que participan en ella. Es así como el concepto de actor internacional surge asociado teóricamente a los conceptos de interacción y relación internacional.

Dichos actores se hayan insertos en una sociedad con determinadas características. Se trata de una sociedad que se constituye como un marco social de referencia, un todo social en el que se hallan insertos todos los demás grupos sociales, sea cual sea su grado de evolución y poder. La sociedad internacional constituye, por tanto, una sociedad de sociedades, o macrosociedad, en cuyo seno surgen y se desenvuelven los grupos humanos, desde la familia hasta las organizaciones intergubernamentales, pasando por los estados (Calduch, 1991). Truyol (1987) afirma que, la sociedad internacional es un conjunto de

comunidades humanas con poder de autodeterminación, de entes colectivos autónomos. Y es dentro de las sociedades donde el actor ejerce sus capacidades de participación en unas relaciones internacionales con otros grupos que pertenecen a la misma sociedad internacional.

DATOS ESTADÍSTICOS Y PROCEDIMIENTO

Como primer paso se realizó un registro de todas las congregaciones religiosas de derecho pontificio presentes en la Arquidiócesis de Buenos Aires. La información fue tomada de la Guía Eclesiástica Argentina, Buenos Aires (AICA) del año 2009. Luego me comuniqué telefónicamente y/o por correo electrónico con 89 congregaciones religiosas femeninas sobre un total de 219, y con 42 congregaciones religiosas masculinas sobre un total de 86, en un plazo 6 meses. Tanto en los llamados telefónicos como en los correos electrónicos mis objetivos fueron consultar dos puntos: 1) si actualmente están trabajando en la ONU o si forman parte de algún proyecto realizado por otra congregación de la ONU, 2) En el caso de ser así con quién podía comunicarme para una futura entrevista y así profundizar en el tema.

Con estos datos confeccioné dos cuadros. Cuadro I: congregaciones religiosas de derecho pontificio presentes en la arquidiócesis de Buenos Aires, donde registre los datos de AICA (2009), y cuadro II: congregaciones religiosas de derecho pontificio con presencia en las Naciones Unidas. En este cuadro se registraron cinco temas clasificados en un cuadro de doble entrada: congregación, año de fundación, país de origen, apostolados principales y año de inicio de su labor en la ONU. Para la confección de este segundo cuadro me basé en revisión de documentos.

Luego de identificar a las congregaciones religiosas de la Arquidiócesis de Buenos Aires que participan en las Naciones Unidas se realizaron las entrevistas semidirigidas a los religiosos/as que son referentes en Argentina de la relación entre su congregación y la ONU. Todas las entrevistas fueron realizadas en la comunidad religiosa de la respectiva congregación.

Durante la entrevista utilicé un cuestionario confeccionado por mí, el cual fue utilizado como guía de la entrevista, como complemento. Este contiene cuatro puntos con una pregunta disparadora que luego durante la entrevista se profundizó con preguntas espontáneas o inclusive el religioso en ocasiones compartía también su percepción sobre el tema. Los cuatro puntos del cuestionario dicen: 1) ¿Cuál es el carisma y misión de su congregación religiosa?, 2) ¿Desde qué año su congregación participa en el ámbito

internacional?, 3) ¿Cuáles son el tipo de actividades/apostolados que ustedes realizan en el ámbito internacional?, 4) ¿Cuáles son las razones por la que deciden participar de una labor en la comunidad internacional? ¿En qué las beneficia?

Finalmente, con los datos obtenidos configuré un listado de categorías con temas emergentes y recurrentes. Con este listado obtenemos un panorama específico de cuáles son los tipos de actividades que realizan en la ONU, el área de intervención en el espacio internacional, tal como se propone en los objetivos de este escrito.

LISTADO DE CATEGORÍAS OBTENIDAS EN LAS ENTREVISTAS

En el siguiente listado se encuentran agrupados el tipo de actividad y el área de intervención de las congregaciones en la ONU:

- Elaboración de material de formación
- Participación de foros internacionales
- Elaboración de informes
- Formulación de políticas
- Debates
- Elaboración de informes
- Asambleas internacionales
- Trabajo interdisciplinario
- Concientización

Cuadro I: Congregaciones Religiosas presentes en la Arquidiócesis de Buenos Aires

Congregaciones Católicas de Derecho Pontificio	**Cantidad**
Congregaciones Religiosas Femeninas	219
Congregaciones Religiosas Masculinas	86

Fuente: AICA, 2009.

Cuadro II: Congregaciones Religiosas de la Arquidiócesis de Buenos Aires con presencia en las Naciones Unidas

Congregación	Año de Fundación	País de Origen	Apostolados principales	Año de inicio de su labor en la ONU
Hnas. De Ntra. Sra. de la Caridad del Buen Pastor	1835	Francia	Asistencia a mujeres y niñas víctimas de la trata	1996
Pía Sociedad de San Francisco de Sales (Salesianos)	1859	Italia	Educación	2007
Religiosas Jesús María	1818	Francia	Educación	2002
Instituto de las Hijas de María Auxiliadora	1872	Italia	Educación	2008
Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (Claretianos)	1849	Barcelona	Misiones populares	2009
Hnas. Franciscanas de la Caridad Cristiana	1200	Austria	Hogar de ancianos, misiones	1990
Orden Franciscana (Frailes menores Capuchinos)	1209	Italia	Misiones. Trabajo con migrantes y refugiados	1990
Hnos. del Sagrado Corazón de Jesús (Dehonianos)	1878	Francia	Educación	2000
Hermanos Pasionistas	1720	Italia	Educación Misiones	2000
Misioneros Oblatos de María Inmaculada	1816	Francia	Educación Misiones	2000
Misioneros del Verbo Divino	1875	Holanda	Educación Misiones	2000

(Verbitas)				
Congregación Hermanas Misioneras Siervas del Espíritu Santo	1896	Holanda	Educación Adoración	2000
Compañía de Jesús (Jesuitas)	1534	Italia	Ejercicios espirituales Educación	1990
Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús	1877	Francia	Educación	2000
Congregación Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús	1872	Argentina	Educación	2002

Fuente: Elaboración propia, 2017.

CONCLUSIONES

La realidad internacional impone la necesidad de incorporar nuevas categorías teóricas sobre el alcance y significado del mundo de las congregaciones y sus vínculos con otros agentes de la vida internacional. Las interrelaciones de los religiosos/as con otros actores de la sociedad internacional son relevantes y novedosas, pero necesitan de una atención especial para poder conocerlas y comprenderlas en profundidad. El servicio de la vida consagrada se transformó en un símbolo de defensa de los derechos humanos y compromiso por el bien común, contribuyendo activamente como agentes de desarrollo y de cambio en lo cultural, lo social, lo económico e incluso lo político. Contribuyen a denunciar y combatir los conflictos que padece la humanidad: el hambre, la desnutrición, las plagas, el analfabetismo, las deficiencias sanitarias, la desertización, el racismo, la desprotección del medio ambiente, entre otros.

El siglo XX se caracteriza por la expansión de asociaciones y esta trajo una transformación a la vida internacional. La participación de la vida consagrada en la cooperación internacional se vuelve cada día más importante. De los pequeños grupos de voluntarios dedicados a tareas de asistencia humanitaria, las congregaciones se convirtieron en actores de apoyo y momento a acciones conducentes a cambios económicos y sociales en diferentes países.

Las congregaciones religiosas afiliadas a las Naciones Unidas como ONG internacionales tienen un rol relevante en áreas de emergencia. Se ocupan de diversos asuntos de interés internacional y los mismos son abordados desde una visión global y de trabajo interdisciplinario que comprende por ejemplo la labor del comité de ONG religiosas afiliadas a la ONU, la sociedad de las iglesias metodistas, la conferencia de los adventistas del séptimo día, la unión internacional de superioras generales católicas y el consejo mundial de las iglesias, entre otros. El aporte de las congregaciones religiosas resulta relevante en el alcance de la paz justa, sostenible e inclusiva. En la última década, ya son 15 congregaciones religiosas de la Arquidiócesis de Buenos Aires, junto al resto de las congregaciones en el mundo, las que forman una red internacional de vida consagrada que lucha contra la esclavitud y mercantilización de la vida en pro de la libertad y la dignidad de la persona. Las religiosos/as trabajan en los cinco continentes donde maximizan constantemente sus recursos en la defensa de los derechos humanos. Transformándose así en agentes en actores de las relaciones internacionales.

Los resultados de las entrevistas permitieron una mayor comprensión de la actuación de las congregaciones religiosas en el marco de las relaciones internacionales, que permite entender su participación en la política mundial. Y la confección de un cuadro que reúne a todas aquellas congregaciones religiosas de la Arquidiócesis de Buenos Aires con presencia en la ONU. A su vez determinó el tipo de intervención que las congregaciones tienen en las Naciones Unidas para luego conceptualizar el rol de las mismas en la formulación de políticas públicas, analizar el grado de intervención en un contexto mundial de creciente globalización, pretendiendo generar una nueva visión de este nuevo actor. El fenómeno del surgimiento de las ONG es mundial. Es relevante formar una visión nacional del mismo que próximamente permita dilucidar la futura actuación de ellas en el plano regional e internacional en el actual contexto de la globalización.

En el siglo XXI uno de los desafíos para los religiosos/as es continuar con el desarrollo de la presencia de la vida consagrada en el ámbito internacional. Dando un salto cualitativo de la identificación con las antiguas tradiciones de las congregaciones a la identificación con nuevos escenarios de acción. En definitiva todas las congregaciones religiosas con su presencia y acción en las Naciones Unidas promueven la igualdad de los derechos y la dignidad de las personas, culturas y pueblos. Las congregaciones poseen un impulso particular, una capacidad de innovación que los lleva a explorar nuevos ámbitos, influyendo no solo en los ciudadanos sino también sobre estructuras políticas. Se encuentran

dispuestas a utilizar nuevos enfoques, técnicas y experiencias de desarrollo. A su vez, contribuyen a identificar las necesidades de la comunidad y reforzar los valores.

Las congregaciones religiosas han logrado captar la importancia de las redes internacionales de ONG, lo que las ha llevado a unirse a otras ONG para llevar a cabo su labor internacional. Esta realidad produjo el flujo y reflujo de información entre las comunidades religiosas, la coordinación intercongregacional, la coparticipación en proyectos de mayor envergadura y, especialmente, articular una mayor capacidad de negociación con los otros agentes de la cooperación internacional y los gobiernos nacionales, depende el caso. Las congregaciones suelen afiliarse para trabajar de manera interdiscilinaria (por ejemplo UNANIMA Internacional y VIVAT Internacional), en ocasiones suelen afiliarse a partir de intereses temáticos, ideológicos, de objetivos, modalidades de trabajo, regiones, etc. Promueven un espacio de intercambio y apoyo mutuo y comparten sus experiencias y planes de trabajo. La búsqueda de una participación con intereses temáticos y de políticas comunes ha generado vínculos que resultan de interés también para las congregaciones religiosas que aún no están desarrollando un servicio en el ámbito de las Naciones Unidas. Sin embargo la creación de redes es un proceso dinámico y constante, por lo cual siempre existe la posibilidad de que la vida consagrada amplíe su campo de acción. La creación de redes es una función esencial para ayudar a otras ONG de todo el mundo dedicadas al desarrollo a fortalecer sus funciones y ejecutar sus programas.

De esta manera las congregaciones se convierten en nuevos actores donde se integran la experiencia y la existencia. Se ven inmersos en el desafío de descubrir el valor del contexto internacional en la experiencia humana. Tan importante como el sentido de la existencia, que compromete a cada religioso/as cuando entra en una congregación, se trata de la disposición a enraizar la propia experiencia en una determinada manera.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AICA (2009). *Guía Eclesiástica Argentina*. Buenos Aires.

ACNUR (2012). *ACNUR y organizaciones religiosas acuerdan expandir la cooperación por los desplazados*. Recuperado de http://www.acnur.org.

Calduch, R. (1991). *Los actores internacionales*. Relaciones Internacionales.

Código de Derecho Canónico (1983). Ciudad del Vaticano.

Conferencia Franciscana Internacional TOR (2016). *Vivir el evangelio interculturalmente*. Recuperado de http://www.ifc-tor.org/pdf-folder/Propositum_NewEdition_2016_Esp.pdf

Congregación Hermanos Maristas (2011). *La FMSI obtiene la acreditación ante las Naciones Unidas*. Recuperado de http://www.champagnat.org/400.php?a=6&n=2102

Congregación Salesianos (2012). *Los Salesianos en la ONU: responsabilizar a los jóvenes para cambiar la sociedad*. Recuperado de http://www.salesianos.cl/ANS/salesianos-en-la-onu-responsabilizar-a-los-jovenes-para-cambiar-la-sociedad.html

Congregación Hermanas de la Caridad del Buen Pastor (s.f.). *Justicia y Paz*. Recuperado de http://buonpastoreint.org/v2/jp-es

Congregación religiosa de Jesús-María (2015). *Jesús María y UNANIMA Internacional*. Recuperado de http://www.rjmgeneral.org/es/jesus-maria-y-unanima-international/

Congregación de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (s.f.). *Historia de la Congregación*. Recuperado de http://www.claret.org/es/nuestra-congregacion/historia-de-la-congregacion/

Congregación de San José (s.f.). *Una ONG con estatus consultivo en el ECOSOC*. Recuperado de http://csj-unngo.org/es/las-ong-religiosas-conectan-a-las-bases-en-la-onu/

Congregación Hermanas Carmelitas de la Caridad de Vedruna (s.f.). *Quiénes somos*. Recuperado de http://www.vedruna.org/es/quien-somos/quienes-somos-1/index.htm.

Comisión Episcopal (s.f.); Recuperado de http://www.ceerjircea.org.ar/Publicaciones.htm.

Geoffrey Knox (ed.) (2002). *Religión y Política Pública de la ONU*. Illinois: Park Ridge Center.

García Inza J. (2011). *La Iglesia católica, la mayor ONG del mundo*. Recuperado de https://www.religionenlibertad.com/blog/17057/la-iglesia-catolica-la-mayor-ong-del-mundo.html

Hermanas de la Caridad del Buen Pastor (2017). Recuperado de www.buonpastoreint.org

Hipple, A., & Duff, J. (2010). The Center for Interfaith Action and the MDGS: Leveraging congregational infrastructures for maximum impact on disease and poverty. *CrossCurrents*, 60(3), 368-382.

López Fidanza, J. M. y Suárez, A. L. (en prensa). Expresiones religiosas en Buenos Aires. ¿Una ciudad católica o diversa? En Alejandro Piscitelli (comp.). *Estudios sobre Buenos Aires*. Imago.

Manzi, A. (2012). Incidencia de la proliferación de ONG en la subjetividad de los argentinos. *Aletheia*, *2*(4).

Martínez Carazo, P. C. (2011). El método de estudio de caso Estrategia metodológica de la investigación científica. *Revista científica Pensamiento y Gestión*, (20).

Morán, G. M. (2008). *Comunidad política y religiosa: claves de la cultura jurídica europea* (Vol. 1). Netbiblo.

Micaela Hierro Dori (2010). *La sociedad civil y las relaciones internacionales*. Recuperado de https://micahierro.blogspot.com/2010/11/la-sociedad-civil-y-las-relaciones.html

Pérez, M. (2010). *Organizaciones No Gubernamentales, características de otro actor en el tablero internacional*. CAEI.

Portes, A., Guarnizo, L. E., & Haller, W. J. (2002). Transnational entrepreneurs: An alternative form of immigrant economic adaptation. *American sociological review*, 278-298.

Salesiano, C. T., Pérez, P. J. F., & Montt, P. (2005). *Proyecto Educativo Pastoral*. PEPs Cuenca.

Sarabia Sánchez, F. J. (1999). *Metodología para la investigación en marketing y dirección de empresas*. Pirámide.

Serrano Caballero, E. (1999). *Las ONG como actores de las relaciones internacionales* [disertación doctoral]. Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones.

Suárez, A. L. (2014). *El campo religioso en los asentamientos precarios de Buenos Aires. Una aproximación desde la situación religiosa de las mujeres*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Suárez, A. L. y López Fidanza, J. M. (2013). El campo religioso argentino hoy: creencia, autoadscripción y práctica religiosa. Una aproximación a través de datos agregados. *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transición*, *7*(1).

Suárez, A. L. (dir.) (2015). *Creer en las villas. Devociones y prácticas religiosas en los barrios precarios de Buenos Aires*. Biblos.

Steele, B. J. (2007). Liberal-Idealism: A Constructivist Critique1. *International Studies Review*, 9(1), 23-52.

Jalali, R. (2008). International funding of NGOs in India: bringing the state back in. *Voluntas: International Journal of Voluntary and nonprofit organizations*, 19(2), 161-188.

Truyol, A. (1987). Proyección jurídica y política del pensamiento de San Agustín. *Anuario jurídico y económico escurialense*, (19), 53-62.

UNANIMA International (2017). Recuperado de http://www.unanima-international.org/

Villagrán, J. L. M. (2012). *Pedagogía política en Don Jaime de Nevares: cátedra libre Don Jaime de Nevares: la dimensión política en su vida*. Universidad Nacional del Comahue.

VIVAT International (2001-2012). Recuperado de http://vivatinternational.org/es/

Wilhelmy, M. (1988). *Política internacional: enfoques y realidades*. Grupo Editor Latinoamericano.

O AZUL NOS HÁBITOS E NAS BATINAS: O SURGIMENTO DE UMA CONGREGAÇÃO RELIGIOSA MASCULINA E QUESTÕES DE GÊNERO

Juliana Neri Munhoz
PUC / SP

INTRODUÇÃO

A Congregação da Imaculada Conceição de Castres estudada pela pesquisa é fundada em 1836 na cidade de Castres na França por Emilie de Villeneuve que nasceu 1811, filha do conde Luiz de Villeneuve e da condessa de Avessens. A partir do seu surgimento o número de irmãs foi aumentando, a Congregação foi se desenvolvendo e se expandindo para vários lugares do mundo e em especial na América Latina.

O diferencial da história da Congregação e que envolve gênero é que em 2003, após anos de desenvolvimento da Congregação das Irmãs Azuis e de expansão para vários países na América Latina, alguns leigos buscam seguir o carisma de Emilie de Villeneuve assim como as irmãs. O processo foi longo até se tornarem sacerdotes. Realizaram sua formação com as irmãs de 2003 até 2016 e depois disso não mais fazem parte da Congregação. São hoje uma Associação Pública Clerical ainda em um processo de formação para serem considerados uma Congregação (para formação de uma Congregação são necessários 40 adeptos). Dois deles são padres e tiveram sua ordenação em 24 de setembro de 2016. A casa central dos Irmãos está em Santa Cruz na Bolívia, anteriormente localizada em Pirizal no Paraguai.

Por conta desta "inversão" em relação ao que normalmente ocorre no desenvolvimento de uma Congregação religiosa católica, vamos levantar dois pontos em que um jogo de relações sociais e de poder ocorrem: o primeiro é o gênero, que nesse estudo se torna um conceito fundamental para entendermos o dilema da diferença na religião católica e em sua infraestrutura. O segundo é perceber como ocorreram os processos de imigração destes grupos na América Latina tanto para eles como para elas. Com estes dois elementos é possível contribuir com um estudo mais amplo da atuação das Congregações religiosas na América Latina.

Para o primeiro ponto, o gênero, várias são as definições dadas ao conceito e é preciso esclarecer o que entendemos por gênero no trabalho e de que forma o olhar de gênero vai direcionar a pesquisa. Uma delas, traz um leque de possibilidades necessárias para atribuir o conceito em diferentes sociedades, culturas e momento histórico. Ser um homem ou uma mulher em um determinado ambiente social remete a "conduta", atributos, ou até o que chamamos "jeito de ser" que envolve vestimentas, hábitos, atividades que são socialmente atribuídos (Grossi, 1997).

Como acrescenta Schiebinger (2001) o conceito é: "mais propriamente usado para referir um sistema de signos e símbolos denotando relações de poder e modos de expressão no interior das relações do mesmo sexo" (p. 45). As questões de poder no interior do mesmo sexo também ocorrem e fazem parte do conceito de gênero. O gênero não envolve somente as mulheres, mas pode incluir as mulheres. Importante considerar assim que as hierarquias de gênero se reproduzem e precisam ser analisadas nas relações entre gênero, raça, classe e sexualidade. O gênero seria um ponto de convergência entre conjuntos específicos de relações que confluem cultural e historicamente.

A reprodução das relações sociais (práticas, expressões de fé, símbolos) e o lugar da mulher e do homem dentro da religião são aspectos importantes para percepção de dominação e efeitos sobre a vida das irmãs e irmãos. Pretendemos, por esse motivo, ao longo do texto fazer estas relações nos grupos religiosos citados.

Para um segundo ponto a história da Congregação feminina atrelada às observações de seu fluxo migratório para a América Latina e seus impactos sociais, inserindo-as em um processo mais geral da vinda de Congregações religiosas francesas para o Brasil no início do século XX. Também sobre o grupo dos Irmãos Azuis, seu contexto de surgimento, suas relações com as irmãs azuis e sua atuação e deslocamento do Paraguai para a Bolívia. A pesquisa sobre eles se encontra em andamento, mas pelo material disponibilizado e pelos depoimentos dados compreendemos que o percurso até a chegada deles na Bolívia foi cheio de percalços, possuindo questões eclesiais burocráticas e de atuação das irmãs junto a eles.

O AZUL NOS HÁBITOS

> Ao despertar da aurora do século dezenove, a vida religiosa apareceu novamente na França. Muitas Congregações foram fundadas sobre os escombros amontoados pela Revolução e entre estas é notável a das Irmãs da Imaculada Conceição. [...] A jovem fundadora é a terceira filha do Conde Luiz

> de Villeneuve- Hauterive e da condessa Rosa d'Avessens. Nasceu em Tolosa a 9 de março de 1811. (Strevis, Ayma, Hilarion, 1960, p. 9)

A Congregação das Irmãs Azuis e seu surgimento fez parte do período de crescimento do número de Congregações religiosas na França no início do século XIX. Fundada por Emilie de Villeneuve e solicitação do bispo de Albi:

> [...] após um curto noviciado junto às Irmãs da visitação (sic) de Toulouse, com o apoio integral do bispo de Albi e diante da população que acompanhava admirada a cerimônia de vestição e o compromisso dos votos, Emilie de Villeneuve, com mais duas companheiras, fundou (sic) a Congregação das Irmãs de Nossa Senhora da Imaculada Conceição. [Bergamaschi, 2009, p. 22]

A Congregação das Irmãs Azuis, assim como outras Congregações religiosas queria um lugar nas chamadas "terras de missão" e difundir seu carisma. As missões da Congregação começaram quando as primeiras irmãs partiram em 1847 para Dakar no Senegal no continente africano. Para isso a permissão de prefeitos das cidades, o apoio das famílias ricas de Bourbon e as passagens gratuitas eram necessárias para as missões, e por ser um processo migratório de religiosos representam um caso diferente das demais, normalmente tem um apoio episcopal, tem uma elite que deseja serviço (Bittencourt, Arduini, 2017)[1].

Algumas observações nesse primeiro momento de missão da Congregação sobre as relações entre elas mesmas e delas com os missionários e padres são importantes para perceber como o poder se instituía. Um dos pontos observados era na questão da obediência à superiora e superiores. Isso pode ser percebido tanto nas cartas para os padres em que as irmãs "pedem conselhos" e de certa forma dão satisfação de suas atividades, mas também como lembra Custódio (2017) as madres superioras "encarnavam" o poder masculino e se utilizavam de estratégias para fazer as coisas de um jeito próprio nas novas áreas de missão, nas decisões sobre os gastos com transporte, entrada e saída de noviças, etc.).

Diferente deste processo inicial de experiência missionária na África, a ampliação de sua expansão para América Latina representou um outro momento e fez parte de um número

[1] Disponível no site: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73072017000300012&lng=pt&tlng=pt#.B06. Acesso dia 30/3/2020

grande de Congregações francesas que saíram de seu país de origem. Como encontramos nos próprios registros da Congregação: "A França, num momento de loucura rejeita-nos do seu seio, e a América nos abre as portas com entusiasmo." (Circ. 23/01/1905). Há maior incentivo e perspectiva para o processo de expansão no início do século XX, com a vinda da missão para a América Latina, pois na França houve ruptura entre Igreja e Estado; as propriedades eclesiásticas eram confiscadas e as congregações perderam os seus bens. Na França com o ensino leigo houve o fechamento de escolas religiosas e de diversas Congregações religiosas: "Era em 1904. As leis combistas tinham levado a desordem e a dissolução em toda a França, fechando sem distinção todas as Casas de Ensino Religioso. As Irmãs Azuis, preferindo o exílio à secularização, procuravam refúgio em terras estrangeiras" (Strevis, Ayma, Hilarion, 1960, p. 41).

Um desafio fora colocado para quem era selecionada para vir ao Brasil, pois teriam que reinterpretar suas experiências passadas à luz de uma existência na qual práticas, costumes e valores éticos podem ser postos à prova pelo contato com outras culturas (Bittencourt, Arduini, 2017).

> [...] pouco se sabe sobre o país, a não ser que há poucos recursos e muitas dificuldades. Solicitam-se, para essa missão, seis voluntárias. Espontaneamente, mais de 40 irmãs se prontificaram. Chegaram dia 19 de agosto de 1904, quatro padres, dois irmãos, três noviços e seis irmãs azuis embarcaram no porto de Bordéus. (Bongiovani, Mendes, Cani, 2004, p. 16)

Sobre a escolha das irmãs que embarcariam para o Brasil não se relata nos registros. Somente que houve uma celebração de envio com a benção do Santíssimo Sacramento e as seguintes irmãs azuis vieram: Madre Saint Jean Solomiac (superiora), Celestine Soulet, Domitille, Marie Angèle Rieu, Octavie Peyre e Agnès. As irmãs não vieram sozinhas e poucos são os registros sobre a companhia dos padres, noviços e irmãos citados nessa vinda. Nesse percurso, pararam na Argentina. Vale salientar que a Argentina antes do Brasil era um lugar que oferecia segurança e trabalho para a vinda da Congregação das Irmãs Azuis rumo ao continente americano (A Argentina tinha a França como modelo de civilização e recebeu um número maior de irmãs azuis comparado aos outros países latinos)[2].

[2] Nos documentos da Congregação encontramos que " A Argentina oferece segurança e trabalho no momento em que na França fecham-se as obras educacionais e a Casa Mãe corre risco" (p.59) A referência do imaginário das Irmãs Azuis francesas na América Latina estava na Argentina (p.60) e ali a França se impõe como modelo

E chegaram a Cuiabá, no Mato Grosso, em 26 de outubro do mesmo ano, depois de uma viagem de 61 dias a bordo do barco Etrúria. A região em que chegaram era pouco povoada, mas com grande espaço de terra produtiva. As atividades ali realizadas eram as aulas de costura, bordado, piano, o preparo para a Eucaristia, Batismo e Matrimônio. Mais o número de irmãs ainda não era suficiente para dar conta de tantas atividades. E neste processo de adaptação, mais irmãs são chamadas a vir juntamente com pe. Galibert em 1905.

A expansão missionária esteve ligada primeiramente ao Asilo Santa Rita em que as irmãs trabalharam de 1904 a 1922 na cidade de Cuiabá. Neste período a cidade estava inserida em um momento de violência, problemas econômicos, uma dita "convulsão político-social" envolvendo uma disputa de poder pelos coronéis locais. Lá as irmãs tinham um trabalho de parceria com os padres salesianos, e a grande preocupação colocada nas cartas na região era com a chamada "ignorância religiosa" e com a evangelização. Tal parceria mostra como o processo migratório não é assim um ato individual, faz parte da construção social de grupos e depende de redes de solidariedade por outras congregações (Bittencourt, Arduini, 2017)

O Brasil era visto como um país de missão, e se mostrava como o destino preferido dos investimentos de ordens e congregações constrangidas a deixar seus países de origem (Bittencourt, Arduini, 217). Mas neste primeiro momento as viagens, a distância e a não vinda de uma visita de nenhum superior Geral da Congregação para o Brasil durante os primeiros anos são elementos que dificultam a permanência na cidade de Cuiabá. Em Cuiabá as condições precárias e doenças se espalharam. Irmãs morreram de beribéri, tifo em 1910 e a epidemia de varíola assolava a cidade. Os desafios da imigração vêm da necessidade de adaptar-se a uma nova realidade e a uma outra cultura.

> Nossas Irmãs, também, tiveram que passar pela dolorosa experiência do exílio para, com certeza, terem olhos e corações novos para os desafios de uma realidade tão diferente. Até 1915, elas permanecem em completo isolamento. A primeira visita que recebem em Mato Grosso é de madre Sylvie Azaís, em julho e agosto de 1915. [...] A escassez de correspondência é uma das grandes provações [...] (Bongiovani, Mendes, Cani, 2004, p. 25)

cultural e seria uma opção para uma nova Casa Mãe caso fosse necessário. Informações disponíveis no site: https://pt.calameo.com/congregation-immaculee-conception-de-castres/read/000548648bf6b1758391b. Acesso dia 3/4/2020.

A visão da provincial que visitou mais tarde o país revelava o pensamento etnocêntrico da época em relação à diversidade cultural. A viagem era difícil e ruim, e o discurso era o de que o Brasil era atrasado e desorganizado. A necessidade de irmãs em outros lugares como a Argentina, África foram elementos identificados como motivação para o fechamento em Cuiabá. Fecha-se em 1922 a comunidade de Cuiabá[3].

De 1904 a 1955, 28 Irmãs Azuis mato-grossenses trabalhavam nas comunidades de Mato Grosso, São Paulo, Argentina e países do continente africano. Neste período há o surgimento dos Colégios Notre Dame e Emilie de Villeneuve em São Paulo em que foram realizadas obras na área da educação e de "formação intelectual das Irmãs" para o trabalho nas escolas. A implantação da Congregação se amplia para o Espírito Santo, Minas Gerais, Santa Catarina. As exigências e mudanças na área da educação com o Concílio Vaticano II, de 1962- 1965 afetam a Congregação com mudança na formação com cursos de atualização conciliar, com revisão em seus capítulos gerais e estatutos e na vida religiosa.

As atividades sociais das irmãs foi se ampliando, a atuação em obras sociais, lar infantil, trabalho de catequese junto as paróquias. Isso não só no Brasil, também nos países latinos. Houve uma atuação social mais forte das religiosas pela diversificação profissional e "O tema da profissionalização entra em voga nas revistas e cursos para as religiosas" (Rosado- Nunes, 1985, p. 94)

Desta forma, também com as Conferências que se seguiram pós Concílio Vaticano II os leigos tiveram maior participação na Congregação[4]. A Conferência de Medellín, em 1968, por exemplo, impulsionou a opção preferencial pelos pobres, trouxe um deslocamento maior dos religiosos e religiosas para a periferia, além da ideia de uma educação libertadora. Para Rosado (1985) as experiências das "pequenas comunidades" nestas áreas mais pobres permitiram uma maior aproximação das freiras com as classes populares, trazendo novas visões de mundo e relações nas suas áreas de atuação.

Na década de 1990 surge na Congregação das Irmãs Azuis um trabalho mais intensificado com o grupo de leigos chamado LEMME- Leigos missionários da espiritualidade de Emilie. A partir daí o grupo passa a se reunir uma vez por semana, fazendo visitas junto as comunidades, trabalhando e orientando os projetos de inserção no meio dos

[3] Informações presentes no material da Congregação das Irmãs Azuis disponível no site: https://pt.calameo.com/congregation-immaculee-conception-de-castres/read/000548648bf6b1758391b. Acesso dia 03/04/2020.

[4] As preocupações com a pobreza que assolava o continente, a necessidade de uma educação que gerasse consciência de direitos, e finalmente, o papel a ser cumprido pelo episcopado, o clero e os leigos estavam presentes nas discussões anteriores a Medellín. Tais discussões buscavam considerar uma transformação da Igreja na América Latina (Londoño, 2007).

pobres. Percebeu-se nos próximos anos a necessidade de formação pessoal de modo a favorecer, no meio de tantas mudanças a reestruturação individual. Tal formação não só para as freiras, mas também para os leigos. A realização de cursos na área de Pedagogia, Enfermagem, Psicologia são evidenciados.

Neste sentido, surgiram leigos, de diferentes lugares do continente americano: um da Argentina, outro do Paraguai (e um mexicano que iniciou a experiência e desistiu) que buscaram se inserir na missão das Irmãs Azuis, primeiro auxiliando em diversas atividades: na escola, em hospital, atividades eclesiais.

O AZUL NAS BATINAS

Foi do grupo das Irmãs Azuis que eles surgiram. Um argentino e um paraguaio que queriam ser mais que leigos da Congregação. Elas os colocaram em contato e o nascimento de um novo grupo aparece. Em 2003, ainda como Associação Clerical, inicia-se o grupo dos Irmãos Azuis, no bairro de Reduto, na periferia de Assunção.

Em fevereiro de 2003 os irmãos receberam uma carta das Irmãs do Governo Geral, também comunicando a equipe provincial das irmãs do Paraguai para o início da realização da experiência deles com elas. Algumas coisas interessantes foram estabelecidas entre a Congregação das Irmãs Azuis e os Irmãos Azuis nesse momento: permissão para missão em Pirizal no Paraguai compartilhando a missão de educadores com as irmãs e vivendo na casa ao lado da comunidade; não haveria nenhum laço jurídico nem econômico com a Congregação das Irmãs Azuis; A irmã Provincial determinaria quem os acompanharia e forneceria o material necessário sobre a espiritualidade de Emilie e o bispo local seria informado sobre a experiência.

Toda preparação formativa para essa experiência esteve a cargo delas, mas ao mesmo tempo a aprovação a cargo do bispo. O não estabelecimento de laço jurídico e econômico com as irmãs dá autonomia e de alguma forma diminui uma dependência administrativa, jurídica em relação a elas.

Desta forma assim se segue: De 2003 a 2010 há uma formação teológica, espiritual, de missão e pastoral em centros formativos na Argentina, Brasil e Paraguai. Os níveis de formação pelo qual passaram foram estes: Postulantado: 2003, Noviciado: 2004-2006, Juniorado: 2006- 2010.

De 2010 a 2016 continua a formação dos irmãos no Instituto de Ciências Religiosas pelo Instituto de Ciências Religiosas (Conferência de Religiosos) no Paraguai e de atuação

pastoral. Além de se aprofundarem em seus cursos. Em 2016 concluem seus estudos de pós-graduação em suas especialidades profissionais também. Em 2016 os irmãos são ordenados sacerdotes no dia 24 de setembro após muitos pedidos (pedidos das próprias irmãs pela ordenação deles). A ordenação foi feita na Catedral de São Lourenço no Paraguai. Em 2017 houve a experiência missionária e pastoral na Paróquia São Silvestre na Arquidiocese de Santa Cruz na Bolívia e a abertura de uma Casa de Formação para novos irmãos.

Em 2018 se mudam para Santa Cruz na Bolívia por inúmeras questões: eclesiais (pela necessidade de estarem juntos), necessidade de sacerdotes na cidade, também por ser um bairro pobre; pela possibilidade de moradia dada pela saída das Irmãs Azuis do local e por menor custo de vida. Tais mudanças foram difíceis pois tiveram que abandonar o trabalho que tinham, um que atuava como psicólogo, e o outro como fisioterapeuta.

O que faz parte deste trajeto do Irmãos Azuis e que chama a atenção são as relações com as irmãs: o processo invertido (que causa estranhamento no início) pois não é o que normalmente ocorre na realidade das Congregações: "eles surgirem delas". No momento em que eles estão sobre a supervisão delas, sendo formados por elas e delas recebem ajuda para continuarem seus estudos há uma mudança na dinâmica hierárquica e por esse motivo é algo diferenciado.

Os irmãos não puderam ser uma Congregação e nem permanecer ligados a elas institucionalmente. Não tinham o número exigido de adeptos para se tornar uma Congregação e desta forma seriam uma Associação Clerical separada das Irmãs Azuis, sem qualquer vínculo institucional. Os contatos ainda existem e as irmãs azuis colaboram na formação de postulantes, chamando-os para missão e dando aulas de medicina alternativa. Ligados a uma realidade local, os irmãos foram impulsionados pela opção preferencial dos pobres, adaptando-se a cultura boliviana, e estabeleceram redes de solidariedade com outros grupos religiosos.

A história dos irmãos azuis está imbricada à história das Irmãs Azuis. Nesse sentido, por eles e elas perpassa a força da "matriarca, isto é, a fundadora da Congregação das Irmãs Azuis, Emilie de Villeneuve na estruturação do grupo através da renovação do carisma da Congregação agora com novos fundadores. O Estatuto dos Irmãos Azuis foi elaborado em conjunto com as irmãs azuis ao longo da formação de uma Congregação e foi aprovado como Associação Pública clerical de confessionalidade católica conforme o Código de Direito Canônico para mais tarde se tornar um Instituto Religioso de Direito Diocesano: "Nos constituímos de dentro da família da Imaculada Conceição(conhecidos como azuis) fundada

por Santa Emilie de Villeneuve em uma Associação Pública Clerical com autonomia própria"[5].

Sendo uma Associação Pública Clerical tem autonomia e podem estabelecer sua forma de vida como missionários da Nossa Senhora Imaculada Conceição de Castres. Seu carisma é o mesmo das Irmãs Azuis. Porém, também existem atividades ligadas a outras Congregações: na participação de retiros e visitas as dominicanas e carmelitas; na associação não só a Santa Emilie, mas a santas locais como a Madre Nazária.

CONCLUSÃO

Nesta apresentação identificamos no percurso da Congregação das Irmãs Azuis diferenças de gênero e de histórias de imigração. Em um primeiro momento, quando falamos do "azul nos hábitos" percebemos que nas saídas em missão da França para África e depois para América Latina as irmãs azuis tinham na irmã superiora as decisões mais importantes: quem sairia, quem voltaria da missão. As relações com os padres, bispos presentes nas cartas era de prestação de serviços, atendendo pedidos e dando satisfação do andamento da missão.

O processo de imigração da Congregação para a América Latina se deu inicialmente no Brasil e Argentina em 1904 e 1905 respectivamente. A Congregação foi se ampliando através das solicitações de bispos e das necessidades locais. A ampliação de escolas e a possibilidade de formação de novas irmãs[6] foi um grande fator para o desenvolvimento das Congregações religiosas no Brasil: "Ora, várias das Congregações religiosas tinham na educação uma de suas principais atividades, e esse contexto positivo permitiu o desenvolvimento de uma vasta rede de escolas católicas particulares" (Rosado- Nunes, 1985, p. 35).

Com o aumento da participação de leigos na Congregação há uma maior abertura para o surgimento dos Irmãos Azuis. Dois jovens, um argentino e um paraguaio iniciaram sua formação e acompanhamento com as irmãs azuis em 2003 e se tornaram sacerdotes em 2016.

A partir do momento que os irmãos se tornam padres passam a dar satisfações de suas atividades diretamente ao bispo. Mesmo assim, os postulantes que se encontram em formação com os irmãos azuis ainda têm aulas com as irmãs e as acompanham nas missões. Os padres

[5] Trecho presente no Estatuto da Associação Clerical dos Missionários de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Castres- 2016.
[6] No caso da Congregação das Irmãs Azuis somente na década de 1950 houve uma casa de formação no Brasil. Quem buscava iniciar sua vida religiosa ia para Argentina ou para França.

mantêm contato em alguns momentos e podem recorrer a elas fora do que é "padronizado", já que não estão mais subordinados a elas.

Os Irmãos Azuis se reapropriam do carisma de Emilie e adaptam à sua realidade na Bolívia. A figura da matriarca Emilie de Villeneuve continua forte e relembrada nas celebrações e na simbologia presente no cotidiano. Entretanto, há uma certa integração de imagens e representações de grupos católicos latino- americanos não só ligados a Emilie, mas também ao contato com santos e santas do local como exemplo Santa Nazária.

Percebemos também que o contexto de surgimento dos irmãos e das irmãs azuis é diferenciado. Isto é, enquanto o surgimento delas tinha uma condição de crescimento de Congregações religiosas na Europa no século XIX, o aparecimento deles ocorreu em um período que a Igreja já havia passado por inúmeras transformações. Tais como o Concílio Vaticano II e Conferências que discutiam sobre a América Latina, momento em que a presença de leigos se tornou importante e permitiu que os Irmãos Azuis surgissem. O contexto social latino-americano sendo evidenciado pelo Concílio Vaticano II e o foco na questão dos pobres na Teologia da Libertação insere os irmãos nessas problemáticas atuais. Há também a falta de padres, a atuação em áreas periféricas, e o papel dos leigos dentro da Igreja. Freiras em geral, em particular o caso das Irmãs Azuis, em que mesmo tendo um papel de formadoras em determinadas situações, fazendo solicitações que antes não podiam (pedir ordenação de padres como é o caso da pesquisa), ainda continuam fora dos altos cargos da Igreja e de funções somente dadas aos homens.

Desta forma uma inversão de poder ocorre. De início se dá um poder que sugere a força feminina atribuída quando as Irmãs Azuis realizam o processo de formação dos irmãos. Quando eles formados, essa força atribuída desloca-se para um poder simbólico, alocando-se apenas na figura da fundadora, enquanto matriarca. Para finalmente, os irmãos migrarem para o lugar dos homens clérigos: a hierarquia eclesiástica, ou seja, o poder volta a ser hierárquico quando os irmãos se tornam sacerdotes. Consequentemente, os irmãos passam a administrar os sacramentos e a ocupar cargos de poder. Depreende-se, então, o que foi uma novidade, a inversão de gênero na gênese da fundação dos irmãos Azuis, passa a sofrer uma reversão, pois os homens retomam seu lugar na estrutura de poder, e talvez tudo volte à normalidade. Como sempre foi.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bongiovani, Mendes, Cani (2004). *Missão Azul. Cem anos de presença da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição de Castres no Brasil. 1904-2004*. Ed. Casa Provincial (Material da Congregação).

Londoño, F. T. (2007). 1955-1979 três Conferências Gerais do Celam e uma Igreja ante o desafio da transformação na América Latina in O futuro do catolicismo latino-americano. *Revista Religião e Cultura*, *VI*(12), 11-29.

Rosado- Nunes, M. J. (1985). *Vida religiosa nos meios populares.* Ed. Vozes.

Schienbinger, L. (2001). *O feminismo mudou a ciência?* Ed. Edusc.

Strevis, Ayma, Hilarion. (1960). *As Irmãs Azuis. Vida da madre Emilie de Villeneuve.* Ed. Casa Provincial (Material da Congregação).

Referência bibliográfica eletrônica

Bittencourt, A. (2020). *Dossiê: Empreendimentos sociais, elite eclesiástica e congregações religiosas no Brasil República: a arte de "formar bons cidadãos e bons cristãos". Pro- Posições vol.28 no.3 Campinas set./dez. 2017*. Disponível no site: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73072017000300012&lng=pt&tlng=pt. Acesso: 30/3/2020

Custódio, M. C. (2020). *Aparecida. O papel da Congregação das Capuchinhas na formação de classes médias e elites regionais. DOSSIÊ: Empreendimentos sociais, elite eclesiástica e congregações religiosas no Brasil República: a arte de "formar bons cidadãos e bons cristãos*. Disponível no site: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73072017000300169&lng=pt&tlng=pt#B50. Acesso: 30/3/2020.

Grossi, M. P. (2020). *Jeito de freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. Cad. Pesquisa. São Paulo (73) maio de 1990*. Disponível no site: file:///C:/Users/Juliana%20Neri/Downloads/1096-4122-1-PB.pdf. Acesso: janeiro de 2019.

Raízes: um pouco da nossa história da América Latina 1904- 1960. Ed. Colégio Emilie de Villeneuve, SP, 2004. Disponível no site: https://pt.calameo.com/read/000548648bf6b1758391b. Acesso: 03/04/2020.

Documentos

Estatuto da Associação Clerical dos Missionários de Nossa Senhora da Imaculada Conceição de Castres, 2016.

LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS FEMENINAS ANTE NUEVOS DESAFÍOS

(Comentario a los escritos)

M. Florencia Contardo
UBA/CONICET

Las congregaciones religiosas femeninas están atravesando por un escenario complejo, no solamente en Argentina sino en una escala internacional[1]. Para nuestro país, Susana Bianchi (2015) destaca la presencia de una "crisis" en la que se conjugan múltiples factores entre los cuales destaca la carencia de nuevos ingresos a las congregaciones, el envejecimiento de sus integrantes y la desvinculación institucional de muchas de ellas (pp. 189-190). Esto afecta la posibilidad de sostener aquello que distinguió a las religiosas en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX, que fueron sus trabajos en escuelas, asilos, hospitales o cárceles de mujeres, como también la "vida inserta" de alguna de ellas en la segunda mitad del siglo XX. No obstante, en este marco también surgen "nuevos sentidos y roles" de la vida consagrada femenina dentro de la institución (Suárez, 2017, p. 10).

El estudio de estas transformaciones nos interpela a revisar las categorías de análisis que utilizamos como también a entender la vida religiosa femenina en un entramado social y cultural más amplio que configuran nuevas situaciones. Estas mutaciones pueden ser comprendidas mejor si son abordadas en perspectivas de largo plazo y atendiendo a las distintas escalas de observación. El cambio en la escala no es sólo aumentar o disminuir la lupa sobre el objeto, sino que se trata de un cambio en la forma y en la trama de lo observado (Revel, 2005, p. 46). En este sentido, los trabajos de Belén Aenlle, Juliana Neri Munhoz y Jésica de Sa Torres[2] se inmiscuyen en la trama de la vida religiosa femenina desde distintas perspectivas, revelando aspectos divergentes de las transformaciones actuales. Primero abordaremos individualmente cada producción y luego realizaremos un comentario general con los aportes de estos escritos.

Aenlle aborda la crisis de las congregaciones femeninas y la relación con las nuevas espiritualidades a partir del estudio de religiosas que se desvincularon formalmente de la

[1] Véase en este libro el capítulo de Ana Lourdes Suárez.
[2] Véase en este libro los trabajos completos de las autoras.

institución y proyectaron o realizaron espacios ligados a la espiritualidad y terapias alternativas. Este es un trabajo que busca inscribirse entre las producciones más recientes que analizan las intersecciones entre la "religión" y la "salud" (véase por ejemplo el dossier destinado a salud y religiones contemporáneas, organizado por Giménez Béliveau, Irrazábal y Griera, 2018) y más específicamente entre aquellos que estudian a religiosos y religiosas vinculados a las "nuevas espiritualidades". Un ejemplo de estos últimos es el artículo de Puglisi y Carini (2017) en el cual examinan una experiencia en la que convergen prácticas budistas y católicas iniciadas por un sacerdote y una mujer consagrada (p. 227).

Aenlle utiliza como estrategia metodológica la entrevista en profundidad a cuatro ex religiosas provenientes de una congregación argentina y de una congregación irlandesa cuya identidad mantiene reservada para que no sean identificadas. La autora expresa que las religiosas de ambos grupos dicen haber tenido contacto con otras prácticas espirituales en el tiempo de su tránsito por la vida consagrada. Asimismo, eran profesionales en el momento de salir de la institución, aunque no se registran las edades y lugares de origen, información que permitiría efectuar alguna conjetura. Sabemos que las integrantes de la congregación argentina se formaron como docentes y las de la congregación de origen irlandés dos como profesionales de la salud y una como docente. Aquí nos preguntamos cómo se conjuga lo individual y lo institucional a la hora de elegir salir de sus comunidades religiosas.

Las dos congregaciones de las que provienen las ex religiosas entrevistadas compartieron el espacio físico del partido de Moreno cuando este pertenecía a la diócesis de Morón, en los años sesenta y setenta[3]. Ambas congregaciones establecieron sus casas de formación allí y comenzaron una labor con los más "pobres", aunque de modo divergente. La congregación argentina hizo su opción desde una perspectiva "tradicional" y la congregación de origen irlandés lo hizo interpelada por los documentos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín (Colombia), en 1968. Nos faltaría conocer más sobre los avatares de ambas comunidades y lo que entendían por "pobres" y "pobreza", así como también qué tipos de prácticas realizaron y cómo fueron vividos estos cambios entre las mismas religiosas. Este tema que deja abierto la autora podría profundizarse en investigaciones futuras aportando al conocimiento de la vida religiosa femenina luego del Concilio Vaticano II (1962-1965) y su vinculación con las distintas corrientes teológicas.

[3] El Partido de Moreno pasó a formar parte de la Diócesis de Merlo-Moreno en 1997.

Las más comprometidas con la "opción por los pobres" fueron las que al salir formalmente de la institución lograron concretar el "Centro holístico" (las de origen argentino aún lo tienen como proyecto). Aenlle señala que las tres ex religiosas de esta congregación dejan constancia en los *curriculum vitae* del mencionado centro, su anterior pertenencia a una congregación religiosa. ¿Señalar este paso por la institución eclesial puede ser entendido como una forma de indicar o comunicar cierto grado de "profesionalización" en cuestiones atinentes a las espiritualidades?

El espacio holístico mencionado por Aenlle no está descripto con detalle en su producción pero podría ser un camino fecundo colocar en diálogo estos casos con otros que están llevando a cabo actualmente mujeres de vida consagrada. En este sentido, la experiencia de "Arraigos para la Vida" de la cual participa un grupo de religiosas de diversas congregaciones es un ejemplo notable de las intersecciones actuales entre lo religioso y las prácticas que incluyen el empoderamiento femenino, el diálogo con otros credos y el bienestar físico y mental. Suárez (2017) define a "Arraigos para la Vida" como un caso que contiene notas de un "paradigma espiritual holístico, femenino, horizontal, abierto y sanador" (p. 10). Esto podría sugerir pistas para seguir pensando. ¿Cuántas congregaciones femeninas hoy en día están generando espacios en su interior para dar respuestas a estas búsquedas individuales o grupales de más pluralismo, de diálogo con otras espiritualidades y prácticas no tradicionales? ¿Hay una reflexión de género en estos procesos? ¿Influyen las teologías feministas?

Asimismo, podría explorarse la confrontación de las trayectorias presentadas por Aenlle con otras que podrían resultar semejantes. En esta dirección, es sugerente la publicación de Marcelo Camurça (2007) acerca de la trayectoria de religiosos comprometidos con la "opción por los pobres" que fueron desde el campo católico a prácticas cercanas a las de la Nueva Era. Camurça compara la trayectoria del ex religioso franciscano Leonardo Boff y del dominico Frei Betto, ambos activos militantes de la Teología de la Liberación que ante la crisis de la misma y del contexto que le dio origen, se aproximaron a discursos relacionados con la ecología, el holismo y los "nuevos movimientos religiosos" (Camurça, 2007: 402). Este desplazamiento fue conjugado con una nueva forma de entender el compromiso con los oprimidos al mismo tiempo que estos sujetos fueron cambiando con el tiempo. ¿Podríamos encontrar trayectorias similares entre las religiosas?

Si la observación sobre el empoderamiento femenino en las prácticas alternativas relacionadas a la salud fluctúa en el trabajo de Aenlle, en la exposición Juliana Neri Munhoz toma otro rumbo. Neri en un trabajo que se inserta en una investigación en curso, centra su

atención en una situación muy particular que ocurre al interior de la Congregación de las Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres, conocidas como las Hermanas Azules. Al interior de la misma se produce una inicial "inversión de poder" en las relaciones de género. Las Hermanas Azules luego de más de cien años de existencia vieron el surgimiento en su interior de un grupo de varones laicos que se tornaron Hermanos Azules. Ellos asumieron la misma inspiración fundacional y el carisma de la congregación y se constituyeron como asociación dependiente de las hermanas.

Las congregaciones religiosas recurrieron a formas creativas para enfrentar la crisis vocacional al asociar colaboradores, de acuerdo a la literatura especializada reciente[4]. En general estos nuevos miembros son laicos y laicas profesionales que participan de la administración de las obras religiosa, son afines a su carisma y espiritualidad. Pero en el caso de los Hermanos Azules se configura una situación inusual, pues no son colaboradores ni tampoco son una congregación religiosa masculina ya que fueron fundados con el mismo carisma y espiritualidad aunque separados orgánicamente de las Hermanas Azules.

Para comprender la novedad de esa asociación, Neri acude con mayor o menor precisión en su texto a dos categorías: género y patriarcado. La primera entendida como una alteración de los roles femeninos atribuidos históricamente a las mujeres en la sociedad, y en el caso de las Hermanas Azules en la Iglesia. Esta perspectiva de género tiene ascendencia directa en la propuesta de Joan Scott (1995) para quien el género es una categoría normativa que se define relacionalmente, lo que implica alteraciones simbólicas y políticas cuando las mujeres asumen un protagonismo que interfiere en los juegos de poder (p. 73). Las Hermanas Azules, de acuerdo con Neri, invierten la relación de poder jerárquico en la Iglesia al pasar a formar a los futuros sacerdotes de la asociación y al hacerse responsable económicamente de sus estudios sacerdotales en las diócesis en las que se encuentran. Responsabilidad que tradicionalmente correspondió a los obispos o superiores de las congregaciones religiosas masculinas.

La segunda categoría a la que alude tangencialmente es la de patriarcado. Por eso vale la pena indicar que, el patriarcado, en su sentido amplio, se define como una estructura social de subordinación femenina al poder de dominación masculino. Esta dominación se constituyó históricamente para atribuir al hombre, por su condición biológica, el rol cultural de proveedor. En ese sentido es posible indicar que las Hermanas Azules también alteran las

[4] Ver en este libro los capítulos de Maria Eugenia Patiño, Caroline Jaques Cubas y Maria Aparecida Corrêa Custódio.

relaciones patriarcales vivenciadas doblemente por las congregaciones religiosas. Por un lado, ellas al igual que el resto de las mujeres participan de una estructura social que subordina real y/o simbólicamente a la mujer a un hombre proveedor del sustento. Por otro lado, la Congregación de las Hermanas Azules trastoca el papel tradicional de los obispos como responsables de proveer el sustento y la formación sacerdotal.

El desafío pendiente en el trabajo de Neri es profundizar la relación entre religión, género y patriarcado trabajada en la perspectiva bíblica por diversas teólogas feministas[5]. ¿Acaso será que las Hermanas Azules pueden ser una experiencia paradigmática que cuestiona las relaciones de género al interior de la Iglesia? De igual modo, sería interesante la profundización de la recepción de estos cambios al interior de la comunidad religiosa.

Desde otra temática y perspectiva, Jésica de Sá Torres reflexiona sobre las congregaciones religiosas (masculinas y femeninas) de la Arquidiócesis de Buenos Aires con presencia en la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Esta ponencia se inserta como parte de su investigación para la tesis de maestría en relaciones internacionales. Y es un trabajo que si bien puede ser inscripto en este último campo disciplinar, también puede ser incluido en los estudios sobre catolicismo contemporáneo que buscan dar visibilidad a las congregaciones religiosas femeninas.

La autora releva diferentes modalidades de relación por parte de las congregaciones con la ONU, algunas se producen a través de alguna ONG, otras tienen un nivel jurídico independiente y otras se relacionan sin tener estatuto consultivo ante la ONU. Los cuadros elaborados por la autora podrían ser sometidos a diversos interrogantes. Por ejemplo, en la Arquidiócesis de Buenos Aires hacia el año 2009 de un total de 305 congregaciones, 219 eran femeninas y 86 masculinas. Esta preeminencia de la vida religiosa femenina por sobre la masculina no se refleja en las 15 congregaciones que la autora estudia, ya que en este recorte las religiosas están en minoría. Estas diferencias nos interpelan acerca del atractivo de la vida internacional, los requisitos que deben cumplir los delegados y las delegadas de las congregaciones en estos organismos o el tipo de comunidad que se interesa por este tipo de presencia internacional.

De los cuadros elaborados por De Sa Torres también es interesante destacar que de las 15 congregaciones que registró con estatuto consultivo ante la ONU, solo 4 iniciaron su presencia en la década del ’90 (jesuitas, frailes menores capuchinos, religiosas del Buen

[5] Entre otras que pueden ser nombradas como representantes latinoamericanas de esa reflexión están: Ivone Gebara, Nancy Bedford, Geraldina Céspedes Ulloa, Elizabeth Conde-Frazier, Elsa Tamez, Regina Fernades Sanches, Ruth Padilla DeBorst, Pilar Aquino, Virginia Raquel Azcuy.

Pastor y las franciscanas de la Caridad Cristiana), mientras que el resto inició su labor a inicios del nuevo milenio. ¿Por qué se produjo el ingreso de la mayoría a comienzos del nuevo milenio y no antes? ¿Qué hizo atractivo estrechar vínculos con la ONU en ese momento? ¿Es una estrategia de algunas congregaciones?

De igual modo, de la información relevada (Cuadro N° 2) podemos ver que este tipo de presencia internacional se realiza en su mayoría en congregaciones de origen europeo, de extracción francesa o italiana principalmente. Hay una sola de origen argentino que es la Congregación de las Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús. Asimismo, podemos observar entre las congregaciones registradas que hay distintos tipos de "apostolado" aunque predomina el educativo. ¿Hay algún tipo de relación entre el "apostolado" realizado y el querer tener presencia internacional en la ONU? ¿Son las congregaciones que están atravesando momentos críticos por la pérdida del atractivo de la vida religiosa o son las más numerosas las que buscan esta presencia en el escenario internacional?

De Sa Torres destaca que su investigación contiene datos estadísticos que se complementan con estudios de casos y entrevistas. No obstante, estos últimos no surgen en el trabajo objeto de este comentario y podrían brindar valiosa información acerca de la subjetividad de quienes participan en este escenario internacional, las dificultades percibidas, los "ventajas" del mismo, las competencias que deben adquirir, entre otras cuestiones. Asimismo, consideramos que sería muy útil conocer la forma mediante la cual se identificó a las congregaciones, las fuentes utilizadas y el modo en que construyó su corpus.

Es para destacar que las tres producciones contribuyen a los estudios del catolicismo contemporáneo y en particular al de las congregaciones religiosas femeninas. El trabajo de Aenlle aporta en dos dimensiones. Por un lado, y posiblemente la más evidente, es la relativa a los vínculos entre "salud" y "religión". La intervención del catolicismo en ámbitos de la salud no es nueva y menos en el caso de las congregaciones religiosas femeninas que tuvieron amplia presencia en hospitales y otras áreas del cuidado, pero es novedosa esta forma de entender la salud y el bienestar físico y mental. Este pasaje con respecto a lo que se entiende por "salud" y "enfermedad" sería interesante problematizarlo y contrastarlo con experiencias de religiosas actuales, en una intersección que resulta de gran potencialidad. Por otro lado, su trabajo contribuye a registrar a partir de casos concretos la desvinculación formal de las religiosas de sus congregaciones y la percepción que tienen acerca de su salida. Las ex religiosas revelan impresiones de sus comunidades, de los cambios atravesados en estas, de las relaciones intergeneracionales, de los sentimientos y de su decisión de salir formalmente de la institución, aunque sin abandonar la fe. Estos itinerarios son singulares pero dan cuenta

de los cambios que están ocurriendo en las congregaciones y pueden ser interpretados como parte del fenómeno de la crisis de la vida religiosa femenina que señalamos al comenzar esta comunicación.

La contribución de Juliana Neri Munhoz, plantea una situación particular al interior de la institución católica. Nos invita a imaginar las alteraciones de las relaciones de poder al interior de la Iglesia Católica a partir del surgimiento de una asociación masculina como desprendimiento de una congregación religiosa femenina. Una situación de "inversión" de poder que resulta inicial, ya que si bien las religiosas son las que permiten el surgimiento de los hermanos, brindándoles financiamiento y formación, esta situación vuelve a trastocarse cuando estos últimos se ordenan sacerdotes.

Con relación al escrito de De Sá Torres, consideramos que su aporte está fundamentalmente en la identificación y registro de las congregaciones de la Arquidiócesis de Buenos Aires con vinculación a la ONU. Si bien la presencia internacional del catolicismo no es una novedad como tampoco la facilidad de las religiosas y los religiosos para entablar redes internacionales, el estudio de De Sá Torres apunta a un espacio menos explorado. Una mirada de largo plazo nos daría la oportunidad de indagar acerca de cuánto hay de cambio en este tipo de intervenciones en este plano internacional y cuánto de continuidad para las congregaciones.

Estas producciones dan cuenta de nuevos espacios, situaciones y sentidos en la vida religiosa femenina en la actualidad como de la crisis por la cual están atravesando las congregaciones. Nos invitan a seguir investigando en las distintas dimensiones de estas transformaciones como así también a reflexionar sobre la pertinencia de los enfoques y herramientas conceptuales que se utilizan para registrar este escenario complejo en el cual el creer, las prácticas y las formas de pertenecer se están modificando.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bianchi, S. (2015). Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina, *Pasado Abierto. Revista del CEHis*, (1), 168-132. Recuperado de https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/pasadoabierto/article/view/1220.

Camurça, M. (2007). A militância de esquerda (cristã) de Leonardo Boff e Frei Betto: da Teologia da Libertação à mística ecológica. En Ferreira, J. y Reis, D. A.(Org.) *Revolução e Democracia (1964 - ...)* (pp. 388-408). Civilização Brasileira.

Giménez Béliveau, V., Irrazábal, G., Griera, M. (2018). Salud y religiones: prácticas y sentidos en diálogo y disputa. *Salud Colectiva*, *14*(2), 153-159. DOI: 10.18294/sc.2018.1958.

Puglisi, R. y Carini, C. (2017). Monjas y sacerdotes católicos como maestros zen. Historia de la escuela Zendo Betania. *Revista Brasileira de História das Religiões*, (29), 217-236. DOI: http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i29.33258.

Revel, J. (2005). Microanálisis y construcción de lo social. En Revel, J. *Un momento historiográfico: Trece ensayos de historia social*. Manantial.

Scott, J. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica, *Educação & Realidade*, *20* (2), 71-99. Recuperado de https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667.

Suárez, A. L. (2017). Las religiosas en *Arraigos para la Vida*. Tejiendo sororidad y renovando sentidos. *Vida Pastoral*, (365), 10-19.

NOVENA PARTE. MÍSTICA Y PODER

ENTRE EL EMPODERAMIENTO Y LA PRIVACIÓN DE PODER. PRÁCTICAS MISIONERAS DE LAS MUJERES EN TENSIÓN ENTRE MÍSTICA Y POLÍTICA

Margit Eckholt
Instituto de Teología Católica de la Universidad de Osnabrück,
Intercambio cultural alemán-latinoamericano (ICALA)

1. MUJERES EN MISIÓN: ENTRE EL EMPODERAMIENTO Y LA PRIVACIÓN DE PODER

Sor Juna Inés de la Cruz (1648-1695), religiosa de la comunidad de San Jerónimo –una de las grandes eruditas de la historia de Latinoamérica, poetisa, dramaturga, científica y teóloga, llamada la "décima musa de América" (Paz, 1991)[1]– en sus textos ha llamado por su nombre a las grandes mujeres de la historia: mujeres de la Biblia, como Abigail, Ester, Rahab, Ana y María; filósofas y poetisas de la antigüedad, como Hipatia, Leoncia, Julia, Corina, Cornelia y Proba Falconia; teólogas, como Paula y Gertrudis de Helfta (Sor Juana Inés de la Cruz, 1991, p. 31.52-55). Jerónimo, su *padre de congregación*, no podría ser pensado por ella sin Paula de Roma, y Aristóteles le habría dado a su filosofía otra orientación si hubiese estado en la cocina y se hubiese preocupado también por el bien corporal junto a la actividad intelectual[2]. Ella conoce la "otra" voz de las mujeres, sabe igualmente que también la de los varones se habría desarrollado de otra manera, si la ciencia y la sabiduría de las mujeres hubiesen sido reconocidas y entrado en diálogo con la de los varones. Sor Juana lucha por el reconocimiento de su voz, pero conoce demasiado bien lo cuestionable y lo amenazante de su existencia como religiosa y científica. Eso se ve claro en un villancico (canción popular) que ella compone para Catalina de Alejandría, un poema divertido y burlesco al estilo de una balada popular dramática (Antología de Sor Juana Inés de la Cruz, 1993, pp. 276-278)[3]. Es el villancico XI y lleva como título "Al *ite*

[1] Los textos de Sor Juana son citados de la siguiente antología: *Antología de Sor Juana Inés de la Cruz*. Selección e Introducción de María Luisa Pérez W., Santiago de Chile ,1993.
[2] Cf. la respuesta a sor Filotea, 50/51: "Agraciada Señora, ¿qué podría contaros sobre los secretos de la naturaleza que he sonsacado cocinando? […] Si considero todas estas cosas insignificantes, pienso: si Aristóteles hubiese cocinado, habría escrito mucho más todavía…".
[3] Sor Juana compuso diferentes canciones para Catalina. En 1961 fueron representadas en la catedral de Antequera, en el valle de Oaxaca: cf. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*. Prólogo de Francisco Monterde, México[12], 2001, pp. 286-295. Los villancicos fueron originalmente canciones de Navidad, en el siglo XVII "fueron también llamados villancicos aquellas composiciones que eran cantadas en los maitines

missa est", es decir, lo que tiene lugar hacia el final de la misa y está formulado como si la poetisa aún quisiera decir algo rápidamente antes de que todos se dispersen. La prisa se expresa en el estribillo: "esperen, aguarden, que yo lo diré", luego comienza la canción como con el asombro de que una mujer como Catalina pueda entrar en el círculo de los sabios y convencerlos:

> "Esta (qué sé yo, cómo pudo ser), dizque supo mucho, aunque era mujer… /
> Porque, como dizque dice nos sé quién, ellas sólo saben hilar y coser…"

Pudo convencer a varones y, "aunque sabía mucho", fue una "santa". Ese fue también el leitmotiv de otros villancicos que Sor Juana dedicó a Catalina de Alejandría, mártir del siglo III que, como describe la *Legenda aurea*, pudo vencer en los debates a los maestros de su época con mucha ciencia y sabiduría (Conrad, 1992, p. 196-197. 917-927)[4]. El elogio a Catalina es una alegoría de su propia experiencia: quien se ocupa de cuestiones sobre ciencias de la naturaleza, quien mucho sabe y quiere saber, como ella, ¿puede ser una "santa"? ¿No contradice ella con esto las reglas de vida como mujer y en un convento? Sor Juana experimentó esta crítica en su propia vida. Con mucha probabilidad, mantiene contacto durante ocho años con la corte del virreinato por medio de la Marquesa de Mancera en Ciudad de México y, sobre todo, está unida en amistad con la virreina María Luisa Paredes; muchos de sus textos, canciones y obras de teatro las escribe para ella y para el círculo de la corte; la Marquesa publica en 1689 y 1692 la primera edición de las obras completas de Sor Juana en España. Con 16 años entra primero al Carmelo, pero puesto que su severidad es perjudicial para ella, se decide por la Orden de las Jerónimas, en la que tiene libertad para continuar sus estudios literarios y de ciencias naturales y también puede llevar una cierta "vida social" y continuar cuidando el contacto con la corte virreinal. En el convento puede disponer de una gran biblioteca con 4.000 libros. Este espacio, que se convirtió para ella en un acceso al mundo en el que pudo "construir" su voz y en el que surgieron sus textos, le fue, sin embargo, quitado por la

de las fiestas eclesiales…" (Paz, 1991, p. 460). Los "villancicos" a Catalina son un alegato a favor de la teología que puede ser ejercido de igual manera tanto por varones como por mujeres. También Hildegard Wustmans señala lo mismo: "und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht, und ich erwachte". D*ie Theologie der Sor Juana Inés de la Cruz. Eine Sprache des Unerhörten*, Frankfurt a.M. 2001, pp. 201-207.

[4] Con relación a Legenda aurea: Catalina intentó convencer del Dios de los cristianos al César, el César se asombró de su "elocuencia" y reconoció "que no deseaba contradecir su sabiduría" e hizo venir a "todos los maestros de gramática y retórica" porque debían "derrotar" a Catalina en una discusión. Estos no pudieron imponerse contra la sabiduría de Catalina.

autoridad eclesiástica en 1694. Estaban en juego la envidia y los celos, causaba disgusto el modo en que ella disolvía los límites entre el espacio privado y público, entre una vida "dentro" de los muros del convento y en el mundo, una presencia como religiosa en la sociedad y en el mundo científico. Esto lo documenta el intercambio de cartas entre Sor Juana y "Sor Filotea", detrás de la cual se escondía el obispo de Puebla, Fernández de Santa Cruz, que criticaba su trabajo científico como "vanitas" y le tendió una trampa por la cual perdió también la confianza del arzobispo de México, Aguiar y Seixas. Pierde además su biblioteca y fueron vendidos los instrumentos de uso para ciencias naturales. Sor Juana murió un año después cuando cuidaba a enfermos de peste y de los que ella misma se contagió.

Parece como si Sor Juana, en el villancico a Catalina, anticipara su propio destino: después de la alabanza a Catalina pone en escena a Lucifer; el diablo debía conocer la naturaleza de esta mujer, que es "santa y docta"; él se entromete porque no puede ser lo que no debe ser: "Tentóla de recio; más ella, pardiez, se dejó morir antes que vencer". Y al estilo del moritat termina la obra: "Esperen, aguarden, que yo lo diré. No pescuden más, porque más no sé, de que es Catarina, para siempre. Amen".

Para ser unas coplas hasta ahora solamente dichas y aparentemente "rápidas" para Catalina de Alejandría, se trata de un final firme y que causa impresión. Precisamente en la fórmula afirmativa del "amén", Sor Juana expresa una seriedad que está en contraste con la ligereza de la rima –"esperen, aguarden, que yo lo diré"– y el tono burlesco del moritat. Con el "amén" no se concluye ningún otro villancico, tampoco el poema a María compuesto para las grandes fiestas católicas. Parece como si Sor Juana pusiera un punto final a su propia vida, aunque hablando de Catalina. Sor Juana le ha prestado su voz a Catalina y santa Catalina de Alejandría le da la autoridad que los confesores y obispos le quitan, buscando su silenciamiento. Como Catalina, también ella prefiere asumir la muerte que darle la razón al "tentador".

El villancico dedicado a la inteligencia y sabiduría de Catalina de Alejandría es un impresionante moritat a la tensión entre empoderamiento y privación de poder con la que tuvieron que tratar, dentro de las estructuras eclesiales y sociales, las mujeres de todas las épocas de la historia. Mary Beard, historiadora británica, ha puesto de manifiesto, en el volumen de su ensayo *Mujeres & Poder* y desde una mirada en la historia europea, cómo las mujeres que llegan a lugares de poder son equiparadas con la medusa y de qué modo a los varones se los posiciona para cortar "la cabeza de la medusa". Como hija de Jerónimo y de Paula, Sor Juana consideró su obligación apropiarse de una formación intelectual,

estar en actividad científica y utilizar su inteligencia, pero también experimenta el mismo proceso de privación de poder tal como lo experimentaron otras mujeres antes que ella y tal como lo experimentarán las mujeres después de ella. Su biblioteca es disuelta, el instrumental científico vendido y, en este sentido, su cabeza también fue cortada. El empoderamiento lo experimentó Sor Juana en su camino de formación en el convento de las jerónimas, modelos para ella fueron las mujeres de la Biblia y de las distintas épocas del cristianismo. El villancico evidencia de modo fascinante este proceso de empoderamiento y de privación de poder y, allí mismo también, la "estrechez" de los discursos sobre el poder establecidos en la Iglesia y la sociedad. Según la historiadora Mary Beard, el poder definido por los varones es un poder "interpretado muy limitadamente", es

> algo que sólo pocos –mayoritariamente varones– pueden manejar y poseer […] Bajo estas condiciones, las mujeres como género –no como individuos– están, por definición, excluidas del poder. Las mujeres no pueden adaptarse fácilmente a estructuras que están codificadas por varones con signos masculinos. (Beard, 2018, p. 86)

En su ensayo, Mary Beard no ha considerado el contexto eclesial, pero el puente puede tenderse fácilmente: es la historia del proceso de invisibilización de las mujeres descripta por Sor Juana pero con la mirada puesta en Catalina de Alejandría. Mujeres que estuvieron presentes en la Iglesia, la sociedad y la ciencia desde el comienzo de la expansión de la fe cristiana, pero cuyas voces –como la de Catalina– lograron ser acalladas.

Sobre esto también llama la atención la Pontificia Comisión para América Latina que, entre el 6 y el 9 de marzo de 2018 sesionó en Roma y que por primera vez se ocupó exhaustivamente de la cuestión del aporte de las mujeres en la historia y en el presente de la Iglesia y la sociedad latinoamericanas. El documento conclusivo (Comisión Pontificia para América Latina, 2018), señala el "cambio de época" (nro. 2) de los últimos 50 años que ha conducido a un nuevo protagonismo de las mujeres en el ámbito público, a romper con los "estereotipos" sobre la mujer que han marcado la historia latinoamericana y que son todavía de gran influencia –aquí se menciona explícitamente al "machismo" (nros. 9 y 12)–, estereotipos que llevaron también a la invisibilización del aporte de las mujeres en la historia de la misión y de la edificación de la Iglesia y la sociedad. Pero al mismo

tiempo, el documento también muestra la "fuerza eclesial de las mujeres" (nro. 17). Las mujeres han hecho una decisiva contribución a la transmisión de la fe cristiana en los pueblos latinoamericanos, precisamente en tiempos en los que el "impulso" de la primera evangelización se debilitó. También contribuyeron al desarrollo del catolicismo barroco en diversas formas de religiosidad popular; en tiempos de la independencia, hasta entrado el siglo XX –cuando las estructuras pastorales y de la catequesis fueron destruidas y pocos sacerdotes y religiosos/as pudieron actuar– las mujeres posibilitaron "el milagro de la transmisión de la fe cristiana" (nro. 17) por medio de plegarias, peregrinaciones, etc. Los varones no han abierto tanto como las mujeres el contexto eclesial y hasta el día de hoy las mujeres llevan sobre sí gran parte de la catequesis y la educación religiosa; casi un millón de mujeres en Latinoamérica están en actividad en estos ámbitos, además de ocupar importantes servicios y ministerios. Un aporte decisivo lo realizaron y los realizan aún las religiosas que, así lo menciona el documento (nro. 18), actúan también más allá de los "límites visibles de la Iglesia" y están presentes en lugares donde hace falta que estén; tienen "antenas para el sufrimiento" y pertenecen a la "vanguardia de la Iglesia en las periferias humanas, sociales y existenciales"; con una coherencia cotidiana, dan testimonio de la opción preferencial por los pobres y por el cuidado de las heridas en el cuerpo y el alma. Justamente por esto la solidaridad lleva "nombre de mujer" (nro. 18). Las comunidades religiosas de mujeres fueron también, por siglos, las únicas que contribuyeron a la formación escolar y superior de mujeres y niñas; de esta manera, las mujeres llevaron adelante, decisivamente dentro de la Iglesia el cambio de mentalidad con relación a la "cuestión de la mujer".

La mirada a las mujeres, como la de Sor Juana Inés de la Cruz, da nuevas pistas para la misionología y hace visible los múltiples aportes de las mujeres en la historia de la misión con lo que puede abrir a un nuevo, amplio y liberador horizonte en lo que a misión se refiere. La experiencia de la privación de poder, que se inscribe en las biografías de muchas mujeres, y la experiencia de empoderamiento –por la que las mujeres luchan y han luchado, como Sor Juana– podrá estar entretejida también con lo que la misión es: empoderar una vida liberada que emancipe a otros y privar de poder a aquello que se le oponga.

2. "NO SIN TI": MISIÓN, ENTRE EL EMPODERAMIENTO Y LA PRIVACIÓN DE PODER

En lo que a misión se refiere, se orienta según el mandato del anuncio del Evangelio que Jesucristo da a sus discípulos (Mt 28,19-20) y con el que el resucitado envía a María Magdalena a sus "hermanos" (Jn 20,17). Se trata de anunciar el Evangelio para que los seres humanos conformen una referencia a Cristo y construyan una comunidad de creyentes que se mantenga con diferentes prácticas de fe, principalmente del lado de los pobres y excluidos. Jesús de Nazareth, de camino por Israel, ha recordado siempre este servicio de misericordia que se condensa en escenas que el evangelista Lucas pone al comienzo de la aparición pública de Jesús. Jesús interpreta en la sinagoga la palabra del profeta que alude a la salvación y liberación de los pobres, cautivos y oprimidos y relaciona esa palabra a su propio obrar (Lc 4,16-21). La misión, siguiendo las huellas del predicador itinerante Jesús, está relacionada al legado de Jesús: el anuncio del evangelio en palabras y gestos y que se lleva adelante por todos aquellos que pertenecen a la comunidad de los creyentes. Lidia abrió su casa a Pablo y a sus seguidores (Hch 16,14-15), Dámaris estuvo, como Dionisio, junto a Pablo en el areópago y continuó llevando la palabra del resucitado-crucificado (Hch 17,34), y Tecla pertenece a las misioneras especialmente capacitadas en el acompañamiento de Pablo (Conrad, 1991, p. 196).

Para visibilizar el aporte de las mujeres en la historia de la Iglesia y de la misión, se ha desarrollado una misionología feminista cuyo análisis, sin embargo, no ha encontrado espacio en los manuales de misionología. Tomar en serio su aporte significaría para la teología de la misión una muy importante ampliación de horizontes. Si las mujeres, como Sor Juana, alzan una voz –con la que ya en la sociedad colonial buscaron caminos de "empoderamiento" y con la que desarrollaron una sensibilidad especial para esa sociedad colonial, es decir, para el "choque" entre la tradición occidental y la indígena, y con esto también para la historia violenta de la conquista ligada con la historia de la misión–, y si se toma en cuenta la actividad misionera de las mujeres y su aporte a la organización de las prácticas de fe, esto podrá abrir nuevas perspectivas para la cuestión fundamental de la teología de la misión, esto es, la complejidad de la formación en las prácticas de fe en el encuentro con las otras tradiciones religiosas y culturales ajenas. Se tiene en cuenta también las dinámicas de la fe, las biografías de quienes se ponen en camino hacia lo desconocido, las historias de encuentro con toda su fragilidad y conflictividad, la importancia que tiene esta salida para la propia biografía de fe y para el anuncio de la fe misma, las múltiples prácticas de misión que influyen en la determinación

fundamental de lo que la fe es. Son procesos múltiples de empoderamiento y de privación de poder que están inscritos en lo profundo de lo que, en resumidas cuentas, significa creer.

Como casi ningún otro pensador, Michel de Certeau, –el jesuita francés especialista en mística de la modernidad temprana y más bien un hombre periférico de una estancada tradición jesuítica– ha brindado una nueva perspectiva sobre la dinámica de la fe y de las prácticas de la fe abriendo así nuevos horizontes sobre la teología de la misión. La verdad de la fe acontece en la dinámica del camino. Precisamente la escena de Emaús, que Michel de Certeau ha interpretado en su libro *L´étranger ou l´union dans la différence* (*El extranjero o la unión en la diferencia*, De Certeau, 1991), muestra claramente –como otras historias de fe de la Escritura– lo que significa encontrar la fe en el Dios de la vida: ponerse en camino, marcado por una "herida feliz", porque el amado y amigo ya no está más, estar en el camino, en el que el Señor se entrega como acompañante "desconocido". En camino con otros se da forma a las narraciones del encuentro con la vida que se ha abierto a los discípulos, narraciones que se convierten en praxis de la vida compartida cuando el desconocido permanece con ellos y parte con ellos el pan y el vino. La fe en la tradición bíblica tiene "carácter de camino", a él pertenece la dinámica de un nuevo ponerse en marcha, la dinámica de la búsqueda por el "sin quién" yo no puedo ser, el florecer de nuevos espacios de fe con muchos otros en el camino, como espacios de paz y de vida en un mundo herido. La diversidad de las prácticas misioneras muestra con claridad que, lo que la fe es, se debe comprender "de modo verbal", como praxis de fe y plenitud de la existencia que se lleva a cabo "en el ir", "en el camino" de un plural de "prácticas" espirituales. En este sentido, la fe es un proceso de "empoderamiento", de poder vivir redimidos y agraciados por Dios, de ser empoderados para una vida con otros y ser privados del poder de la culpa y el pecado, de la violencia y de la privación de libertad.

En el fondo, esta "privación de poder" es el ser arrancados de cada autorreferencialidad frustrante y de cada relación equivocada con otros, es un ser alcanzados por Dios, una experiencia de amor, que da nueva vida y que, paradójicamente, empodera en el desapoderamiento. En lo que a la fe respecta, este desapoderamiento está inscripto en ella. Se trata de una experiencia de "herida" o de "herida feliz", que es el punto de partida de un viaje, es un "acontecimiento" que implica la conversión: como María Magdalena en la tumba vacía, "convertirse" para estar nuevamente en "misión" hacia muchos otros, sobre todo, hacia aquellos que sufren necesidad (De Certeau, 2009,

p. 240). Según afirma Michel de Certeau en sus reflexiones sobre la *ruptura instauradora*, este "acontecimiento", "en tanto es fundamento, no puede ser objetivamente consciente" (De Certeau, 2009, pp. 155-187,175), pero tiene carácter "histórico" por medio de su "incorporación en el tiempo de los diversos descubrimientos-inventos a los que 'da lugar'" (De Certeau, 2009: 176). A esto pertenecen los textos que son "Escritura Sagrada", que son "huella de la relación que los creyentes establecieron desde el comienzo cuando lo que escuchaban se *convertía* para ellos en acontecimiento que le "abría" "el corazón" a "nuevas posibilidades" (De Certeau, 2009, pp. 175-176). La "verdad" del comienzo, "sólo se devela a través del espacio de posibilidades que abre", y muchos testimonios de la tradición cristiana –entre ellos también los diarios y cartas de las misioneras, los textos místicos compuestos por mujeres– son, en este sentido, los "inventos" en los que se trata de "encontrar", en la escritura y en la lectura del texto, la dinámica del acontecimiento original. Pero esta relación con el "origen" es un "proceso de ausencia" (De Certeau, 2009, p. 177); existe el acontecimiento solo como "entre-dicho", "en la forma de *inter*-relaciones constituidas por la red abierta de expresiones que *no* podrían existir *sin* él". La "tumba vacía", sostiene Michel de Certeau, es la "posibilidad de la verificación" (De Certeau, 2009, p. 177), que se despliega en la era de la palabra y del Espíritu, y allí están fundamentados el hacerse y la pluralidad de formaciones de testimonios que se han desarrollado en la historia de la fe cristiana y continúan desarrollándose. A esto pertenecen también las múltiples prácticas misioneras de mujeres, ellas tienen, igual que los testimonios de los misioneros, relevancia para la pregunta por lo que la fe es. Jesús no puede ser el "objeto-poseído", según Michel de Certeau. "Su presencia permitió lo que sigue, pero su ausencia es la condición para una *objetivación* plural (la Iglesia), que le deja la posición de *sujeto* en la misma medida en que es el autor, el 'faltante', y a la vez el 'permiso'" (De Certeau, 2009, p. 186).

Justamente eso significa que la Iglesia "es 'misionera' por naturaleza", como lo ha formulado el decreto sobre la misión del Concilio Vaticano II (*Ad Gentes* 2). La Iglesia misma crece en su ser y en las múltiples prácticas de fe de los hombres y mujeres, cuando logra abrir a los seres humanos la anchura del horizonte de Dios y dar apertura a espacios para que los seres humanos puedan vivir su fe con otros y otras. La fe no se sitúa al lado de la vida, sino que aporta a la conformación de formas de vida que posibilitan el "buen vivir". Si los seres humanos "privan de poder" a otros, como ha ocurrido siempre con relación a las mujeres dentro y fuera de la Iglesia a lo largo de la historia, la Iglesia no estaría en correspondencia con lo que la fe es. Poner la mirada en mujeres como Sor Juana

y otras, que han sido desapoderadas y censuradas, revela, por un lado, una historia de culpa para la Iglesia y la sociedad; pero por otro, la confrontación con esta historia podrá significar el descubrimiento de una nueva dinámica de la fe. Este proceso recuerda la "herida feliz" y el "irse" de Jesús que, como Michel de Certeau escribe, es condición para una "*objetivación* plural", para una Iglesia en la que Jesús permanece como el "faltante" y el "permiso".

La misión –en la pluralidad de sus prácticas–, y con ella la misionología, es parte esencial de la teología. Lo que la Iglesia es crece desde los múltiples procesos de em- y desapoderamiento que conforman lo que la fe significa y que van acompañados de la privación del poder de la culpa y del pecado, de la violencia y de la falta de libertad. Precisamente esto clarifica la mirada sobre la mujer en la historia de la Iglesia y de la misión.

3. MÍSTICA Y POLÍTICA: DINÁMICAS CONCRETAS DE EM- Y DESAPODERAMIENTO EN LAS PRÁCTICAS DE LAS MUJERES EN LA MODERNIDAD TEMPRANA

a. Sor Juana Inés de la Cruz: caminos "in-between"

Sor Juana vivió en un tiempo en el que se había establecido la sociedad colonial en Latinoamérica, los descendientes de españoles y los enviados de la corte española conformaban la alta sociedad blanca en la que los mestizos podían "hacer carrera" con mucho esfuerzo; los indígenas estaban excluidos de posiciones de conducción políticas, sociales y religiosas. El lugar para las mujeres estaba casi definido, la casa o el convento, en caso de un llamado religioso o en caso de un ingreso en una orden religiosa decidido por la familia. Las comunidades femeninas en el virreinato español establecidas por obispos o por órdenes masculinas –por ejemplo, las carmelitas, clarisas, agustinas, jerónimas– fueron lugares "regulados" en la sociedad colonial, servían como centros espirituales y de formación de niñas y mujeres jóvenes de la alta sociedad española. En relación a la clausura, que el Concilio de Trento (1545-1563) había prescripto para las órdenes femeninas, estas mismas órdenes fueron misioneramente activas pero de manera distinta a las órdenes masculinas. Su importancia para la misión, sin embargo, estuvo infravalorada en los manuales de misionología. Contribuyeron de manera no insignificante a que la fe cristiana se haya transmitido en las familias y a que las mujeres hayan encontrado lugares para una cierta emancipación o, por medio de contactos con las

órdenes de mujeres, se hayan fortalecido en su proceso de emancipación. El camino de formación de Sor Juana en el convento de las jerónimas garantiza, entonces, un proceso de emancipación dentro del convento y de la clausura que ella misma explica, precisamente, con la referencia a la clausura y la tradición de la orden: "Y que siendo monja y no seglar, debía por el estado eclesiástico profesar letras; y más siendo hija de un San Jerónimo, y de una Santa Paula, que era degenerar de tan doctos padres ser idiota la hija" (Sor Juana Inés de la Cruz, 1991, p. 31). El proceso de emancipación de Sor Juana Inés de la Cruz fue interrumpido pero nos legó una obra que fue redescubierta 300 años después de su muerte y que es valorada como una importante fuente de referencia de la theology-latina feminista por teólogas que viven en USA, pero procedentes de México y de otros países latinoamericanos (Gonzales, 2003). Aunque ella misma como hermana de clausura no fue misionera activa en sentido clásico, se pueden distinguir en su obra, desde la perspectiva de las teólogas que viven en "espacios-intermedios" entre el norte y el sur, dinámicas interculturales que representan el dinamismo misionero de la fe y un nuevo acceso a la cuestión de Dios.

Probablemente, Sor Juana nació en un lugar llamado Nepantla; Nepantla es una palabra ¿nahuatl? que significa "desgarrado entre caminos" y esta localización "entre caminos" se utiliza como metáfora para la identidad religiosa de los latinos y latinas en EE.UU. "Neplanta" es "el lugar de la transformación, el lugar en el que diversas perspectivas entran en conflicto entre ellas y donde son cuestionadas las ideas, los principios y las identidades de base heredadas de las culturas originarias, de la educación y de la familia", así lo expresa la teóloga argentina Nancy Bedford que, desde hace muchos años, enseña "entre" Argentina y Chicago (Bedford, 2009, p. 185). Este "in-betweenness" conduce a nuevas perspectivas sobre la vida, la sociedad y la Iglesia; Sor Juana vivió el "in-betweenness" en el convento, como mestiza estuvo entre la cultura de los blancos y la cultura indígena de México a las que dio una voz en sus poemas. En esto se convirtió en una precursora de un pensamiento teológico liberador. Hacer la experiencia del "nepantla", impide permanecer parado y hace también que la fe se mantenga "en camino", en continua transformación.

Estas son las perspectivas que en los últimos años se formulan en los planteos metodológicos poscoloniales, como por ejemplo en los trabajos de las investigadoras e investigadores Gayatri Spivak y Homi K. Bhabha que están insertos en la confluencia entre clase, etnicidad y relaciones entre géneros y que remiten al complejo desarrollo de la identidad.

> En el centro de los frecuentes análisis del discurso en los estudios e investigaciones poscoloniales está el proceso del 'othering', es decir, las construcciones históricas específicas del otro cultural así como las caracterizaciones diferenciales de un otro (constitutivo) cultural que en la misma medida asciende tanto a la categoría de objeto de un rechazo negativo como de una identificación atractiva-positiva" (Moebius, 2010, p. 172).

Ponen en evidencia también a la identidad "occidental" por medio de la cual muchos "otros" son definidos, sobre los que se ejerce poder, se les quita sus derechos y la vida. Sor Juana ha experimentado este "othering" como mestiza y mujer; el hecho de ser silenciada muestra el abuso de poder religioso y cultural en una perspectiva de género de una Iglesia y sociedad blanca y española. La crítica teológica feminista, que hace propia esta perspectiva poscolonial, remite a la "responsabilidad del cristianismo por una historia de poder y exclusión", así lo expresa Marie-Theres Wacker, una exclusión "de mujeres, de pueblos no europeos especialmente" y que "de cara a las poderosas trasformaciones políticas, sociales y culturales en la Europa actual, considera obsoleta como su representación simbólica la usual tríada 'blanco-masculino-cristiano'" (Wacker, 2009, p. 194). Wacker llama la atención sobre el hecho de que partir de esta perspectiva metodológica también significa aprender a hablar de Dios de una manera nueva. Con la teórica poscolonial y el enfoque de Rosi Braidotti, Wacker desarrolla el concepto de lo "nómada" y de la "shifting location" que hace volar los duros esencialismos del concepto de Dios. Esto lo muestra claramente con la escena bíblica dela zarza ardiente (Ex 3,1ss.). En su encuentro con Dios, Moisés desea "utilizar el nombre de Dios como una 'identity card'", pero justamente Dios no se deja determinar con un nombre y esto el texto lo muestra con claridad cuando conecta tres discursos de Dios (Ex 3,4ss.) (Wacker, 2009, p. 205).[5] "Esta 'divinidad en movimiento'", según Marie-Theres Wacker, "al mismo tiempo tiene intención de acercarse al sufrimiento de un pueblo esclavizado e intervenir salvando" (cf. Ex 3,7ss. 16s.). Por consiguiente, mientras más se mantenga la 'identidad' de un Dios en movimiento con medios textuales, más decididamente se le otorga a esta divinidad el

[5] Cf. también: Wacker, 2009: 205: "El nombre JHWH caracteriza, por tanto, al Dios de Israel como la divinidad cercana, que está siendo junto-con, que actúa eficazmente, y la resonancia del nombre JHWH a una forma verbal finita masculina (aquí la 3ra. persona del singular) debe romperse en función de un 'yo' de Dios que trasciende el género".

poder salvar activamente a favor de Israel. La confiabilidad en las relaciones existentes y en la intervención contra la privación de derechos se combina con una no-fijación en las representaciones de Dios lingüísticas o mediadas visualmente" (Wacker, 2009, p. 205). Esta perspectiva poscolonial ofrece pistas para comprender la obra de mujeres como Sor Juana Inés de la Cruz como un aporte importante para la actualización de la misionología. Su obra representa "otra" mirada sobre las prácticas de la fe, sobre lo que es la misión, misión que se abre a las dinámicas interculturales y a la complejidad de lo que la fe significa. Las experiencias invisibilizadas –como las de las mujeres, mestizos o indígenas– se mueven al centro de la misionología y le abren a una nueva y liberadora amplitud.

b. Teresa de Ávila: Caminos "hacia adentro"

Sor Juana es una mujer de "nuevos mundos", en el "viejo mundo", en Europa, no era posible para las mujeres del tiempo de la Conquista y de la (contra)reforma unirse a los misioneros. Esta fue la experiencia que hizo Teresa de Cepeda y Ahumada, nacida el 28 de marzo de 1515 en Ávila (y fallecida allí mismo el 4 de octubre de 1582), sus siete hermanos emprendieron viaje hacia el nuevo mundo. Teresa entró al monasterio de las carmelitas con 20 años e hizo sus votos en 1537 en el Monasterio de la Encarnación. La vida en el monasterio fue para ella otra puesta en marcha, un camino hacia el interior de "las moradas" y un proceso de emancipación a partir de la experiencia del empoderamiento y de la privación de poder en el encuentro con Dios en el interior del alma. La lectura de los textos espirituales como el "Tercer Abecedario Espiritual", de Francisco de Osuna, las "Confesiones" de Agustín y los textos de la Sagrada Escritura en su lengua materna, a los que ella tenía acceso en los años precedentes a las decisiones restrictivas del Concilio de Trento, la acompañaron en su camino. En 1559 aparece el Índex de los libros prohibidos del gran inquisidor Fernando Valdés, añadiéndose la "confiscación y quema de algunos libros espirituales y traducciones parciales de la Biblia en la lengua vernácula" (Delgado, 2005, p. 185), como también textos de Erasmo y sus discípulos. "No te aflijas pues te daré un libro vivo" (Delgado, 2005, p. 187), así apunta Teresa en su autobiografía "Libro de la Vida" la experiencia interna de un encuentro con Cristo que es expresión de la resistencia contra las fuerzas rígidas de la Inquisición y, al mismo tiempo, un testimonio de las experiencias de Dios que se profundizan en su camino espiritual. "Tiempos recios" (Delgado, 2005, p. 186) llamará Teresa a esos años en los que profundiza su camino espiritual, irrumpen sus experiencias místicas, visiones,

audiciones, éxtasis y crece su deseo de una reforma de la vida de la Orden en dirección a los orígenes del movimiento carmelitano (Schmitt, 2009, p. 168). En 1562 aparece el "Libro de la Vida", en 1562 es también el año de la fundación del primer monasterio reformado, San José, en Ávila; de manera incansable, Teresa estará de camino por España, fundando durante su vida –también con el apoyo de Juan de la Cruz– 18 monasterios para mujeres y 15 para varones –los llamados "carmelitas descalzos"– y con este espíritu se fundan, después de la muerte de Teresa, monasterios por Europa y en los "nuevos mundos".

Sus escritos –en 1566 aparece el "Camino de perfección", 1576 el "Libro de las fundaciones" y en 1577 su obra principal, las "Moradas del castillo interior"– un testimonio de su camino místico y del proceso de emancipación, de su "misión", un camino fascinante hacia una libertad interior y exterior, sin negar los combates internos y externos y el "mundo en llamas", según Teresa, en el que se abrieron, en el transcurso de la Conquista y "descubrimiento", nuevos espacios pero que, de cara a la violencia correspondiente con esto y al menosprecio de los derechos de las culturas extranjeras, pueblos y religiones, se perdió el "alma" del ser humano. En tiempo en los que se abren nuevos espacios-mundos, con la imagen del "castillo interior", Teresa abre los espacios del alma, hace entrar al alma en habitaciones y moradas para encontrarse a sí misma mientras descubre allí a Dios, en cuya naturaleza el amor la ha "retratado" (Poesías/Gedichte, 2003, p. 1334)[6]. Sólo si ella está muy cerca de Dios puede el alma estar muy cerca de sí misma: conocimiento de sí mismo y conocimiento de Dios son dos caras de una misma moneda donde el estar-cerca-de-Dios no suprime el anhelo y donde el alma se anda por las habitaciones buscando al Dios lejano y cercano. Con esto Teresa abre el camino de la reforma del catolicismo en una España marcada por la Contrarreforma, camino que, partiendo de España, influirá en los nuevos caminos espirituales de la Francia del Siglo XVII –desde Francisco de Sales, Henri de Bérulle pasando por Marguérite d'Alacoque hasta Blaise Pascal y Jean Racine– (Bremond, 1962), y pone los fundamentos de una nueva forma de "teología mística" como ella misma escribe: referida a la experiencia y orientada biográficamente, una forma de teología que la teología católica y la Iglesia redescubrirán recién siglos más tarde, en los nuevos puntos de partida del Siglo

[6] Cf. Poesías/Gedichte, 2003: 1334f: Dios habla: "*Alma, buscarte has en Mí, / y a Mí buscarme has en ti./* De tal suerte pudo amor,/ alma, en mí te retratar, /que ningún sabio pintor / supiera con tal primor / tal imagen estampar. / Fuiste por amor criada / hermosa, bella, y así / en mis entrañas pintada, / si te perdieres, mi amada, */Alma, buscarte has en Mí*."

XX, sobre todo en tiempos en los que las mujeres se abren camino en la teología y comienza la investigación teológica de las mujeres para dar una voz a las mujeres en la historia de la fe cristiana.

Las "Moradas del castillo interior" son la expresión fascinante de una forma moderna de mística, dan testimonio de un camino para hacerse sujeto y son testimonio también de la emancipación, de un "empoderamiento" que se apoya en la "privación de poder" que crece en las profundidades del encuentro con Dios. Sus escritos muestran un acceso a la fe que ocurre desde las dinámicas de la búsqueda de Dios, la lejanía de Dios y la unión con Dios, como también desde las prácticas de la fe con otros en su camino. El camino místico que ella vive, que describe y que recomienda encarecidamente a sus hermanas, es "misión", es decir, verse como enviada desde la experiencia de aquel "sin el cual" ella no puede ser y que conduce una y otra vez a nuevos caminos por medio de habitaciones y jardines del "castillo interior". Este proceso de autoconocimiento es el cumplimiento más elevado de la "vita contemplativa", incluida en la praxis de la oración, la liturgia de las horas, la misa y la meditación, que le han dado a su vida como carmelita una estructura que pone en práctica en una vida en extremo activa y en su intervención a favor de la reforma de la Orden del Carmelo como también en las nuevas fundaciones de monasterios masculinos y femeninos en la España de la segunda mitad del Siglo XVI. De esta manera, Teresa ha ejercido también otra forma de "poder" que, para la historiadora Mary Beard, priva de poder a la configuración patriarcal del poder: poder como "algo colegiado" y que modifica estructuras, "poder como un atributo, una adjudicación o un verbo ('empoderar')", "no como una posesión" (Beard, 2018, p. 86). "Lo que tengo en mente", sostiene Beard (2018), "es la capacidad de ser efectivo, de conseguir algo, de transformar algo en el mundo y también el derecho a ser tomadas en serio a las mujeres tanto a nivel colectivo como también a nivel individual" (Beard, 2018, p. 86).Teresa fue canonizada en 1622 y en 1970 recibió el título de "doctora de la Iglesia", por lo que se trata de tomarla en serio. Así pues, se abre también un nuevo horizonte para la misionología: cimentar la misión en las profundidades de las dinámicas de la fe, poner en relación mutua la mística y la misión, tal como se lo puede descubrir precisamente también en las primeras misioneras europeas que se pusieron en marcha hacia los "nuevos mundos".

c. María de la Encarnación: Caminos "hacia afuera"

La primera europea en partir de misión fue, no en vano, una ursulina: Ángela Merici (1470/75?-1540) fundó la "Compagnia di Santa Orsola" el día de la fiesta de santa Catalina de Alejandría el 25 de noviembre de 1535, en Brescia y les dio una nueva regla a las mujeres que vivían en el mundo (es decir fuera de un convento) y que querían llevar una vida religiosa. En esto se le dio una importancia especial a la autonomía y a la responsabilidad propia que tienen las hermanas en relación a una "escucha a la inspiración del Espíritu Santo", las tareas "pastorales" de las hermanas estaban al servicio de la formación de mujeres y niñas (Conrad, 1992, pp. 20-35). "Con la 'Compagnia di Santa Orsola' se logró una forma (espiritual) de vida que pudo abrirle a las mujeres nuevas posibilidades. Para Angela Merici fue fundamental una distancia crítica de cara a cualquier autoridad (terrenal) y la defensa de una amplia autonomía. La pretensión relacionada con esto no era de ningún modo evidente para las mujeres y tampoco pudo mantenerse en su radicalidad por las futuras ursulinas", así lo afirma la historiadora Anne Conrad en su investigación sobre las ursulinas y jesuitinas dentro del movimiento católico de reforma de la modernidad temprana (Conrad, 1992, p. 19). Durante el Siglo XVI y XVII, surgieron numerosas comunidades de ursulinas en Italia, Francia y Europa central; con las decisiones sobre la clausura fijadas en el Concilio de Trento a la actividad apostólica de las mujeres en el mundo, tal como Ángela Merici lo había previsto, se les puso un cerrojo que precisamente las comunidades ursulinas francesas, apoyadas por los jesuitas que las acompañaban, intentaban esquivar. La clausura –y con ello el enfrentamiento con la privación de poder impuesta– se convirtió "en el tema más controvertido en la historia de las ursulinas" (Keller-Lapp, McKenzie, 2010, pp. 19-51). La reconfiguración como una orden monástica no pudo ser evitada, pero en las comunidades francesas relacionadas con los jesuitas –como las comunidades ursulinas en Bordeaux y Tours– la orden permaneció relativamente abierta (Conrad, 1992, p. 62)[7]. Un deseo fundamental fue –en correspondencia con las intenciones del movimiento de mujeres de los siglos XVI y XVII– la educación y formación de las niñas: alfabetización, pero también la instrucción del catecismo y de la moral cristiana. Justamente por medio del contacto con los jesuitas, las ursulinas supieron de las salidas misioneras, la lectura de

[7] Las constituciones de cada una de las comunidades presentan una "coincidencia parcialmente textual con las constituciones de la Compañía de Jesús" (Conrad, 1992, p. 62).

manuales sobre misión y las semblanzas biográficas durante la misión de jesuitas activos –sobre todo Francisco Javier– marcaron la vida espiritual de las ursulinas. En Alemania, el espíritu misionero se expandió gracias al "Libro dorado de las virtudes" de Friedrich Spee, escrito para las "vírgenes piadosas" de Colonia, libro que contenía un capítulo sobre las misiones en ultramar. Spee pregunta aquí a las lectoras: "¿no tendríais ganas y deseos de viajar a la más lejana India de este mundo y llevar allí el bautismo a los pueblos paganos y convertir a la fe cristiana a miles y miles?" (Conrad, 1992, p. 227). En Francia, las "Relations des Jésuites" ("Los informes de los jesuitas") de 1634 y 1635, que se leían en los conventos de las ursulinas, despiertan el deseo de muchas mujeres de incluso ponerse también en marcha hacia la misión (Conrad, 1992, p. 227).

En este deseo se anuncia un anhelo de emancipación, de superar la privación de poder que significaron las definiciones sobre la clausura y de trabajar al servicio de la evangelización, como los jesuitas. Françoise de Bermond, una de las primeras ursulinas francesas, expresa el deseo de querer fundar una casa de ursulinas en la región del Congo (Conrad, 1992, p. 226). Pero la primera que en realidad partió fue Marie Guyart o María de la Encarnación (1599-1672), según su nombre de profesa. Después de la muerte de su esposo, entró en 1631 a las ursulinas de Tours; su hijo, educado por los benedictinos, se convertirá en su primer biógrafo luego de su muerte y editará sus escritos y cartas. Estimulada por las "Relations des Jésuites" sobre la misión en Nueva Francia, principalmente en Quebec, partirá en 1639 acompañada de otras tres ursulinas de Dieppe, Tours y Bordeaux, y también por Madame de la Peltie, que la apoya financieramente, junto con su asistente Charlotte Barré. Es superiora de un convento en crecimiento y trabaja activamente en la educación de las niñas, de las hijas de los residentes franceses, pero también de las niñas indígenas. María de la Encarnación pertenece a las escritoras espirituales de la "Ecole française de spiritualité" ("Escuela francesa de espiritualidad") y desde sus textos se ve con claridad que su partida a la misión se fundamenta en una experiencia mística profunda (Marie Guyard de l´Incarnation, 2000). Años antes a su partida a la "Nouvelle-France", se comprendía a sí misma como "femme jésuite" ("mujer jesuita") (Keller-Lapp et al., 2010, p. 25). En 1633 tuvo una visión que interpretará larga y exhaustivamente con su acompañante espiritual; ella se ve como guía de una misión de religiosas en un país lejano y desconocido para ella; allí imaginaba "une place grande et spacieuse" ("un lugar grande y espacioso"), donde era acompañada por una mujer desconocida para ella y recibida en el extranjero por San José, patrono de Nueva Francia

(Keller-Lapp et al., 2010, p. 26)[8]. María de la Encarnación recibió el apoyo del provincial de los jesuitas en Nueva Francia, Paul Le Jeune (1591-1664) que veía la necesidad de la presencia de hermanas en la misión para educar a las hijas de los residentes franceses y mujeres indígenas. Con la lectura de las "Relations des Jésuites" y del "Abrégé de la Vie admirable de St. François Xavier de la Compagnie de Jésus" (1622, "Compendio de la admirable vida de San Francisco Javier de la Compañía de Jesús"), María de la Encarnación preparó su ida a Quebec.

La profunda dimensión mística de su partida se hará especialmente clara en una carta a Dom Raymond de S. Bernard del 3 de mayo de 1635 en la que ella se describe a sí misma ya como misionera cuatro años antes de la partida concreta a Quebec:

> Por tanto, a la edad de treinta y cuatro a treinta y cinco años, entré en el estado que me había sido mostrado y del que estaba como a la expectativa. Era una emanación del espíritu apostólico que no era otro que el Espíritu de Jesucristo, el cual se adueña de mi espíritu para el que no tenía más vida que en la suya… Este Espíritu me llevaba en espíritu a las Indias, al Japón… a partes de Canadá y a los hurones… Yo abrazaba a todas estas pobres almas… Mi cuerpo estaba en nuestro monasterio, pero mi espíritu que estaba atado al Espíritu de Jesús, no podía estar encerrado… Me paseaba en espíritu por todas estas grandes vastedades y lo acompañaban las obras del Evangelio a los que me sentía unida estrechamente. (Keller-Lapp et al., 2010, p. 30)[9]

María de la Encarnación murió en 1672 en la actual Canadá, sus cartas y otros textos fueron editados después de su muerte por su hijo y son un testimonio impresionante del trabajo misionero de las hermanas que ella caracterizaba como "mujeres fuertes" y "luchadoras espirituales" (Keller-Lapp et al., 2010, p. 39) y que fortalecen el apostolado activo de las mujeres. Un texto importante con amplia repercusión, que despertará muchos otros llamados misioneros, es su escrito sobre una de sus compañeras en la misión, la "Relation de Marie de Saint-Joseph" (1652), en el que ella describe a su hermana de congregación como una "ursulina ideal" que, en el espíritu de Francisco Javier, trabajaba al servicio del anuncio de la fe (Keller-Lapp et al., 2010, p. 41). Sus textos son un aporte

[8] Con referencia a un escrito de María de la Encarnación a su confesor Dom Raymond de Saint-Bernard, del 3 de mayo de 1635.
[9] Con cita de la carta de Marie de l´Incarnation à Dom Raymond de S. Bernard, 3 de mayo de 1635.

a la ulterior actividad misionera de las ursulinas, en 1681 se funda una misión en Martinica, en 1727 en Louisiana y en 1738 en India, aunque no durará mucho.

En 1656 se edita la colección de los jesuitas *La Gloire de Sainte Ursula* con un manual sobre la "Devotion à la glorieuse Saincte Ursule, la toute aymable mere des ursulines" ("Devoción a la gloriosa santa Úrsula, la toda amable madre de las ursulinas"), en la que se traza una línea directa desde Úrsula, pasando por Ángela Merici, a las ursulinas en Canadá, María de Saint-Joseph y María de la Encarnación. Las ursulinas se describen como "pastoras" (Keller-Lapp et al., 2010, p. 47) que "se dedican a su deber del mismo modo que los clérigos a su parroquia". De modo semejante a los jesuitas, trabajan en la evangelización y la conversión de las almas, así lo constata también, la en 1673, Madre de Pommereu en las *Chroniques de l´Orde des Ursulines* (Crónicas de la Orden de las Ursulinas). En la misión en los nuevos mundos llega a su culmen la misión medieval de santa Úrsula, hija de un rey británico que se opuso a su casamiento y quiso consagrarse a Dios; agrupa tras de sí a diez vírgenes con 1.000 criadas respectivamente, resisten al hostil rey de los Hunos, van a Colonia y mueren allí martirialmente. Después de su muerte los Hunos son expulsados y esta liberación de Colonia se le atribuye a santa Úrsula y a las 11.000 vírgenes, según la *Legenda aurea* (Keller-Lapp et al., 2010, p. 49). En la misión, las ursulinas experimentan un empoderamiento que repercute desde el extranjero hasta en su tierra natal, aunque esta emancipación en el Siglo XVIII será otra vez minada principalmente con el desmantelamiento de los jesuitas. La "Gloria de Santa Úrsula" y las "Crónicas" de la ursulina Madre de Pommereu, son dos escritos, según Heide Keller-Lapp y Caroline McKenzie (2010, p. 49), que "intentan sistematizar los esfuerzos a la vez de los jesuitas y de las ursulinas para la creación de un apostolado misionero en los dos mundos, tanto en el nuevo como en el antiguo".

Aunque en el siglo XVIII se llega a una clausura más rigurosa tanto por medio de la influencia estatal como por medio del control de los obispos, permanece íntegro el sentido que le dan una María de la Encarnación o María de San José. Para la teología de la misión, sus escritos permanecen aún inexplorados, se sumergen en la relación fundamental entre mística y misión, en los complejos procesos de empoderamiento y privación de poder y el traspasar las fronteras –de género y cultura– que surgieron de las profundidades del llamado misionero de esas mujeres[10].

[10] Heidi Keller-Lapp y Caroline McKenzie concluyen su estudio con una síntesis positiva, Devenir des jésuitesses, 51: "La misión de María de la Encarnación en la Nueva Francia amplia los límites de la identidad ursulina y, en el espacio ambiguo de la colonia, desafía las normas de *género* y hace de las religiosas

4. "NO SIN TI": LAS PRÁCTICAS DE FE DE LAS MUJERES Y LOS NUEVOS CAMINOS DE LA MISIONOLOGÍA

Sor Juana Inés de la Cruz, Teresa de Ávila y María de la Encarnación abren los ojos para nuevos caminos en la misionología: fundamentar la misión en lo profundo de la experiencia mística, de donde nacen las dinámicas misioneras que hacen surgir nuevas prácticas que liberan y empoderan. La historia de las prácticas de fe de las mujeres en la misión tiene que ser escrita todavía y estas son pistas teológicas que le dan a la misionología una importancia central en el corazón de la Iglesia, una Iglesia que se comprende, según su "naturaleza", como misionera, tal como se constata en el decreto sobre la misión *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II.

Esto constituirá entonces no sólo una misionología feminista, aunque en el ámbito de habla alemana sea un desiderátum (Eckholt, 2017), lo que impresiona teniendo en cuenta el hecho de que la mayoría de los católicos que trabajan en la misión son mujeres: como religiosas y como catequistas o mujeres activas desde otros ámbitos como el de Cáritas, el de la educación o el de la ciencia. A comienzos del 2016 se contaron por todo el mundo cerca de 900.000 religiosos y religiosas, más de tres cuartos de ellos son mujeres y la mayor parte vive en países del sur; en Alemania cerca del 60% de las religiosas menores a 65 años proceden de otros contextos internacionales (Kathpedia, Ordensleute). La misión –en toda su diversidad– está en manos de las mujeres. Si en cambio se lanza una mirada a los manuales y a la literatura básica sobre teología de la misión[11], carecen de referencia a la gran cantidad de mujeres activas en la misión; la múltiple actividad misionera de las mujeres no fue ni es correspondientemente valorada, ni ha sido elaborada de modo científico. Una excepción la constituye el trabajo doctoral de la misionera Sixta Kasbauer, de la congregación de las Siervas del Espíritu Santo, que lleva por título *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk* (La participación del mundo de las mujeres

enclaustradas unas mujeres jesuitas. Aunque su rol se encontraba disminuido con la supresión de los jesuitas y el declive del imperialismo francés del *ancien régimen*, el patrimonio dejado por las misioneras ursulinas francesas, renovado por la investigación sobre la Historia Atlántica, permanece". – El intercambio cultural de María de la Encarnación y sus hermanas de congregación con las mujeres indígenas no puede ser abordado aquí; este contacto está analizado en: Claire Gourdeau, Les délices de nos coeurs. Marie de l´Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672, Sillery/Québec 1994. – Un estudio posterior sobre la misión de las ursulinas en Norteamérica: Irene Mahoney, Lady Blackrobes. Missionaries in the Heart of Indian Country, Golden/Colorado 2006.

[11] La obra fundamental de P. Michael Sievernich SJ, "Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart" (Darmstadt, 2009) aborda el rol de las mujeres en la misión, pero no de una manera detallada ni desde una perspectiva de mujeres.

en la obra misionera) (Kasbauer, 1928), trabajo acompañado por el especialista en misionología de Münster, Joseph Schmidlin, y aparecido en 1928 en textos y manuales de misionología. Se trata de una obra fundamental que, en el contexto de habla alemana, es la única gran monografía que se enfoca en la tarea de las mujeres que trabajan en la misión; aunque está imbuido de un discurso teórico-misionológico preconciliar, la obra de Sixta Kasbauer es todavía hoy digna de ser leída desde el punto de vista de las teorías de género; una relectura y correspondiente "traducción" en el contexto misionológico y eclesial hoy podrían dar impulsos a una misionología sensible a la cuestión de género.

Una misionología tal como lo ha evidenciado la mirada de Sor Juana, Teresa de Ávila y María de la Encarnación, recibirá, si se visibilizan las múltiples prácticas de fe de las mujeres, una nueva dimensión: estará fundamentada místicamente, hará foco en la dinámica, la fragilidad y la creatividad de las dinámicas misioneras de fe y desarrollará una dimensión política: bosquejar la misión como proceso de empoderamiento y privación de poder, anclada en Él, "sin el cual" ni la vida ni la fe son posibles.

Traducción del texto del alemán al castellano:
Dr. Matías Omar Ruz, Córdoba/Argentina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Sor Juana Inés de la Cruz (1993). *Antología de Sor Juana Inés de la Cruz*. Selección e Introducción de María Luisa Pérez W. Editorial universitaria.

Beard, M. (2018). *Frauen & Macht. Ein Manifest. Aus dem Englischen von Ursula Blank-Sangmeister unter Mitarbeit von Janet Schüffel*. S. Fischer.

Bedford, N. (2004). Escuchar las voces de las Nepantleras. Consideraciones teológicas desde las vivencias de latinoamericanas y "latinas" en Estados Unidos. *Proyecto*, (45), 204-224.

Bedford, N. E. (2009). Gärtenanpflanzen, den Bäumen lauschen. Auf dem Weg zu einer feministisch-theologischen Subjektivität in der Migration. En Azcuy, Virginia R. / Eckholt, Margit (Eds.). *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektivenlateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft* (pp. 179-192). Lit Verlag.

Bremond, H. (1962). *Heiligkeit und Theologie. Vom Carmel zu Kardinal BérullesLehre (Vinzenz von Paul, Condren)*. Edith Stein.

Comisión Pontificia para América Latina (2018). Conclusiones y recomendaciones pastorales de la Asamblea plenaria. Ciudad del Vaticano. 6-9 marzo 2018: "La mujer, pilar en la edificación de la Iglesia y de la sociedad en América Latina". Recuperado de http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/reuniones_home/la-mujer--pilar-en-la-edificacion-de-la-iglesia-y-de-la-sociedad.html (acceso: 02.02.2019).

Conrad, A. (1992). *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der Katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*. Philipp von Zabern.

De Certeau, M. (1991*). L´Etranger oul´union dans la différence*. Nouvelle edition établie et présentée par Luce Giard. Desclée de Brouwer.

De Certeau, M. (2009). *Glaubens Schwachheit*. Kohlhammer Verlag. (edición francesa: La faiblesse de croire (1987). Texte établi et présenté par Luce Giard. Editions du Seuil).

De Certeau, M. (2010). *Mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert. Aus dem Französischen von Michael Lauble*. Suhrkamp Verlag.

Delgado, M. (2005). Richte deine Augen allein auf ihn. Mystik und Kirchenkritik bei Teresa von Ávila und Johannes vom Kreuz. En Enid./ Fuchs, Gotthard (Eds.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung.* Band 2: Frühe Neuzeit, unter Mitarbeit von David Neuhold (pp. 183-206). Kohlhammer Verlag.

Eckholt, M. (2012). Wie unter den Dornen die Rose… Esther, die das Menschengeschlecht vom Elend befreite (Sor Juana Inés de la Cruz). Zwischen-Räume der Begegnung von Ester und Maria in postkolonialer Perspektive. En Feder, Stephanie / Nutt, Aurica (Eds.). *Esters unbekannte Seiten. Theologische Perspektiven auf ein vergessenes biblisches Buch. Festschrift für Marie-Theres Wacker zum 60. Geburtstag*. Grünewald Verlag.

Eckholt, M. (2016). *Teresa von Avila und die "Die innere Burg": Ein Grundlagenwerk der mystischen Theologie neu gelesen*. Recuperado de http://www.feinschwarz.net/teresa-von-avila-und-die-die-innere-burg/ (publicado el 03 de diciembre de 2016).

Eckholt, M. (2017). ZwischenWeltenLeben – Missionarinnen als transkulturelle Akteurinnen. Impulse für eine feministische Missionswissenschaft aus systematisch-theologischer Perspektive. *ZMR*, *101*(2017), pp. 46-63.

Eckholt, M. (2019). «Glaubensschwachheit» (Michel de Certeau). Anmerkungen zur Glaubensanalyse und Ekklesiogenese in ökumenischer und interkultureller Perspektive. En Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Ed.), *Gott, anderswo? Theologie im Gesprächmit Michel de Certeau* (pp. 195-221). Grünewald Verlag.

Gonzalez, M. A. (2003). *Sor Juana. Beauty and Justice in the Americas*. Orbis Books.

Gourdeau, C. (1994). *Les délices de nos coeurs. Marie de l´Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes 1639-1672*. CÉLAT.

Jensen, A. (1999). *Thekla – die Apostelin. Ein apokrypher Text neu entdeckt*. Gütersloher Verlagshaus.

Kasbauer S.S P.S., Sixta (1928). *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk. Eine missionstheoretische Studie*. Münster.

Kathpedia (2019). *Ordensleute*. Recuperado el 8.2.2019 de http://www.kathpedia.com/index.php/Ordensleute.

Keller-Lapp, Heidi / McKenzie, Caroline (2010). Devenir des jésuitesses: les missionnaires ursulines du monde atlantique. *Historie et missions chrétiennes*, *16*(2010), 19-51. Recuperado de www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses1-2010-4-page-19.htm.

Lorenz, E. (2003). *Weg in die Weite. Die dreiLebender Teresa von Ávila*. Novalis Verlag.

Mahoney, I. (2006). *Lady Blackrobes. Missionaries in the Heart of Indian Country*. Fulcrum Publishing.

Marie Guyard de l´Incarnation – un destin transocéanique (Tours, 1599 - Québec, 1672) (2000). L'Harmattan.

Moebius, S. (2009). *Kultur*. Transcript Verlag.

Paz, O. (1991). *Sor Juana oder Die Fallstricke des Glaubens. Traducción del español de María Bamberg*. Suhrkamp Verlag.

Schmitt, V. E. (2009). Teresas Reformwerk "Refounding" des Karmel aus dem Geist des Ursprungs. *Geist und Leben*, *82/3*(2009), 167-180.

Sievernich, P. M. SJ (2009). *Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart*. WBG.

Smith, S. E. (2007). *Women in Mission. From the New Testament to Today*. Orbis Books.

Sor Juana Inés de la Cruz (1991). *Die Antwort an Schwester Philothea. Traducción del español de Hildegarda Heredia. Con un ensayo de Angelo Morino*.Verlag neue Kritik.

Wacker, M.-T. (2009). “Nomadische” Zugänge zur Hebräischen Bibel. Ein feministisch-exegetisches Gespräch mit RosiBraidotti. En Azcuy, Virginia R. / Eckholt, Margit (Eds.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft* (pp. 193- 206). Lit Verlag.

MÍSTICA Y POLÍTICA: UNA TENSIÓN CLAVE PARA LAS MINORÍAS CATÓLICAS ACTIVAS

(Comentario al escrito de Margit Eckholt)

Mariana Facciola
Facultad de Psicología y Psicopedagogía / UCA

En su conferencia, Margit Eckholt nos introduce en una clave fundamental para la vida de todos los cristianos, especialmente aquellos que han decidido vivir una vida en opción por Jesús y la causa del Evangelio. La autora vincula la mística y la política como componentes fundamentales de la misión del cristiano. Para ello se vale del testimonio de vida de tres grandes mujeres católicas, Teresa de Jesús, Juana Inés de la Cruz y María de la Encarnación, cuyas figuras analiza desde la categoría moderna de empoderamiento y desempoderamiento. Concluyendo que la misión es comprendida como un proceso de "desempoderamiento", fundamentado en la experiencia espiritual de la cercanía de Dios en la vida.

En el abordaje del tema, Margit Eckholt cruza dos lógicas, una sociopolítica, al aplicar los términos empoderamiento y privación de poder proyectada hacia una situación histórica, en el contexto poscolonial, y otra teológica, a la luz de la teología desde la que atraviesa la situación de las mujeres. Como sujetos de misión en la Iglesia, a la luz de la vida de Juana Inés, Margit *comparte su reflexión acerca de cómo la misión empodera una vida liberándola de la culpa y el pecado y privando de poder a aquello que se le oponga.*

En el apartado Misión y Mística, nos recuerda que la misión, como anuncio en gestos y palabras, se fundamenta en las profundidades de la fe, como experiencia del misterio que, según su lectura, empodera y arranca de la autorreferencialidad frustrante de la culpa, el pecado, la violencia y la falta de libertad. En síntesis, para Margit, la misión –en la pluralidad de sus prácticas– y con ella la misionología, se acercan al corazón de la teología. Para la teología de la misión, los escritos de Teresa de Jesús y Juana Inés, que permanecen aún inexplorados, se sumergen en la relación fundamental entre mística y misión, en los complejos procesos sociales y psicológicos de empoderamiento y privación de poder y traspasan las fronteras –de género y cultura– en las que surgieron. Tanto Juana Inés de la Cruz, como Teresa de Ávila y María de la Encarnación abren los ojos para nuevos caminos en la misionología: fundamentan la misión en lo profundo de la experiencia mística, de donde nacen las dinámicas misioneras que hacen surgir nuevas prácticas, que, según Margit, liberan

y empoderan. Para la autora, la historia de las prácticas de fe de las mujeres en la misión tiene que ser escrita todavía y estas pueden ser pistas teológicas que le dan a la misionología una importancia central en el corazón de la Iglesia, una Iglesia que se comprende, según su "naturaleza", como misionera, tal como se constata en el decreto sobre la misión "Ad Gentes" del Concilio Vaticano II.

En el apartado referido a Mística y política, Margit nos recuerda que una misionología, tal como lo han evidenciado las miradas de Sor Juana, Teresa de Ávila y María de la Encarnación, recibirá, si se visibilizan las múltiples prácticas de fe de las mujeres, una nueva dimensión: estará fundamentada místicamente, hará foco en la dinámica, la fragilidad y la creatividad de las dinámicas misioneras de fe y desarrollará una dimensión política: bosquejar la misión como proceso de empoderamiento y privación de poder, anclada en Él, "sin el cual" ni la vida ni la fe son posibles.

A partir de lo expuesto por la autora, quisiera comentar, desde la psicología social de Serge Moscovici (1996), las palabras de Margit en torno a sus claves para una Teología de la Misión que tenga en cuenta los aspectos por ella señalados. Mi objetivo es dialogar con alguna de las ideas planteadas, como núcleo de su exposición, Mística-Misión-Política, desde un marco interdisciplinar. En primer lugar, intentaré reflexionar, desde lo que he dado en llamar *"una tensión irreductible".* Y, en segundo lugar, intentaré presentar cómo esa dinámica entre empoderamiento psicológico y privación de poder ser, fundada en una experiencia identitaria, se constituye en *la fuerza/motor que la psicología social francesa denomina una "minoría activa".*

UNA TENSIÓN "IRREDUCTIBLE"

El planteo entre Mística-Misión y Misión-Política, en tanto acciones humanas, no puede entenderse desde la psicología social actual sino desde lo que Wertsch (1999) dio en llamar una *tensión irreductible,* es decir, a partir de la interacción en dos procesos que se necesitan mutuamente para generar un cambio, por lo que no está limitado inherentemente a uno de los polos antinómicos planteados.

En este comentario voy a circunscribirme a un nivel de empoderamiento, el psicológico. El empoderamiento psicológico (EP) es concebido, por algunos autores de psicología, como un proceso a través del cual los individuos adquieren control sobre sus propias vidas (Banda Castro y Morales Zamorano, 2015). Es un constructo sistémico que opera simultáneamente a nivel individual, comunitario y social (Silva y Martínez, 2004) y

está conformado por componentes de carácter intrapersonal, interpersonal y social que hacen a la identidad de cada sujeto.

El componente intrapersonal consiste en la autopercepción que las mujeres tenemos respecto a nuestra propia capacidad *cognitivas,* por ejemplo la comprensión sobre nuestra condición de subordinación así como también de reciprocidad; nuestra *capacidad psicológica* de sentir que las mujeres podemos poner en práctica a nivel personal y social diversos cambios; nuestra capacidad *política*, es decir, ser conscientes de las habilidades para organizar y movilizar cambios institucionales y sociales participando en instancias de influencia y toma de decisión. En su exposición, Eckholt, nos anima a dar un paso más, a la luz de la fe e ilustrada con biografías admirables, identifica, en el proceso de empoderamiento psicológico y sociopolítico, la capacidad *mística/espiritual* como clave identitaria que se constituye en *fuente* de dignidad e igualdad y *motor* del cambio. Tal es el caso de Teresa de Ávila, que en su "camino hacia adentro" encuentra en la morada central de su castillo interior: "*Dentro de esta alma hay morada para Dios*" (Teresa de Jesús, 1984), lo que Zubiri denominaría como hacer experiencia de Dios, en tanto probación física de la realidad de Dios. El empoderamiento, para Margit, implica *"ser alcanzados por Dios, una experiencia de amor, que da nueva vida y que, paradójicamente, empodera en el desapoderamiento".*

Esa paradoja planteada entre empoderamentiento-desapoderamiento pone de manifiesto el segundo nivel de tensión irreductible entre la vivencia interna y el compromiso con los otros.

En lo interpersonal, como segundo componente, la conciencia de privación es entendida como la privación del acceso, uso y control de recursos o decisiones, tanto personales como sociales, porque están ordenados en función de la experiencia de Dios que las centra y unifica (Correa Schnake, 2004). Esa experiencia identitaria del *"no sin Ti"* es una experiencia intra e interpersonal, del ser llevados a los otros al mismo tiempo que se es "arrancado de la propia autorreferencialidad frustrantes". Es en este nivel donde opera el discernimiento, es decir, la capacidad psicológica de regular las propias decisiones a la luz de ciertos principios. La conciencia de esta tensión fortalece psicológicamente a quien lo vive, reconociendo simultáneamente la profundidad de la experiencia de *centramiento y compromiso*. Esa experiencia de *tensión irreductible* puede desgarrar interiormente a los sujetos que lo viven, al mismo tiempo que los confirma psicológicamente expresándose en un *nuevo modo de*

proceder[1] *y estar en la propia vida y con los demás* tanto en la iglesia como en la sociedad. Es la experiencia de ser hombres y mujeres "incómodos" que fundamentan su hacer en su experiencia teologal.

LA MINORÍA ACTIVA

En segundo lugar, quisiera referirme a como esa tensión puede ser vivida de manera comunitaria. Durante estas jornadas hemos escuchado experiencias de comunidades de mujeres que, en el transcurso de la historia y en medio de situaciones sociopolíticas complejas, optaron por un modo de ser y estar en la sociedad. Quisiera referirme a esa multitud de pequeñas comunidades que iluminan el mapa geográfico de las congregaciones religiosas femeninas. Mi intención es aportar elementos desde lo que se da en llamar la Psicología de las Minorías Activas de Moscovici.

Durante muchos años, en psicología se consideraron muy importantes los procesos de la Psicología de la mayoría (o de masas, según Freud). Esta psicología entendía el fenómeno de la influencia desde el punto de vista funcionalista, como funcional a un sistema. Es decir, la influencia estaba desigualmente repartida, *dependía del cargo* y se ejercía de *modo unilateral,* afirma Moscovici, en muchos casos asociados a la autoridad (poder), generando *relaciones de dependencia* que determinaban la dirección y la importancia de la *influencia ejercida como control* en un grupo. Podemos recordar los diversos modelos institucionales en los que nos movemos y cómo este modelo sigue vigente.

Ese modelo catalogó a un gran número de individuos *como desviantes*, en tanto se desvían de la norma establecida. Ejemplo de ello son las biografías de las religiosas mencionadas por Ekholt en esta mesa, recordemos que Juana Inés fue considerada *loca y bruja* y Teresa fue encerrada en Toledo debido a que su reforma era de dudosa procedencia. También recuerda Padvalkis (2012) la tensión con la que Teresa de Jesús vivió su vocación-misión, expresada en la frase final de vida "*Soy hija de la Iglesia*", expresión que visibiliza la cornisa por la que transitaba su vida entre la comunión con Dios, plasmada en el escrito "Castillo Interior" –que Michel de Certeau denomina *práctica de resistencia e institución de*

[1] "Los textos místicos remiten a una situación general de pérdida, verdades que se escapan, instituciones que se quiebran, autoridades que se opacan, pero, sobre todo, se refieren a la manera de vivir la situación: establecen un estilo que se articulan en prácticas que definen un modus loquendi y/o modus agendi, y así, se funda un campo donde se despliegan procedimientos específicos: un espacio y unos dispositivos". En Padvalskis, C. (2012). *Una lectura psicoanalítica de la Meditación de los Cantares de Teresa de Jesús*, p. 86. Córdoba: EDUCC.

un decir por el cual se convierte en el sujeto de la Palabra–, y la eventual excomunión eclesial por parte de la "Santa" Inquisición".

A mediados del Siglo XX, esas categorías desviantes empezaron a ser estudiadas y se elaboró una teoría explicativa acerca de cómo esas minorías podían llegar a generar cambio social. En un primer momento, esos grupos minoritarios, que eran definidos y se definían a sí mismos, en términos negativos y desviantes frente al código social dominante, basado en la conformidad, posteriormente, se fueron convirtiendo en grupos de estudio y se fueron identificando sus normas y tipo de relaciones. Estas realidades se convirtieron en objeto de estudio de la Psicología social de Serge Moscovici (1996), para quien las minorías tienen un rol en los procesos de cambio social. Para el autor, los grupos minoritarios con influencia, pero sin poder son activos y capaces de proyectar un cambio social como meta del grupo.

El principal factor de éxito de esos grupos minoritarios y activos nos recuerda Moscovici, es el estilo de comportamiento, el más importante es la consistencia interna, que se interpreta como señal de certeza, afirmación de voluntad al atenerse inquebrantablemente a un punto de vista asumido y como compromiso por una opción coherente e inflexible. Este estilo tiene implicancias en el modo de influir socialmente, que en el marco de estas jornadas se podría llamar *Testimonio*s.

En estas Jornadas hemos escuchado y visto diversos análisis estadísticos y me pregunto si realmente esos análisis, basados en criterios cuantitativos, son suficientes, o si no será necesario replantear las teorías que están por detrás de los procesos de institucionalización que terminan por convencernos de que la fuerza de la cantidad y la juventud son el fundamento de la Iglesia, cuando, como es sabido, el origen del cristianismo, como el de casi todos los carismas en la iglesia, se debió a un grupo pequeño de seguidores, hoy podríamos llamarlo una "minoría activa", que influyó en la sociedad de su época por la radicalidad de su vida, independientemente de la edad y cantidad de sus integrantes.

Durante estas jornadas, hemos sido testigos de pequeños grupos de mujeres, religiosas, que se animaron y se animan a seguir a Jesús, siendo minorías absolutas, pero que no por ello son pasivas, sino que con su modo de ser y hacer influyen de manera activa en sus comunidades y en la sociedad. Son pequeños grupos de mujeres dispersas en la geografía del país que van generando pequeños cambios, viviendo en tensión su fe con la responsabilidad social asumida con su comunidad. Sus prácticas de misión se fundamentan en la experiencia viva de su fe, anclada en Él o como nos dijera Margit: "no sin Él" que las

anima y las impulsa a la construcción de un cambio social basado en los valores del Evangelio y en la opción por los pobres, fieles a sus carismas fundacionales.

En síntesis, hemos intentado, desde una perspectiva psicosocial, comentar los aportes de la Dra. Eckholt, sosteniendo que la misión evangelizadora de la Iglesia no puede entenderse sino desde la vinculación la mística y la política, y que esta tensión solo puede ser vivida al interior de grupos que, buscan generar el cambio social desde sus convicciones espirituales y experiencias místicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Banda Castro, A y Morales Zamorano, M (2015). Empoderamiento psicológicos: un modelo sistémico con componentes individuales y comunitarios. *Revista de Psicología*, 33(1), 1-20. Recuperado de http://www.scielo.org.pe/pdf/psico/v33n1/a01v33n1.pdf

Correa Schnake, F. (2004). Zubiri: La experiencia como vía de acceso del hombre a Dios. Una aproximación inicial a su trilogía religiosa. *Revista Teología y Vida*, *XLV*, 477-493.

Herrera, M. (1998). "Psicología y política: ¿psicología de la política o psicología política?", En Páez y Ayestaran (eds.), *Los desarrollos de la psicología social en España*. Fundación Infancia y Aprendizaje.

Moscovici, S. (1996). *Psicología de las minorías activas*. Morata.

Padvalskis, C. (2012). *Una lectura psicoanalítica de la Meditación de los Cantares de Teresa de Jesús.* EDUCC.

Silva, C y Martínez, M. L. (2004). Empoderamiento: Proceso, Nivel y Contexto. *Psykhe (Santiago)*, *13*(2), 29-39. DOI: https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22282004000200003

Teresa de Jesús (1984). *Obras Completas.* Séptima Morada, C.1, pp. 1006-1007. Editorial Monte Carmelo.

Wertsch, J. (1999). *La mente en acción*. Aique.

ACERCA DE LOS AUTORES

María Belén Aenlle es licenciada en Sociología por la Universidad del Salvador y magíster en Políticas Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Profesora en Sociología por la Universidad del Salvador, actualmente está realizando su doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña, asimismo, como docente en la Licenciatura en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Moreno. Correo electrónico: *baenlle@yahoo.com.ar*

Guilherme Ramalho Arduini é doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo e professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, campus Hortolândia, onde ministra aulas para Ensino Médio e Superior e coordena o curso de Mecânica Integrado ao Ensino Médio. Autor do livro *Em busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os projetos de organização operária (1928-1945)* (2015) e de diversos artigos, como "A Igreja Católica e suas instituições de Ensino Superior" (Revista *Pró-posições/SP*) e "Intelectuales y política. El Centro d. Vital: estudio de caso de un grupo de intelectuales católicos en Rio de Janeiro entre los años 1920 y 1940" (Revista *Observatorio latinoamericano/*Buenos Aires). Correo electrónico: *guilherme.arduini@gmail.com*

Virgina Azcuy es doctora en Teología por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. Profesora titular en la Cátedra de Eclesiología en la misma institución y Profesora Investigadora en el Centro Teológico Manuel Larraín por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile. Coordinadora general del Programa de Estudios Teologanda. Sus líneas de investigación son: Eclesiología, Teología de los signos de los tiempos, Teologías hechas por mujeres, Espiritualidad contemporánea. Publicaciones: *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*, editado con D. García y C. Schickendantz, Santiago 2017; *Espacios de Paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos*, editado con M. Eckholt y M. Mazzini, Buenos Aires, 2018. Correo electrónico: *raqazvi@gmail.com*

Carolina Bacher Martínez es doctora en Teología por la Universidad Católica Argentina, Especialista en Organizaciones Sociales por la Universidad de San Andrés y Educativas por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Actualmente, es profesora en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y en el Profesorado Don Bosco. Integra de grupos de investigación nacionales e internacionales; Forma parte del Comité Científico del Programa Teologanda y es Vicepresidenta de la Sociedad Argentina de Teología (período 1919-2022). Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "Aportes de la investigación-acción participativa a una teología de los signos de los tiempos en América Latina", *Theologica Xaveriana*/Colombia (2017); "¡Hay mujeres en las Facultades de Teología! Reflexión teológico-pastoral a partir de tres experiencias en América Latina"*, Proyecto* 63/63 (2013). Correo electrónico: *carobacher19@gmail.com*

Ana María Bidegain es doctora en Historia por la Universidad Católica de Lovaina. Actualmente es profesora titular en la Universidad Internacional de la Florida. El eje fundamental de su investigación es la historia del Catolicismo en América Latina, con una preocupación especial en la historia de las mujeres en la vida de la iglesia. Algunos de sus libros destacados son: *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del Catolicismo Latinoamericano* (2009) y tres volúmenes sobre *Vida Religiosa Femenina en América Latina y el Caribe: Memoria Histórica 1959-1999.* (2003). Correo electrónico: *bidegainam@gmail.com*

Agueda Bernardete Bittencourt possui doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas, pós-doutorado pela Ecole Normale Superieure de Fontenay-Saint Cloud e pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. Livre-docência pela Universidade de Campinas e professora conferencista na Universidad Pedagogica Nacional (Colômbia). Atua principalmente nos seguintes temas: Sistema Nacional de Educação, Educação e Política, Igreja Católica e Educação, Estado Nacional e Igreja Católica. Coordenou o Projeto Temático: Congregações Católicas, Educação e Estado Nacional no Brasil, financiado pela FAPESP (2012-2016). Participou da Rede Internacional de Investigadores sobre Educação, Cultura e Política na América Latina em cooperação com equipes da Argentina, Colômbia e México. Correo electrónico: *agueda.bittencourt@gmail.com*

Brenda Carranza Doutorado em Ciências Sociais; Professora Antropologia da Religião na Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP; Coordenadora do Laboratório de Antropologia da Religião –LAR/ UNICAMP; Pesquisadora Associada ao Programa Condiciones de vida y Religión, do Instituto de investigaciones en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Argentina; Vice-líder do Grupo de Pesquisa: Gênero, Religião e Política; Pesquisas em andamento: Discursos pontifícios e ideologia de gênero; evangélicos na política da América-Latina; Sionismo cristão; Publicações recentes: Erosão das democracias latino-americanas e ascensão dos cristão ao poder/Brasil, 2020; *Preferential option for spirit*/Oxford, 2020; Taumaturgos o burócratas: la sanación pentecostal y dilemas católicos/Guatemala, 2019; Fim de uma ordem: natureza, lei divina, feminismo/Brasil, 2019. Correo electrónico: *brenda_poveda@unicamp.br*

Soledad Catoggio es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires e Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones y Técnicas, con sede en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales. Desde 2005 se desempeña como docente de Historia Social Argentina y Latinoamericana en carreras de grado y posgrado en distintas universidades nacionales. Se ha dedicado al estudio de las relaciones entre catolicismo y dictaduras en América Latina. Es autora del libro *Los desaparecidos de la Iglesia, el clero contestatario frente a la dictadura* (Siglo XXI, 2016). Actualmente investiga las relaciones entre religión, activismos y derechos humanos. Ha publicado artículos en revistas nacionales y extranjeras. Desde 2016 integra el comité académico y es secretaria académica de la revista *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria.* Correo electrónico: *solecatoggio@hotmail.com*

María Florencia Contardo es profesora de Enseñanza Media y Superior en Historia por la Universidad de Buenos Aires, magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín y actualmente doctoranda en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigadora en Formación del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Sus líneas de trabajo son: Historia del catolicismo contemporáneo en América Latina e Historia comparada. Correo electrónico: *flor_contardo@hotmail.com*

Maria Aparecida Corrêa Custódio é doutora em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Professora Associada da Universidade Federal do Maranhão (Curso de Pedagogia e Programa de Pós-Graduação em Sociologia). Linhas de investigação: História da Educação e Etno-história; Instituições, construção e reprodução social das diferenças: educação, poder, sociabilidades, ações coletivas e representações sociais. Coordenadora do Grupo de Pesquisas sobre História das Instituições, Práticas Educativas e Sujeitos Históricos. Correo electrónico: *mapccustodio@gmail.com*

María Cecilia Crévola es licenciada en Ciencias de la Educación por la Universidad Católica Argentina y magíster en Educación por la Universidad de San Andrés. Actualmente está finalizando el doctorado en Sociología en la Universidad Católica Argentina. Su campo profesional se relaciona con la evaluación de instituciones educativas y el acompañamiento a directivos en procesos de cambio. Correo electrónico: *ccrevola@gmail.com*

Caroline Cubas possui doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. È professora do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina. Foi uma das vencedoras do Prêmio de Pesquisa Memórias Reveladas de 2015, promovido pelo Arquivo Nacional, do qual resultou a publicação do livro "Do hábito à resistência: freiras em tempos de ditadura militar no Brasil". Pesquisadora dos grupos de pesquisa Elogio da Escola, Ensino de História, memória e culturas e Memória e Identidade. Tem interesses voltados prioritariamente à Educação e à História das Religiões e Religiosidades no Tempo Presente. Correo electrónico: *caroljcubas@gmail.com*

Kathleen Cummings es Ph.D. en Historia de EE.UU., Universidad de Notre Dame. Desde el 2011 es profesora asociada en el Departamento de *American Studies*, de la Universidad de Notre Dame. Desde el 2012 es directora del *Center for the Study of American Catholicism* (Cushwa Center). Actualmente coordina la Conferencia sobre la historia de las religiosas y a menudo es comentarista en medios de comunicación sobre acontecimientos relacionados con la Iglesia. Sus áreas de enseñanza e investigación incluyen historia de las mujeres, inmigración y religión en Estados Unidos. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *New Women of the Old Faith: Gender and American Catholicism in the Progressive Era* (2009), *Catholics and the American Century: Recasting Narratives of U.S.*

History (2012), y *A Saint of our Own: How the Quest for a Holy Hero Helped Catholics become American* (2019). Correo electrónico: kcumming@nd.edu

Jesica De Sá Torres es licenciada en Psicología por la Universidad Católica Argentina, diplomada en Responsabilidad Social y Resiliencia por la Universidad de la Marina Mercante y magíster en Relaciones Internacionales, con especialización en Seguridad, Conflicto y Paz por la Universidad del Salvador. Ha realizado investigaciones sobre el bienestar psicológico en las congregaciones religiosas, la responsabilidad social en las congregaciones religiosas a través de sus apostolados y las congregaciones religiosas como actores de las relaciones internacionales. Curso de Posgrado en Psiconeuroinmunoendocrinologia (Gedyt Gastroenterología diagnóstica y terapéutica). Correo electrónico: lic.jesicadesatorres@gmail.com

Margit Eckholt es doctora y profesora de Teología dogmática con Teología fundamental en la Universidad de Osnabrück. Entre otros es responsable de la Universidad Osnabrück para los contactos con universidades latinomericanas, Presidenta del ICALA (Intercambio cultural alemán-latinoamericano), Vice-presidenta del IIMF (Instituto internacional para investigaciones en misionología), Vice-presidenta de la Sociedad Europea de Teología católica. Publicaciones relevantes para la temática del libro*: Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen*. Der Aufbruch des Konzils und die Zeichen der Zeit, Ostfildern (2012); *Frau aus dem Volk. Mit Maria Räume des Glaubens öffnen, Innsbruck* (2015). Margit Eckholt/Ulrike Link-Wieczorek/ Dorothea Sattler/Andrea Strübind (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern*. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg/Göttingen (2018). Correo electrónico: meckholt@uni-osnabrueck.de

Mariana Facciola es doctora en Psicopedagogía por la Universidad Católica Argentina. Es docente Protitular de grado en la carrera de Psicopedagogía de la Universidad Católica Argentina. Directora de grado y directora interina de doctorado en la Facultad de Psicología y Psicopedagogía (UCA). Integrante del Programa de Capacitación Docente de la Universidad y del Programa Condiciones de Vida y Religión, Facultad de Ciencias Sociales (UCA). Miembro del equipo de Investigación del PICTO/UCA: "Vida religiosa inserta en medios populares. Itinerarios, debates e incidencia desde el recorrido y la experiencia de congregaciones religiosas femeninas argentinas", a cargo de la Dra. Ana Lourdes Suárez, Facultad de Ciencias Sociales (UCA). Correo electrónico: mariana_facciola@uca.edu.ar

Lorena Fernández Fastuca es doctora en Educación por la Universidad de San Andrés. Actualmente, es becaria posdoctoral con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, UCA-CONICET. Es profesora de grado y posgrado en carreras de Educación y Psicopedagogía en la UCA. Autora de artículos sobre pedagogía universitaria. Publicó el libro *La pedagogía de la educación doctoral* (2018). Actualmente, miembro del equipo del Proyecto PICTO/UCA: "Vida religiosa inserta en medios populares. Itinerarios, debates e incidencia desde el recorrido y la experiencia de congregaciones religiosas femeninas argentinas", a cargo de la Dra. Ana Lourdes Suárez, Facultad de Ciencias Sociales (UCA). Correo electrónico: *lorena_fernandez@uca.edu.ar*

Cynthia Folquer es hermana dominica, doctora en Historia por la Universidad de Barcelona; Investigadora del Instituto de Investigaciones "Prof. Manuel García Soriano" de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y Directora de la Revista *Itinerantes, historia y religión*. Sus líneas de investigación prioritarias son la historia religiosa y del catolicismo en Argentina; la Orden Dominicana y las congregaciones religiosas femeninas. Entre sus últimas publicaciones se encuentran, *Las comunidades religiosas en Tucumán* (2017); *Una Universidad "tomista" para el noroeste argentino. Los tiempos fundacionales de la UNSTA. 1948-1970* (2015). Correo electrónico: *cfolquer@gmail.com*

Alicia Fraschina es doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Ha ejercido la docencia en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad del Salvador de la que es profesora emérita. Participa como investigadora en el Grupo RELIGIO del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnica y en la Red de historiadores de la Orden Dominicana en Argentina. Es autora de los libros *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial* (EUDEBA, 2010) y *La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús: biografía y legado* (Prohistoria ediciones 2015, 1ª. reimpresión 2017). Correo electrónico: *aliciafraschina@gmail.com*

María Pilar García Bossio es doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, profesora en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata y becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica Argentina. Se desempeña como auxiliar docente en la Universidad Torcuato Di Tella. Ha

publicado artículos y capítulos de libros en Argentina, Brasil y Chile. Investiga las relaciones entre Estado y religiones en niveles subnacionales de gobierno, con especial interés en la Provincia de Buenos Aires. Correo electrónico: *mapilargarciabossio@gmail.com*

Mary Kubli, RSCJ. Es Maestra Normal Nacional en Argentina y Maestra de Segundo Grado en Uruguay, también es profesora de Física y Química por el Instituto de Filosofía, Ciencias y Letras de Montevideo. Ejerció la docencia en Argentina, Uruguay, Chile y Uganda. Trabajó en traducción simultánea en inglés, francés e italiano en Roma. Realizó la reestructuración de los Archivos de la Provincia Italiana de la Sociedad del Sagrado Corazón. Actualmente es encargada del Archivo de la Provincia Argentina-Uruguay del Sagrado Corazón. Correo electrónico: *marykubli@outlook.com*

Véronique Lecaros es doctora en Teología por la Universidad de Estrasburgo y doctora en Historia del Arte por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Es magister en Filosofía por las Universidades de la Sorbona y de Stanford. Es profesora en el departamento de teología y en el seminario de doctorado en Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha dirigido varios proyectos de investigación y participado en otros. Su campo de *expertise* se centra en los fenómenos religiosos en el Perú, con un especial enfoque en la secularización, el pentecostalismo, la conversión religiosa y las comunidades de religiosas. También viene investigando el tema de los abusos clericales. Es autora de varios artículos y libros. Ha sido *Tinker Visiting Professor* en la Universidad de Stanford. Correo electrónico: *vgauthier@pucp.pe*

Susana Monreal es doctora en Historia por la Universidad Católica de Lovaina. Actualmente es profesora titular y coordinadora del Programa Historia y Religión de la Universidad Católica del Uruguay. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Uruguay e integra el grupo "Religión y política" del Proyecto "Iberconceptos" y el consejo editor de la "Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad/Redhisel". Sus líneas de investigación son: pensamiento liberal y pensamiento católico; anticlericalismo y antijesuitismo; Iglesia católica, inmigración y educación: congregaciones francesas e italianas. Su última publicación es: "Les dominicains de Toulouse à Montevideo: controverses dans une période charnière", en Olivier Chatelan (dir.), *Mission chrétienne ou engagement tiers-mondiste? Des clercs entre Europe et Amérique latine dans la seconde moitié du XXe siècle*, (2020). Correo electrónico: *smonreal@ucu.edu.uy*

Juliana Neri Munhoz, doutoranda da Pontificia Universidade Catolica de São Paulo, venho fazendo pesquisas na area de gênero e religião. Recentemente publiquei um artigo na Revista *Caminhos* da PUC Goiás sobre psicologia e a Congregação das Irmãs Azuis. Correo electrónico: *nerimunhoz@hotmail.com*

María Eugenia Patiño López es doctora en Ciencias Antropológicas y profesora de tiempo completo en el Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Su principal línea de investigación son los estudios de la religión, las prácticas y creencias religiosas contemporáneas, en particular las temáticas referentes al catolicismo como la religiosidad popular, las asociaciones de laicos y las congregaciones de vida consagrada femenina, así como la metodología cualitativa. Correo electrónico: *eugeniapatino@hotmail.com*

Darío Pulfer es profesor en Historia y magíster en Educación. Actualmente es el Director del CEDIMPE-USAM (Centro de Documentación e investigación acerca del Peronismo) y Director Colección Ideas en la Educación argentina-Editorial UNIPE y UNSAM. Correo electrónico: *pulferdario@gmail.com*

Leila Quintar es Profesora en Historia egresada de la Universidad Nacional de Catamarca y Diplomada en Historia Regional de la República Argentina por la misma universidad. Recibió la distinción de la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina a egresados con mejor promedio (año 2017). Fue 1° escolta de la Bandera Argentina de la Facultad de Humanidades en 2016. Actualmente estudia la Licenciatura en Historia (UNCa) y se desempeña como docente en el Colegio Virgen Niña y en el Centro de Educación Superior FASTA. Correo electrónico: *lemaqu@yahoo.com.ar*

Silvina Daniela Roselli es doctora en Historia. Se desempeña como profesora asociada en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino e investigadora en el Instituto de Investigaciones Históricas "Prof. Manuel García Soriano", dependiente de esa misma institución. Docente del Seminario Mayor Arquidiocesano Nuestra Señora de la Merced y San José, de esta ciudad. Investiga temas vinculados con la historia de la Iglesia en Tucumán: el catolicismo social y la vida religiosa femenina, en particular, la trayectoria de las Franciscanas Misioneras de María en Argentina. Correo electrónico: *silvinaroselli@gmail.com*

Ana María Silvestrin es profesora y licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Luján. Se ha desempeñado en el ámbito de la docencia y en el área de la investigación ha efectuado estudios sobre las instituciones dedicadas a la caridad y a la beneficencia. Participó en procesos de Causas de Beatificación y Canonización como Perito Histórico, tanto en la organización y procesamiento de los archivos como en la investigación para la presentación en las fases diocesana y romana. Estudia la acción de las Congregaciones religiosas femeninas de vida apostólica, a partir del siglo XIX, la vida y epistolario de sus fundadores. Correo electrónico: *amsilvestrin@gmail.com*

Ana Lourdes Suárez es doctora en Sociología por la Universidad de California y en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Es profesora de grado y posgrado en la Universidad Católica Argentina. Es investigadora independiente de CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la UCA, donde dirige el Programa *Condiciones de vida y religión* y el Proyecto PICTO/UCA: "Vida religiosa inserta en medios populares. Itinerarios, debates e incidencia desde el recorrido y la experiencia de congregaciones religiosas femeninas argentinas". Autora de artículos publicados en revistas nacionales e internacionales. Sus libros recientes: *La comunidad Virgen de La Asunción. Signo de esperanza en el barrio Carlos Gardel* (2020); *Creer en las villas: devociones y prácticas religiosas en las villas de la Ciudad de Buenos Aires* (2015); *Las villas de la Ciudad de Buenos Aires. Territorios frágiles de inclusión social* (2014), en coautoría con Ann Mitchell y Eduardo Lépore. Correo electrónico: *analourdessuarez@gmail.com*

Clara María Temporelli es miembro de la Orden de la Compañía de María N.S. Es Profesora de Psicología, Instituto Juan XXIII; Bachiller en Teología, Facultad de Teología de Buenos Aires, Universidad Católica Argentina; Licenciada en Teología, Universidad Bíblica Latinoamericana; Diplomatura en Donna e Chiesa, por la Universidad Europea de Roma y Doctora en Teología Sistemática, Facultad de Teología de Cataluña. Se ha desempeñado como docente en el Instituto de Ciencias Sagradas Paulo VI, en la Universidad del Salvador, Facultad de Teología de los jesuitas en San Miguel. Actualmente ejerce como docente en el Instituto de Espiritualidad Santa María, en el Instituto Monseñor Raspanti, en la Universidad Católica de Córdoba, en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Correo electrónico: *claratemporelli@yahoo.es*

Diana Viñoles es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y en Historia y Civilizaciones por la École des Hautes Études en Sciences Sociales, es también licenciada en Teología Dogmática por la Facultades de Teología y Filosofía de San Miguel. Es docente-investigadora de Epistemología en la Universidad Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. Autora de *Cartas de Alice Domon. Una desaparecida de la dictadura argentina* (Ediciones Universidad Nacional de Tierra del Fuego UNTDF, 2017) y *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)* (Ed. Patria Grande, 2014). Miembro de Teologanda, Programa de Estudios, Investigaciones y Publicaciones. Correo electrónico: *dianavinoles@yahoo.com.ar*