

**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 homilias 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 deuxième 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. Sobretudo 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 historia¹.

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 Schüssler 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 *expertise* 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 público general.

El trabajo se hizo bajo mucha presión y desconfianza por parte de las autoridades eclesíásticas 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 deuxième 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.