

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 tradicionalistas¹, han confluído 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 ellas² 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 vinculadas 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 “mucho 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 relacionadas 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 encontrarse 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 más³, 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 superiores, 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 superiores 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 religioso⁴,

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 con 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). *Educação 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.