

**HABITUS, CORPORALIDAD, JERARQUÍAS Y PRÁCTICAS DE
FEMINIDAD ACTUALES EN LAS RELIGIOSAS
DE LA IGLESIA CATÓLICA EN COLOMBIA
El caso de las Hermanas de la Caridad de Montreal
y las del Ángel de la Guarda**

**GLORIA MERCEDES MESA ALMEIDA
CODIGO 489142**

**Trabajo de grado presentado para optar al título de:
MAESTRIA EN ESTUDIOS DE GENERO, AREA MUJER Y DESARROLLO**

**Dirigido por:
Marta Zambrano Escobar**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ESTUDIOS DE GÉNERO
Bogotá, 2010**

INDICE

INTRODUCCION	5
<u>Capítulo 1: Ayer y hoy de la vida religiosa</u>	28
Trayectoria histórica de la vida religiosa	28
Las mujeres en la iglesia católica	30
Castidad, cuerpo y virginidad en la opción religiosa femenina	34
De la opción individual a la vivencia colectiva	49
Ingreso y formación en los Institutos religiosos	44
Etapas de formación	45
El cuerpo religioso	49
Debates sobre la decisión por la vida religiosa	53
La renuncia al mundo	55
Representaciones contemporáneas sobre las monjas y las religiosas	56
<u>Capítulo 2: ¿El hábito no hace al monje?</u>	
El hábito: punto de partida en la identidad religiosa	62
Institucionalización del hábito religioso	62
Hábito, experiencia e identificación	64
Corporalidad y subjetividad religiosa	67
Dispositivos de control y reproducción de la vida religiosa	73
Socialización del discurso institucional	80
Prácticas cotidianas	87
La manera de ser religiosa	93
	94
<u>Capítulo 3: la heterosexualidad como régimen religioso</u>	
La relación en la oración	98
La sexualidad en la vida religiosa	99
Condición civil entre las religiosas	103
Representaciones de la familia nuclear	111
Relaciones y vínculos jerárquicos	115
La convivencia entre las hermanas	119
Las relaciones verticales	121
Autonomía y subordinación frente al clero	124
	125
<u>CONCLUSIONES</u>	
<u>BIBLIOGRAFIA</u>	133
	140

INTRODUCCIÓN

Esta investigación explora la construcción contemporánea de la identidad y la subjetividad de las religiosas de dos institutos católicos radicados en Colombia (las Hermanas de la Caridad de Montreal (SGM Soeurs Grises de Montreal) y las Hermanas del Ángel de la Guarda (HAG).) mediante el análisis de los hábitos, la corporalidad y prácticas de feminidad relacionadas con el proceso de ingreso a la vida religiosa y con la producción y reproducción de esta forma de vida.

Para abordar este estudio fue necesario tener en cuenta una larga tradición construida y fundada desde hace más de dos milenios sobre cimientos patriarcales cristianos que han apuntado a conformar un sistema universal, el cual ha tenido efectos profundos en la construcción de subjetividades masculinas y femeninas, bajo paradigmas y representaciones estereotipadas. Dichos paradigmas se construyen en el plano simbólico y tienen impacto sobre un sistema de prácticas que crean y se conjugan en lo material y lo espiritual y se reproducen mediante los procesos de socialización (Fernández, 2001).

Este estudio partió del análisis de la construcción del modelo o modelos de feminidad en las religiosas, pero durante la investigación se enfocó hacia el examen de la construcción de los componentes subjetivos de las religiosas como el estado civil, la vivencia de la sexualidad, el cuerpo religioso y los relacionamientos y prácticas cotidianas que se socializan en el ejercicio de la vida religiosa católica en congregaciones femeninas.

Las religiosas con quienes trabajé pertenecen a dos institutos religiosos internacionales, que tienen sede en Bogotá, los cuales hacen parte de las denominadas congregaciones modernas, es decir, representan la expresión de vida religiosa nacida a partir del siglo XVIII que se mantiene vigente. Son comunidades fundadas en el extranjero en los siglos XVIII (Canadá, Caridad

de Montreal) y XIX (Francia, Ángel de la Guarda) para dedicarse a cuidar a los pobres. Cabe mencionar que en la actualidad estas comunidades tienen labores reconocidas: la educación y/o caridad o la asistencia social. Específicamente, las hermanas de la Caridad de Montreal acogieron en su casa a los pobres y desamparados de la villa de Montreal y las hermanas del Ángel de la Guarda abrieron una escuela para niñas campesinas de la diócesis rural de Carcassone, sur de Francia. Posteriormente, estas comunidades se expandieron por el mundo en una labor misional. Llegaron a Colombia a partir de mediados del siglo XX (Ángel de la Guarda en 1958 y Caridad de Montreal en 1978) con el objetivo de vivir su carisma fundacional, es decir, comenzar obras y proyectos acordes con el objetivo por el cual nació cada congregación, ya sea la ayuda asistencial a los pobres o la educación de niñas, niños y/o jóvenes.

Cuando las dos congregaciones se establecieron en Colombia, las religiosas que las integraban tenían en promedio 55 años. La mayoría de sus miembros había comenzado a envejecer y ya en ese periodo había disminuido considerablemente el ingreso de jóvenes. Desde entonces, se han compuesto por una mayoría de adultas mayores, provenientes de países ricos, mientras las integrantes más jóvenes provienen de países del llamado Tercer Mundo.

Estas dos congregaciones tienen sedes en varios países y cuentan con pocos miembros (400 religiosas) en comparación con otras congregaciones como las Vicentinas y las Salesianas que actualmente cuentan con 2.000 o más religiosas alrededor del mundo. Según los datos actuales de la CRC (Conferencia de Religiosos de Colombia), en Colombia existen 225 institutos religiosos femeninos en los que viven 11.951 religiosas (incluyendo las de vida contemplativa). Muchos de estos institutos se dedican mayoritariamente a la educación (645 Institutos registrados), campo de mayor presencia de las religiosas, seguido por el servicio litúrgico (300 comunidades dedicadas en

catequesis y animación pastoral) y luego por la asistencia social (276 comunidades insertas en sectores populares).

Las congregaciones bajo estudio tienen la particularidad de ser “petites soeurs” y no “dames”, es decir, son religiosas que carecen de un status social reconocido dentro de la misma iglesia ya sea por su ausencia de poder o de bienes económicos o por tener obras sociales menos prestigiosas. La asignación “petites soeurs” está consignada en sus documentos congregacionales y hace referencia a su condición de servidoras de los pobres caracterizadas por la sencillez.

En Colombia, las Hermanas de la Caridad de Montreal tienen 3 sedes, dos dedicadas a la misión junto a los pobres (Bogotá y Cúcuta) y una casa de estudiantes y de acogida (Bogotá). Son diez religiosas de varias nacionalidades: tres canadienses (entre los 68 a 74 años), una estadounidense (77 años), una brasilera (51 años) y cinco colombianas (de 27 a 44 años). En Cúcuta viven tres y en Bogotá siete religiosas: cuatro en Nicolás de Federmán y tres en Ciudad Bolívar. Actualmente no tienen jóvenes en formación en las etapas iniciales.

Por su parte, las Hermanas del Ángel de la Guarda tienen 5 sedes, tres dedicadas a Institutos educativos (2 en Bogotá y 1 Cúcuta), una a la formación de junioras que provienen de países latinoamericanos (en Bogotá) y otra dedicada a la pastoral parroquial y social (en Bucaramanga). Son 27 hermanas de varias nacionalidades: doce españolas (entre los 67 y 80 años), dos venezolanas (de 24 a 30 años), una ecuatoriana (de 26 años) y doce colombianas (entre los 20 y 50 años). En el norte de Bogotá viven 12 religiosas: 6 en la casa de formación y 6 en la comunidad del colegio. Actualmente, también esta comunidad no tienen en Colombia jóvenes en formación en las etapas iniciales.

Antecedentes

Este trabajo parte de mi experiencia misionera durante cuatro años (1998-2002) en el nordeste del Brasil, en donde las religiosas se han orientado por la teología con perspectiva de género y sobre la condición de opresión que viven las mujeres. Allí, además mi condición de mujer católica se debatió entre lecturas y controversias a partir de artículos, libros y encuentros intercongregacionales en relación con las prácticas y construcción sociocultural de género en la Iglesia. También allí me di cuenta de que la vida religiosa colombiana desconoce la crítica de género, la cual continúa estando ausente en la formación; esta es más bien una perspectiva de análisis desconocida y tal vez una amenaza para muchas religiosas quienes en general han introyectado el paradigma de mujer sumisa y servicial ratificado por la religión católica, el cual no se atreven a cuestionar.

Así, la perspectiva crítica de género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales y un significativo primario de las relaciones de poder (Scott, 1986), no ha sido incluida en las reflexiones, estrategias y objetivos de la vida religiosa colombiana. Paradójicamente, las religiosas luchan y ayudan a otras mujeres a salir de situaciones de vulnerabilidad pero se resisten a la propuesta específica de la reivindicación de sus propios derechos, de su autonomía y de su auténtica participación ciudadana, ya que, como lo menciona el religioso Fabri (1999:38), “esta búsqueda no es reconocida como lucha propia de la mujer religiosa, de la hermana de la caridad”. Posiblemente las creencias y convicciones religiosas priman frente a la pregunta por la autonomía y sus roles como mujeres consagradas dentro de la iglesia católica colombiana.

Sin embargo, el asunto no es totalmente desconocido en las tareas y proyecciones eclesiales. Por ejemplo, el plan de acción 2004-2010 de la Conferencia de Religiosos de Colombia (CRC) incluye entre sus retos estimular el papel protagónico de la mujer consagrada en la Iglesia,

gestionar proyectos que contribuyan a la solución de problemas en cuanto a la promoción de la mujer y a la nueva presencia de la mujer en la iglesia. A pesar de ello, en el plan estratégico no menciona ni elabora programas o acciones concretas para encarar y superar estos retos.

Las hermanas de la Caridad de Montreal y del Ángel de la Guarda

En Colombia existe un gran número de congregaciones religiosas con expresiones, prácticas e idiosincrasias diferentes en la vivencia de la misma opción, debido en parte a que en los institutos religiosos se congregan mujeres de diferentes regiones y nacionalidades. Por tanto, cabe destacar que este estudio no concierne a la totalidad de las congregaciones sino a un segmento de esta población: específicamente a veinte religiosas de dos institutos religiosos similares.

En este sentido, los alcances de esta investigación son particulares en la medida en que conciernen a religiosas de dos congregaciones que a diferencia de otras sufrieron cambios institucionales después de la mitad del siglo XX. Tales cambios se manifestaron en el abandono del hábito, la vestición de indumentaria secular, la inserción en comunidades periféricas, la formación de pequeños grupos de religiosas en comunidades locales y el ejercicio de su profesión en instituciones ajenas a sus obras. Sin embargo, en otra dimensión la propuesta analítica del presente trabajo se puede generalizar al colectivo “vida religiosa” debido a que la formación subjetiva y la construcción identitaria de las religiosas responden principalmente a un factor histórico como es el seguimiento de Jesús tutelado por las jerarquías de la Iglesia Católica. Dicho seguimiento se ha gestado en prácticas y discursos religiosos similares que admiten algunas variaciones pero que están marcados por un soporte sólido y unificado para todas las congregaciones que componen esta Iglesia.

Las dos congregaciones bajo estudio son institutos de vida apostólica o vida activa, dedicadas a la actividad apostólica y misionera y a las múltiples obras de caridad. Las Hermanas de la Caridad de Montreal se consagraron inicialmente para cuidar a los pobres: acogen en su casa a ancianas, ancianos, huérfanas y huérfanos, enfermos e indigentes. Durante sus primeros cien años de fundación se desprendieron de esta comunidad cinco congregaciones independientes, las cuales respondieron a solicitudes de obispos de otras ciudades para que atendieran y se ocuparan de los pobres en sus diócesis. Las Hermanas concentraron el servicio a los pobres con trabajo en orfanatos, hospitales, centros de acogida para personas mayores, residencias para mujeres vulneradas, visitas a las familias, cuidado a domicilio a los enfermos y servicio pastoral y evangelizador.

En 1978 el obispo colombiano Alberto Giraldo solicitó religiosas a la congregación para apoyar a una naciente fundación: FANA (Fundación para la Adopción de la Niñez Abandonada). Con ese propósito llegaron el mismo año a Colombia tres religiosas estadounidenses; dos se desempeñaron como enfermeras y una como secretaria bilingüe. Más tarde, en 1988, dos canadienses fundaron una misión en Cúcuta, en un barrio periférico fronterizo con Venezuela. Allí se dedicaron a obras de caridad a favor de mujeres embarazadas, jóvenes y adultos mayores, mediante cursos de capacitación musical y entrega de mercados. Además abrieron una escuela primaria para niñas, niños y jóvenes desescolarizados y prestaron el servicio de lavaderos debido a la escasez de agua en este sector.

Actualmente, la congregación tiene sedes en Canadá, Brasil, Colombia y Estados Unidos. En Colombia hay 10 religiosas de cuatro nacionalidades, quienes se dedican a obras de caridad: trabajan en la pastoral social de las parroquias mediante el ropero comunitario y la distribución de mercados y ayudas a los pobres como remedios y gastos de educación. Otras se dedican a la formación de asociadas y asociados que proveen ayudas a los pobres con visitas a domicilio, atención médica a personas mayores.

Además, algunas religiosas jóvenes realizan estudios superiores y dedican parte de su tiempo a la catequesis y en la formación de grupos juveniles. Según las Constituciones de la congregación la espiritualidad que la anima está enfocada a cuidar y defender a los pobres, mediante obras de caridad.

Por su parte, la comunidad de las Hermanas del Ángel de la Guarda se fundó en Francia en 1839, época en que la educación estaba en manos de la iglesia católica. Al constatar que numerosos pueblos campesinos estaban desprotegidos en la educación y en la comunicación, el sacerdote Luís A. Ormières solicitó religiosas al Padre Desayes (quien ayudó a fundar la congregación de las Hijas de la Sabiduría) para iniciar una obra orientada a la enseñanza de las niñas campesinas. Estas religiosas salieron de la congregación de las Hermanas de Saint Gildas, Hermanas de la Instrucción Cristiana a la cual pertenecía la religiosa San Pascual y quien asume el liderazgo de esta comunidad naciente. Cuatro religiosas emprendieron la asistencia caritativa de la enseñanza por toda Francia y hoy tienen sedes en países de Europa, África, Asia y América Latina.

Este Instituto llegó a Colombia en 1958, específicamente a Cúcuta cuando algunas religiosas españolas iniciaron un colegio de niñas. Luego por pedido del sacerdote García Herreros fueron invitadas a fundar en Bogotá. Mientras la obra de Cúcuta se iniciaba, un buen grupo de hermanas viajó a Bogotá. Hoy en Colombia hay 27 religiosas dedicadas por completo a la enseñanza formal en colegios, a excepción de una comunidad (4 religiosas) dedicada a la asistencia social a través del acompañamiento a comunidades de desplazados y en la asociación artesanal de madres cabezas de hogar.

Coordenadas sociales de las religiosas entrevistadas

Cuando las 20 religiosas bajo estudio ingresaron a estas dos congregaciones eran relativamente jóvenes: 17 tenían entre los 16 y 21

años, pero habían terminado estudios de educación secundaria y las otras tres ingresaron entre los 22 y 34 años, pero no habían terminado su proceso de educación básica. Llama la atención que frente a los ingresos a las dos congregaciones se dio una ruptura generacional entre los años 1950 y 1960, decenio caracterizado por el no ingreso de religiosas en Canadá ni España, pues los conventos empezaron a sufrir una crisis de vocaciones. Desde fuera de los conventos surgió un crecimiento de dos grandes movimientos juveniles contraculturales: uno alrededor de la música y otro político, que tuvo origen en las universidades, con orientación izquierdista, antiimperialista y anticolonialista. Como esta década tuvo bastante agitación cultural y social, se puede concluir que repercutió en las opciones de los jóvenes con creencias religiosas tradicionales.

Así, hoy la mitad de las religiosas se encuentran en edades entre los 21 y los 50 años y la otra mitad entre 67 y 80 años de edad. Esto genera una diferencia generacional significativa marcada por la formación educativa, ideológica y cultural. Muchas veces esta diferencia generacional es motivo de desencuentros y controversias en las comunidades.

Las religiosas bajo estudio provienen de clase media y media baja, tanto de zonas rurales (9 religiosas) como de urbanas (11 religiosas). En cuanto a la nacionalidad, las colombianas representan el mayor grupo (7 religiosas), las españolas en segundo lugar con 6 religiosas, luego las canadienses con 3 religiosas y finalmente las otras nacionalidades con una de cada país: Brasil, Ecuador, Venezuela; de modo que la diversidad posibilita encuentros y desencuentros culturales, especialmente con relación al trabajo con los pobres.

Tanto las Hermanas del Ángel de la Guarda (HAG) como de las Hermanas de la Caridad de Montreal (SGM), han alcanzado estudios de pregrado. Las áreas de conocimiento de preferencia de las religiosas están relacionadas con la educación y el cuidado; profesiones entendidas tradicionalmente

como femeninas: las licenciaturas (matemáticas, español, teología, filosofía y básica primaria) y la enfermería. El mayor número (16) corresponde a las licenciaturas lo cual se explica por la misión que orienta las Hermanas del Ángel de la Guarda. Sólo una minoría realizó formación técnica en el área de la salud (4 religiosas) y maestrías en las áreas de ciencias humanas (3 religiosas).

Relaciones familiares y prácticas religiosas de las candidatas a la vida religiosa

Quince de las religiosas provienen de familias nucleares; en doce de ellas la paternidad fue ejercida proveedora y autoritariamente y la maternidad en función del cuidado de hijas e hijos y de la casa. En tres familias se hallaron padres proveedores con un papel conciliador para con su familia y la madre tuvo una actitud de mayor autonomía. En las cinco familias extensas, particularmente donde se presentó la ausencia del padre (dos casos), la abuela materna asumió la crianza. Cabe mencionar que el rol materno fue subordinado a las decisiones emitidas por los hombres quienes asumieron el poder en sus hogares.

En cuanto a la formación y previa influencia religiosa estuvieron en ambientes, situaciones o en contacto con experiencias y personas vinculadas activamente a la iglesia católica. Algunas conocieron, en su niñez o juventud, religiosas y sacerdotes que las animaron a conocer y elegir esta opción de vida. Otras religiosas mencionaron que el servicio pastoral en las parroquias las motivó a esta elección y solo una reconoció que el hecho de haber estudiado en un colegio religioso la llevó a optar por la vida religiosa. Llama la atención, sin embargo que no todas las familias de las religiosas entrevistadas eran católicas acérrimas: unas tenían su propia espiritualidad casera: manifestaban su fe con el rezo del rosario en familia y la

participación en los eventos tradicionales (semana santa y navidad); pero otras no contaron con prácticas religiosas en casa.

Un aspecto clave es que en donde la religión marcaba el ritmo de la vida familiar, en ese campo el padre se mostraba muy autoritario; así, en dos familias este obligaba a su esposa e hijos a orar el rosario (algunas veces de rodillas o de pie alrededor de él), a ir a misa cada domingo, a pedirle la bendición; no obstante y en concordancia con modelos de dominación masculina esto no lo eximía de practicar la violencia física (golpizas) y verbal (groserías) para con su esposa e hijos e hijas. Las agresiones llegaron a ser brutales que una religiosa llegó a comparar a su padre con la figura del diablo:

La relación con mi papá no fue buena. De los siete a los dieciséis años mi papá era para mí una culebra cascabel, yo le tenía mucho miedo. Yo hacía muchas cosas para evitar que mi papá me regañara. A mí nunca me pegó, él era un hombre que nos daba lo necesario, él nos traía regalitos, nos traía buena comida. De vez en cuando tomaba. Una vez, cuando nosotros estábamos jugando, él nos descubrió y nos gritó y yo del miedo que me dio, me desmayé. Cuando me desperté, mi mamá le decía: ¿cómo le pegaste? Mi papá le respondió: “yo no la he tocado Romelia” Yo creo que por eso, el nunca me pegó. La figura de un muñeco del diablo me recordaba a mi papá. Mi mamá me decía: usted no tiene por qué mirar así a su papá, papito Dios se pone bravo. Ese es su papá que papito Dios le regaló. Mi papá no dejó a mis hermanos vivir su infancia como los demás niños, los golpeaba mucho. Los castigaba terriblemente. Mi mamá fue una mujer que nunca nos dispuso contra papá. Ella nos decía: “vamos a rezar por su papá, vamos a pedirle a la Santísima Trinidad que lo ayude”. (Martha, SGM, religiosa de votos temporales, 43 años de edad, colombiana)

En esta narración sobre su infancia, la religiosa calificó estos episodios como algo fuerte en su vida. Además, su relato expresa la posición sumisa y permisiva de la madre quien se refugiaba en la religión frente a las actitudes violentas de su esposo, atribuyendo el comportamiento agresivo del padre a la voluntad divina al punto de aceptarlas como destino divino (el papá que

Dios les regaló) y esperar que con la oración (vamos a pedirle a la Santísima Trinidad que lo ayude) pueda cambiar su actitud violenta.

De otra parte, al analizar las razones de opción de las entrevistadas, llama la atención que a pesar de que la gran mayoría de las congregaciones religiosas tienen colegios femeninos, estos no parecen haber tenido gran influencia en la adopción por la vida religiosa. Ejemplo de ello lo vemos en las comunidades bajo estudio en donde sólo una religiosa afirmó haber escogido la vida religiosa por su paso en un colegio católico. En cambio las mujeres bajo encontraron motivación en otros espacios alternos: la familia, la parroquia, el barrio. De las entrevistadas, 14 estudiaron en colegios de religiosas y las otras 6 en colegios laicos.

Consideraciones metodológicas

Esta investigación tiene un corte etnográfico, en el sentido de que ha recurrido a observación directa y sistematizada de los sujetos bajo estudio. Precisamente este enfoque permitió el cambio de la perspectiva inicial que había propuesto en el proyecto de investigación. Allí privilegié la construcción del modelo o modelos de feminidad en las religiosas, pero el trabajo de campo me orientó hacia los dispositivos, hábitos y prácticas en las religiosas que producen y reproducen la identificación asignada por las normas preestablecidas por la congregación, la cual regula y controla las subjetividades de las religiosas (cf. Foucault, 1990). Ya que la etnografía se ha interesado por las voces, valores, creencias, perspectivas y motivaciones (cf. Hammersley y Atkinson, 1994), le otorgué mayor atención a las enunciaciones y acciones de las religiosas a quienes entrevisté y observé.

En esta línea he descrito e interpretado sus trayectorias de vida en el contexto eclesial, recurriendo a la narración y al análisis de la vida religiosa

para así entender las prácticas, creencias y discursos de las personas que hacen parte de las congregaciones bajo estudio.

El hecho de hacer parte del grupo de estudio me exigió mantener una perspectiva reflexiva del contexto social para no quedarme en mis criterios y elaboraciones personales. Reconozco que una de las ventajas de pertenecer al grupo de estudio no ocasionó alteraciones significativas durante la investigación y por el contrario, facilitó mayores oportunidades para la observación participante (Aguilar 1981, citado por Guber 2001: 38-39). Sin embargo, también admito que fue difícil tratar el problema de investigación con compañeras que han hecho de su opción de vida un paradigma asentado en convicciones de fe. Otro aspecto subjetivo con el que tuve que transitar fue la lealtad no sólo a la congregación a la que pertenezco sino también a la institucionalidad de la vida religiosa que demanda acatamiento y no critica a su larga tradición y fundamentación teológica. Al mismo tiempo, la afiliación a una institución académica que requiere conocimiento crítico y riguroso me permitió mantener un doble movimiento de entrar y salir del grupo de estudio para favorecer un análisis más matizado y crítico.

Por una parte, el hecho de ser religiosa de una de las comunidades bajo estudio (Montreal) me dio mayores posibilidades de entrar a cuestionar y debatir asuntos y criterios personales que abrieron nuevos discursos y posiciones frente a los hábitos y prácticas congregacionales. Pero en la otra comunidad (Ángel de la Guarda) mis intervenciones se limitaron a observaciones participantes y entrevistas personales, pues no sentí la confianza ni la apertura suficientes para comentar las contradicciones que encontré en cuanto a la organización interna y las prácticas de femineidad.

En conexión con ello, debo aclarar que tanto en la vida social como en la práctica de la etnografía el punto de vista los sujetos no es neutral, sino que está mediado por su posición en el espacio social, la subjetividad y en muchas ocasiones por la reflexividad tanto de la investigadora como de los

sujetos. Por tanto, aunque como investigadora provengo y vivo en el mismo mundo social de los sujetos de estudio, esto no significa ni garantiza que los sentidos que las demás religiosas le impriman a la experiencia sean los mismos que los míos. Así mismo, como sujeto de estudio de esta investigación me he visto obligada a desfamiliarizar lo familiar, para aprehender las estructuras conceptuales con las que las hermanas y yo actuamos y hacemos inteligibles nuestras conductas. Además, fue necesario articular en la elaboración teórica las distintas reflexividades que surgieron a partir de las palabras y prácticas que las religiosas expresaron en su cotidianidad. La confrontación de las distintas reflexividades surgidas en el trabajo de campo requirió pasar de un conocimiento preexistente a un conocimiento cognoscente por el arduo camino del des-conocimiento al reconocimiento (cf. Guber, 2001). Fue así como tuve que desnaturalizar “habitus” comunes y divergentes en la vivencia de la misma opción de vida, corporalidades y posturas espiritualizadas por la fe católica, jerarquías en la organización institucional y prácticas de feminidad fundamentadas en la tradición de la Iglesia.

Además, he tenido en cuenta dos aspectos claves propuestos por Elsy Bonilla y Penélope Rodríguez (1995) para comprender lo social como realidad objetiva: por un lado, están las instituciones, es decir, las pautas de comportamiento estandarizadas que son aprehendidas como guías de la conducta social y que permanentemente se reiteran en el transcurso de la vida cotidiana, y por otro, se encuentra el lenguaje como conducto de la vida social en el proceso de conocimiento. Así, en la vida religiosa se transmiten ciertas conductas a las nuevas miembros mediante la socialización. Lo normativo se presenta como una realidad dada, bastante análoga a la realidad del mundo natural. Al mismo tiempo, la internalización de los roles aprehendidos por las religiosas forman un componente básico para conocer lo socio-religioso y construir su subjetividad. Por su parte, el lenguaje representa en la vida religiosa un canal para la vida social por donde transita el conocimiento, los hábitos, las prácticas y funciones religiosas, al mismo

tiempo que juega un papel fundamental en la legitimación de la institución religiosa.

En pocas palabras, esta investigación se caracteriza porque fui al tiempo investigadora y uno de los sujetos de la investigación. Como ya he mencionado, el hecho de formar parte de una de las instituciones que investigué, supuso una labor de desfamiliarización frente a lógicas, discursos y prácticas incorporadas mediante un proceso de socialización fuerte. Esto exigió, tomar distancia crítica con lo que parecía obvio y transitar por la reflexividad propia de “los nativos”: las religiosas bajo estudio. Además, las implicaciones de este ejercicio de reflexividad demandaron un movimiento arduo para analizar, dentro de las comunidades religiosas, las tensiones y confrontaciones con respecto a los habitus, la corporalidad, las jerarquías y las prácticas de femineidad actuales en las religiosas en Colombia. Al mismo tiempo, me enfrenté a discursos y prácticas en las comunidades religiosas que eran hasta entonces adecuadas según mis criterios, pero que durante la investigación se fueron tornando problemáticas, conservadoras y reproductoras de una sociedad jerarquizada y machista.

Como ya lo he dicho antes, los instrumentos de registro de información fueron diario de campo, la entrevista en profundidad y la observación sistemática; recurrí también al análisis documental. Estos instrumentos los apliqué en las dos instituciones religiosas seleccionadas y el registro de la información lo consigné de forma detallada en el diario de campo.

El diario de campo fue un instrumento clave para el registro de las entrevistas y observaciones a lo largo de toda la investigación, pues gran parte de las observaciones se realizaron cotidianamente en las horas de las comidas, en los encuentros comunitarios, en las visitas y reuniones de la comunidad con personas ajenas a las congregaciones. De las observaciones surgieron aspectos clave para el desarrollo de la investigación; ayudaron a documentar las relaciones jerárquicas entre las religiosas (superiora y

hermanas), además de las controversias en cuanto a lo que debe ser y hacer una religiosa, especialmente si es joven, y las distintas concepciones que tienen las religiosas acerca de vivir su opción de vida como mujeres consagradas. Así, consigné los detalles, las ideas, inquietudes, opiniones propias y ajenas, con el fin de codificar y jerarquizar los datos reiterativos y afines al tema estudiado. Esto lo complementé con el análisis documental, el cual permitió ampliar la mirada y conocer mejor los fundamentos constitucionales de las dos congregaciones. De allí surgió el habitus como categoría ineludible para la investigación, debido a que el proceso de formación a la vida religiosa representa un sistema de disposiciones durables y transferibles de unas religiosas para con otras, lo cual genera estructuras de reproducción cultural y simbólica de las prácticas femeninas en las religiosas (cf. Bourdieu, 1999). Siguiendo a Bourdieu, propongo que la formación para la vida religiosa es una matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones que tienen las religiosas frente a los acontecimientos, a su identidad así como a su construcción subjetiva como mujeres religiosas. De esta manera, el habitus podrá entenderse como la incorporación de lo socio religioso en el cuerpo de las religiosas— interiorización de la exterioridad- al mismo tiempo que es una fuente generadora de prácticas en las que ellas reierten su acción sobre la realidad —exteriorización de la interioridad-. Así, la categoría habitus permitió redireccionar la investigación y el análisis hacia aspectos que construyen la identidad de un colectivo particular: cada congregación religiosa.

De manera paralela, la lectura y el análisis de textos eclesiales y congregacionales ofreció orientaciones sobre jerarquías, prácticas y representaciones sociales de las religiosas, las cuales guiaron las observaciones y entrevistas. Entre los textos que examiné de las Hermanas de la Caridad de Montreal fueron las Constituciones y Estados (1981) y el Manual de Formación (2007); de las hermanas del Ángel de la Guarda, las Constituciones y Directorio (1983) y el Plan General de formación (2006). Además recopilé encíclicas papales editadas en los últimos diez años, como

el *Documento conclusivo de Aparecida* (2007) de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano, *Vita Consecrata* (1986) y las encíclicas *Carta a las Mujeres* #11 y *Mulieris Dignitatem* #27 (2001) de Juan Pablo II. También revisé los artículos escritos por teólogas y teólogos latinoamericanos en las revistas *Vinculum* (Colombia), y artículos de la revista escrita por la Unión de Superioras y Superiores Generales UIRG (Italia).

En el proceso de observación, realizado en los meses de septiembre de 2007 a febrero de 2008, tuve en cuenta las relaciones entre las religiosas, las posiciones y lugares que ocupaban en encuentros comunitarios o en las comidas, el uso y la disposición para tomar la palabra, la forma de vestir, las expresiones corporales frecuentes en el actuar de las religiosas, en las oraciones y en las visitas de la superiora general, así como también en las entrevistas. Estas observaciones las realicé durante las visitas a cada una de las casas religiosas, las cuales son llamadas comunidades locales. Estas observaciones me dieron pistas sobre la jerarquía entre las hermanas a partir de sus funciones dentro de la comunidad. Este aspecto me llevó a observar diferencias generacionales y jerárquicas, en las cuales puse atención en los puntos de divergencia entre ellas acerca de sus concepciones de poder, de organización y de servicio a los pobres. Además, tuve en cuenta también el uso de la palabra hablada, los comentarios, las relaciones entre ellas, y con las demás personas, el vestuario, la presentación personal, el lenguaje no verbal relativo al manejo gestual, el manejo de las distancias y los espacios, y lo relativo al manejo de los tiempos. Estas observaciones revelaron que la construcción de la corporalidad, identidad y prácticas religiosas se encuentra suscrita en creencias inherentes al espacio socio religioso, es decir, las congregaciones fundamentan la formación de las religiosas en lo que consideran como mandato divino, lo cual hace que las normas y costumbres se tornen inalterables e incuestionables.

Para las entrevistas seleccioné 20 religiosas que han residido en Bogotá en los últimos diez años. Para la selección diseñé una muestra intencional no probabilística, es decir, una muestra que aunque no conoce el universo tiene la conformación del grupo de estudio con base en características que representan la diversidad de los actores, la cual respondió a los diferentes procesos de formación a la vida religiosa. De cierto modo, representa la jerarquía religiosa y el abanico de las instancias formativas en que se encuentran las religiosas. En este sentido, la selección comprendió a tres formandas (junioras), una vocación tardía, cuatro profesas perpetuas jóvenes (colombianas), ocho profesas perpetuas mayores (extranjeras), dos formadoras extranjeras (canadiense y española); así como a las superiores en Colombia (canadiense y española).

Comencé en septiembre de 2007 con la realización de doce entrevistas semiabiertas y procedí a realizar las entrevistas lo cual brindó la posibilidad de propiciar la conversación y de ampliar, aclarar y revalorar aspectos tratados a lo largo de la entrevista. Cuando las concluí, en enero de 2008, tuve que hacer una pausa para evaluar y adecuar el formato de la entrevista. Me di cuenta que lo relacionado con la sexualidad era un aspecto que se ocultaba. Incluí esta dimensión en las últimas ocho entrevistas. Para participar como sujeto de la investigación en la recolección de la información por medio de la entrevista, pedí a un joven (trabajador social y quien tiene cercanía a las comunidades religiosas) que me entrevistara. Las preguntas buscaban entender cuestiones como el significado de ser religiosa y mujer, los atuendos, relaciones interpersonales, procedencia, situación familiar, historia personal, historia vocacional. Además indagué sobre el contexto socio familiar y religioso que llevó a las religiosas a optar por esta forma de vida. Dichas entrevistas fueron grabadas, digitadas y sistematizadas.

La conjunción del análisis documental, las observaciones y las entrevistas permitió captar una serie de señales e indicios significativos para los intereses y propósitos de la investigación, los cuales me llevaron a realizar

una encuesta de tres preguntas vía internet para explorar el imaginario popular sobre las religiosas. Debido a las reiterativas alusiones a los significados de la palabra “monja”, al desconocimiento de la vida religiosa que tenían las mujeres que ingresaron y a las contradicciones entre ser religiosa y lo que debe ser una monja, según los criterios de los imaginarios culturales, decidí enviar una mini encuesta a más de 60 contactos de mi correo electrónico. El sondeo fue útil para abordar las representaciones sobre las religiosas y entender los imaginarios socioculturales de los que provienen las mujeres que ingresan a las comunidades religiosas.

Lo anterior me invitó a incorporar la perspectiva histórica de la vida religiosa para poder distinguir entre religiosas y monjas y sus consecuentes prácticas actuales. La palabra religiosa se utiliza para nombrar a la mujer que ha optado por una vida consagrada a Dios mediante la profesión pública de los consejos evangélicos (castidad, pobreza y obediencia) según un carisma específico y en una forma estable de vida común, para un multiforme servicio apostólico dentro de la iglesia católica. En cambio, la palabra monja hace referencia a la religiosa que generalmente está sujeta a clausura. Sin embargo, esta denominación frecuentemente usada es la más corriente coloquialmente. Por tanto, opto por la palabra religiosa, como la acepción más adecuada para nombrarlas.

Aspectos conceptuales

Para guiar la investigación he recurrido al concepto de género propuesto por Joan Scott (1986), poniendo atención a los cuatro elementos interrelacionados e interdependientes (simbólicos, normativos, institucionales y subjetivos) que lo constituyen. Los seguiré para estudiar el tema en cuestión y en articulación con algunos conceptos útiles como el ya mencionado concepto de habitus propuesto por Bourdieu (1990), el de socialización de Barreto y Puyana (1996) y el de control y vigilancia de Foucault (1975).

La dimensión simbólica se refiere a los símbolos culturales. En este caso enfatizaré en los religiosos, evocando de manera diversa representaciones de la diferencia sexual. Es decir, símbolos religiosos femeninos inscritos en la doctrina cristiana y la práctica de las virtudes marianas de castidad, obediencia, laboriosidad y piedad. El elemento normativo manifiesta las interpretaciones de los significados y se expresa en doctrinas religiosas, educativas, constitucionales, doctrinales afirmando categóricamente el significado de mujer, varón, femenino y masculino. Esto produce conflictos y disputas entre distintas posiciones y no constituye el fruto del consenso social (cf. Scott, 1986).

El elemento institucional se refiere a las organizaciones sociales; en este caso, las congregaciones religiosas, pero incluye aquellas definidas por las relaciones de parentesco y de familia, el mercado laboral, los organismos educativos y políticos. En todas ellas, las prácticas se definen en relación con el género. El componente subjetivo del género en este caso tiene que ver con su cumplimiento o insatisfacción frente a los preceptos de la Iglesia Católica, de la congregación y de la sociedad en general. Así, los conocimientos apprehendidos a través de los procesos de socialización vividos en las congregaciones se asumen en varias formas de identidad y subjetividad: algunas se identifican con la cruz y el anillo que llevan en su cuerpo, unas tienen que recurrir a la palabra monja para identificarse, pero otras elaboran un discurso teologal para darse a conocer. No obstante, la identidad y subjetividad de las religiosas está fuertemente marcada por sus creencias familiares, por su lugar de procedencia y por el contexto generacional y cultural en el que realizaron su proceso de formación a la vida religiosa.

Es necesario aclarar que cada uno de los anteriores elementos opera interrelacionado con los otros tres pero no necesariamente en forma simultánea. En este estudio el examen de los habitus, corporalidad,

jerarquías y prácticas de femineidad en las religiosas implica tener en cuenta elementos simbólicos, religiosos, culturales que se conjugan en el análisis de las prácticas de las religiosas.

En cuanto al análisis de la corporalidad y prácticas de feminidad recurrí a la definición de cuerpo propuesta por Gloria Garay y Mara Viveros (1999) que lo entienden como un objeto en construcción que integra dimensiones como la acción individual y colectiva y el simbolismo social. Esta definición ayudó a definir y a entender la corporalidad y prácticas religiosas con sus posibilidades, límites y opciones, así como a examinar las identidades, el sentido de vida y los proyectos colectivos. En este mismo sentido, retomé los planteamientos de Delir Brunelli (2001) en relación a su análisis del voto de la castidad y demonización del cuerpo femenino para analizar la vivencia religiosa de la sexualidad. También recurrí a Aura Reyes (2005), quien ha propuesto el término de cuerpo religioso para analizar las distintas etapas formativas en las que se construye el cambio de un cuerpo que manejan cotidianamente a un cuerpo cristiano – católico.

Un aspecto significativo en relación con la construcción de la identidad y subjetividad religiosa fue la cuestión del habitus. Este concepto propuesto por Bourdieu (1999), me permitió conceptualizar la vida religiosa como un sistema de disposiciones durables y transferibles de unas religiosas hacia otras para generar estructuras en la reproducción cultural y simbólica de esta forma de vida, que supone a la vez representar la matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de las religiosas. La introducción del concepto de habitus ayuda a entender el proceso por el cual lo socioreligioso se interioriza en las personas para dar cuenta de las concordancias entre lo subjetivo y las estructuras objetivas, dependiendo siempre y cuando de la posición en el espacio.

De otra parte, gracias al análisis bibliográfico pude poner en contexto histórico el surgimiento de la vida religiosa en la edad media en Europa y en

la época colonial en América. De una parte, los estudios de Sira Carrasquer Pedrós (2003) y Georges Duby y Michelle Perrot (1992) examinan antiguas prácticas femeninas, modelos de religiosas, hábitos, normas y estructuras organizacionales, que fundamentan la formación proporcionada hoy en los institutos religiosos. Además, a partir de estos estudios entendí las continuidades y discontinuidades de la vida religiosa en cuanto a la oración, la disposición y cuidado del cuerpo, el vestuario y el contacto con los hombres; cuestiones que continúan sometidas a reglas y normas a cargo de la superiora o hermanas mayores mediante dispositivos de control y vigilancia (cf. Foucault, 1996)

De otra parte, durante el periodo colonial de la Nueva Granada se instituyó la estructura simbólica del ser y quehacer de las religiosas colombianas, que aún perdura en muchos sentidos. Por este motivo, algunos trabajos dedicados al estudio de la época colonial realizados por Vigil (1986), Patricia Londoño (1996), Constanza Toquica (1999), María Himelda Ramírez (2000, 2006) y Franklin Gil Hernández (2006) ayudaron a entender la institucionalización de los modelos de la buena monja: obediente, modesta, discreta, vergonzosa, devota, silenciosa, casta, y servicial. El análisis de estos estudios me llevó a examinar la subjetividad actual en las religiosas en cuanto a su estado civil, sus prácticas femeninas, la vivencia de su sexualidad y las relaciones y tensiones vividas bajo la tutela eclesial masculina.

Adicionalmente, tuve en cuenta los trabajos de sacerdotes, teólogas y religiosas que han profundizado en el tema de la diferencia y desigualdad de género en la vida religiosa, a partir del análisis de la subordinación femenina en la vivencia cristiana católica. Por tanto, retomé los planteamientos de María del Pilar Grossi (1990), Ivonne Gebara (1991), Antonieta Potente (1998), Carlos Domínguez (1998) y María del Socorro Vivas (2001) para plantear la identidad de la mujer católica desde una lectura crítica feminista, al mismo tiempo que identifiqué las marcas bíblicas e interpretaciones

teológicas que configuran las subjetividades de las mujeres cristianas a partir de la mariología tradicional.

Además de sopesar las contribuciones de estos trabajos, su lectura contribuyó a detectar asentar los campos no examinados. En este sentido, esta investigación indaga por aspectos no contemplados por otras investigaciones sobre las religiosas, los cuales se han enfocado sobre todo en prácticas culturales, organización, sus escritos feministas, comportamientos y normas religiosas, censuras e identidades progresistas: Hernández, 2006; Londoño, 1996; Ramírez, 2000 y 2006; Reyes, 2005; Robledo, 2001; Saavedra, 2006; Toquica, 1999.

Organización del trabajo

El trabajo está organizado en tres capítulos. En el primero planteo la vida religiosa como una opción de vida a partir de una elección individual para constituir una vivencia colectiva. Para ello, describo las etapas de formación a la vida religiosa y la construcción de un cuerpo religioso institucional. Así mismo, desarrollo algunas representaciones actuales acerca de las monjas y de las religiosas en cuanto a la decisión por esta forma de vida, la renuncia al mundo y la incorporación de hábitos comunes. Este capítulo busca contextualizar la investigación en la realidad actual, desde una perspectiva histórica.

El segundo capítulo analiza los aspectos externos de las religiosas en su opción de vida, los cuales hacen referencia al habitus corporal y el espacio social donde construyen su identidad. De esta manera, problematizo el dicho popular: “¡El hábito no hace al monje!” al constatar que las relaciones y vivencias de las religiosas las llevan a ser mujeres escondidas en hábitos, costumbres, horarios, condicionamiento y reconocimientos en nombre de las creencias y convicciones religiosas. Además, por el ingreso a un instituto religioso y por recibir el título de hermana o religiosa, la persona responde a

las representaciones culturales dominantes de lo que se cree que es ser religiosa. También abordo algunos dispositivos de control y reproducción de esta forma de vida, los cuales se socializan y se incorporan en la identidad religiosa mediante prácticas cotidianas. Asimismo, identifico en las religiosas la representación de una figura pública que responde a condicionamientos socioculturales y religiosos que construyen su identidad. Luego examino en la vivencia religiosa relaciones de jerarquía a partir de cargos y funciones desempeñadas, con un trasfondo donde priman las nacionalidades y lo generacional.

En el tercer capítulo indago y profundizo sobre las representaciones usadas por las religiosas a partir del uso de signos y símbolos del icono por excelencia de la mujer católica bajo la forma de imágenes religiosas producidas (en el ámbito privado y subjetivo) por las protagonistas de esta investigación (cf. Stuart Hall, 1997). También, abordo la subjetividad de las religiosas a través de la vivencia religiosa de la sexualidad y exploro las prácticas de feminidad permitidas y conservadas por los institutos religiosos. Simultáneamente, identifico en la vivencia religiosa una relación análoga entre la opción de vida de las religiosas y la simbología de las mujeres en la familia nuclear o patriarcal. A la vez, abordo las opiniones de las religiosas con respecto a su estado civil a través de la frase comúnmente escuchada: ¡esposas y amantes de Cristo! Cierro este capítulo analizando las contradicciones entre la búsqueda de autonomía e independencia de las religiosas frente a las prescripciones patriarcales de la iglesia católica, así como a las contribuciones que hacen las mismas religiosas para mantener el clericalismo y la estructura patriarcal.

Capítulo 1: Ayer y hoy de la vida religiosa

Este capítulo contextualiza la investigación desde una perspectiva histórica y plantea el ingreso a las congregaciones religiosas femeninas como una opción de vida que incluye la formación organizada en etapas sucesivas. Estudia, asimismo, los ritos y hábitos de las comunidades institucionalizadas que se articulan con las creencias religiosas y las prácticas de feminidad propuestas por la Iglesia Católica. Como contrapunto analiza algunas representaciones actuales acerca de la opción de las religiosas, los alcances y las renunciaciones que implican la incorporación y adaptación de hábitos necesarios para darle continuidad a esta forma de vida.

Traectoria histórica de la vida religiosa

La vida religiosa es una de las formas de vida consagrada en la Iglesia Católica, la cual se despliega en los institutos religiosos. Estos, son aprobados por la Santa Sede (expresión con que se alude a la posición del Papa en tanto que cabeza suprema de la Iglesia Católica), y obedecen las directrices canónicas; además sus miembros se inscriben en el grupo de los fieles laicos, es decir, en el pueblo creyente: sus miembros, por su condición de mujeres, se encuentran excluidos de la cúpula jerárquica de la Iglesia a la que sólo pertenecen los hombres: diáconos, sacerdotes y obispos. Además de mantener una posición subordinada en la organización y participación de la estructura eclesial, las religiosas no tienen incidencia en las decisiones sobre la doctrina y las directrices institucionales. Aunque siguen una carrera ceremonial que culmina en los votos perpetuos, las religiosas no acceden a la ordenación sacerdotal, el grado más alto de la vida consagrada y a la vez cúspide de la presentación divina en la tierra.

La opción por la vida religiosa nació en el llamado cristianismo primitivo en el siglo IV, durante la persecución contra los cristianos en el imperio romano. Con la cristianización del imperio en el año 313, se produjo una masiva

conversión y el cristianismo pasó a ser la religión oficial. Así, la fe cristiana dejó de ser la religión subordinada y pasó a pertenecer a las clases dominantes a tal punto que Roma reclamó su primacía y se apropió del título de Papa, nombrando a León I, quien elaboró la doctrina de la Iglesia. Con las disputas en la organización y el enfriamiento del fervor primitivo muchos cristianos huyeron al desierto para vivir de forma radical el seguimiento a Jesús. La clave de este seguimiento se centró en la mística y en el compromiso con los pobres, como aporte existencial más que doctrinal (Sanchis, 1995).

Jesús Álvarez (1996) ha presentado algunos hitos históricos en la creación e historia de la vida religiosa mediante la identificación de sus distintas modalidades que se han superpuesto a lo largo del tiempo. En el siglo III, hombres y mujeres optaron por la vida eremítica o anacoreta, la forma primigenia de vida religiosa en la cual las personas se retiraban a lugares solitarios para entregarse a la oración y la penitencia. Sin embargo, la vida eremítica fue desplazada por la vida comunitaria. Entre los siglos VI –X, el monacato llamó a un estilo de vida colectiva más o menos ascética y sujeta a reglamentos comunitarios. Más adelante, durante los siglos X-XI, en las comunidades monásticas aparecieron los canónigos regulares, quienes salieron de los monasterios a ejercer el servicio pastoral. Posteriormente, en los siglos XII-XV, las órdenes mendicantes alternaron entre observancias monásticas en los conventos y actividades apostólicas itinerantes fuera de los mismos. Luego en el siglo XVI aparecieron los clérigos regulares, tomando así preferencia esta condición sobre la de los monjes, ya que la imagen del sacerdote se asemejó a la de Cristo.

En el siglo XVIII surgieron las congregaciones modernas (en las que se ubican las comunidades bajo estudio), las cuales se inspiraron en la espiritualidad y en el modo de gobierno de antiguas estructuras monásticas. Finalmente, en el siglo XIX la larga transformación de la vida religiosa se manifestó en los institutos seculares cuyos miembros ya no son religiosos ni

religiosas; es decir son personas que profesan los votos religiosos (castidad, pobreza y obediencia) y siguen una constitución específica para su instituto pero tienen la opción de vivir en común o de continuar viviendo con sus familias o solas.

En el siglo XX, el Concilio Vaticano II (1964) sentó un nuevo hito para la vida religiosa cuando el *aggiornamento*, es decir, la necesidad de cambio y adaptación retó a la Iglesia Católica a buscar y a construir respuestas coherentes que conjugaran la lectura del evangelio y de la organización institucional, frente a las transformaciones sociales, culturales y económicas del mundo moderno (*Perfectae Caritatis*, 1998). Este Concilio decretó la renovación de la vida religiosa y se planteó que la salvación no sólo se encontraba en los monasterios, seminarios y conventos. Además, este discurso convergió con la influencia del auge de los movimientos feministas y el triunfo de la secularización del mundo moderno lo cual provocó en las congregaciones religiosas, una gran crisis institucional y la deserción masiva de religiosas. Con esta crisis, se generó la deserción de numerosas religiosas y se desestabilizó la seguridad y uniformidad que mantenían los Institutos, creando inconformidades en la organización y en la subjetividad de sus miembros.

Las mujeres en la Iglesia Católica

Abordar el problema de esta investigación demandó explorar los papeles de género que han promovido y continúan promoviéndose en la Iglesia Católica. También fue necesario examinar en la tradición bíblica una serie de mitos, leyendas y proverbios que justifican la superioridad y los privilegios de los hombres. Según el libro del Génesis, los hombres y su descendencia masculina fueron quienes recibieron el llamado divino y comunicaron su experiencia religiosa. El libro transmite una visión contra las mujeres a partir de la figura representativa de Eva, quien simboliza la primera mujer que personifica al “segundo sexo”. Creada en segundo lugar exclusivamente

para servir de ayuda al hombre, se deja seducir por la serpiente y arrastra a su compañero a transgredir las prohibiciones de Dios. Con esta desobediencia queda así, bajo la potestad y el dominio de su marido. De esta manera, la mujer se caracterizaría de manera ambivalente: de una parte, por su debilidad emocional y de otra, por su actitud osada para arrastrar a los hombres al pecado; por tanto, recibirá como castigo de Dios la dominación de los hombres (Gén. 3,1-21). Este relato inicial estigmatizó a las mujeres incapaces y débiles y a la vez perversas, mentirosas y seductoras. Denuncia los prejuicios sexistas de la tradición bíblica, la cual no sólo discriminó a las mujeres en la escritura sino también en la interpretación y transmisión bíblica a lo largo de los siglos (Castillo, 2004).

Esta orientación no ha cambiado sustancialmente. Por el contrario, en la actualidad en la Iglesia Católica persiste una noción rígida y polarizada sobre la feminidad y la masculinidad que refuerza las desigualdades y jerarquías de género, promoviendo actitudes supuestamente apropiadas para las mujeres como la humildad, la sumisión, la castidad, el servicio y la delicadeza y otras propias de hombres como la firmeza, el poder, la objetividad, la agresividad (Dorigon, 2004). Esta caracterización reitera y amplifica los discursos que circulan en catequesis, homilías y encíclicas papales. Por ejemplo, la encíclica de Juan Pablo II (2001) resalta la diferencia de los roles de género e insiste en los principios mariano y petrino, para explicar las diferentes obligaciones de los hombres y de las mujeres. Dichos principios recurren a las representaciones de la virgen María entendida como símbolo de la cristiana fiel, de una parte, y Pedro, simbolizado como emblema de la autoridad sacramental, de otra. Así, mientras que las mujeres son llamadas a ser imágenes de la virgen, la esposa y la madre de Cristo, los hombres reciben la invitación a ser representación del pastor de la Iglesia.

Estos llamados se refuerzan en todos los ámbitos de la Iglesia Católica: sacerdotes, religiosas, religiosos y laicos y laicas continúan predicando y

exaltando la figura de la mujer en el hogar, cumplidora de las tareas de la casa y atenta a las disposiciones de su esposo o padre (cf. Efesios 5, 21-24). Así, dichas representaciones tienen efectos decisivos sobre las mujeres católicas, a quienes reiteradamente se llama a asumir posturas sumisas y de servilismo no sólo con los hombres de su núcleo familiar sino también con los dirigentes de las comunidades y de la Iglesia.

Desde la infancia, las mujeres socializadas en el catolicismo, que tiene una fuerte influencia educativa e ideológica en los países católicos, introyectan la polaridad machismo-marianismo mediante prácticas que se expresan en el culto a la superioridad espiritual femenina bajo el ícono de la Virgen María (Fuller, 1996). En esta misma línea, Vivas (2001) plantea que mientras las mujeres asumen la superioridad moral mediante creencias y cultos marianos, se alientan comportamientos resignados y de sacrificio por los demás. La ambivalencia y paradoja del Génesis en la que las mujeres son propiciadoras del mal ha pasado a constituirse en ejemplo moral para con los demás, sin embargo, aún persiste la tendencia a mantener a las mujeres obedientes y sumisas y abandonar la búsqueda de la autonomía.

Cuando las jóvenes ingresan a una comunidad religiosa, gran parte del trabajo de la socialización de género ya se ha realizado y en estas circunstancias constituye un insumo clave para la formación. La subordinación femenina es entonces reforzada por las religiosas formadoras mediante la transmisión de valores como humildad, servicio, sacrificio, olvido de sí mismas, abandono a la voluntad divina, y aceptación incondicional de las decisiones de la superiora. Estas son actitudes fundamentales para permanecer en el instituto religioso y en el seguimiento a Jesucristo. Simultáneamente, la formación en la vida religiosa se inserta en el discurso de la Iglesia Católica, que difunde constantemente patrones normativos y comportamentales de inferioridad femenina bajo la acepción de “dignidad de la mujer”, según la cual las mujeres son valientes, generosas, trabajadoras, serviciales y viven su feminidad en la entrega y cuidado a los demás (Juan

Pablo II, 2001). Esta dignidad atribuida a las mujeres exige de ellas una rectitud de conciencia moral la cual comprende un discernimiento de los actos, prudencia frente a sus pasiones, formación moral y cristiana de su núcleo familiar, abnegación y entrega incondicional por los otros (*Catecismo de la Iglesia Católica #1700- #1714*). Así, el discurso alusivo a la dignidad de la mujer se manifiesta en actitudes de control emocional y moral y negación personal para orientar su voluntad hacia el cuidado de los demás. Ejemplo de ello lo podemos evidenciar en el artículo propuesto por Maureen Dowd (2010), en el cual plantea las recientes confrontaciones entre Benedicto XVI y las religiosas norteamericanas quienes tomaron la firme decisión de ir contra la posición de los obispos frente a la reforma de la salud en la que la cuestión del aborto es el asunto central de todas las discusiones. Por su parte Benedicto XVI en lugar de dar énfasis en los escándalos de pedofilia que envuelve a los sacerdotes de la Iglesia Católica se ha dedicado a inspeccionar la vida comunitaria, el estilo de vida y los ministerios de las religiosas de los Estados Unidos.

Este control propagado y consentido por la Iglesia Católica lo asumen algunas religiosas que ejercen funciones tomadas del orden simbólico masculino como el control y el autoritarismo, insertadas en la estructura jerárquica de las comunidades femeninas. Es decir, las superiores vigilan a las hermanas que están bajo su responsabilidad mientras éstas toman una postura de sumisión y acatamiento (actitudes que han sido de orden femenino). Estas prácticas modelan la subjetividad de las religiosas y constituyen axiomas, que según el religioso Fabri (1999) son incuestionables y además absolutamente imprescindibles en las relaciones jerárquicas entre superiores mayores o legítimas y demás religiosas. De esta manera, aunque en las comunidades religiosas sus miembros pertenecen al mismo sexo, esto no impide que se reproduzcan posiciones de poder entre las religiosas que refuerzan las jerarquías de género y los modelos de masculinidad y femineidad, mediante el ejercicio de privilegios y el autoritarismo, aspecto que desarrollaré más detalladamente en el tercer capítulo de este trabajo.

En otras palabras, para ser reconocida como “verdadera religiosa” en los institutos religiosos, cada aspirante debe seguir un proceso de aprendizaje de fundamentos constitucionales, congregacionales, espirituales y bíblicos que replican los discursos de género de la Iglesia Católica. Además, la formación de las religiosas se orienta a que dediquen todo su tiempo en los quehaceres del apostolado, los cuales, como lo ha señalado la religiosa Grossi (1990) y lo hemos experimentado quienes lo hemos seguido, impide mayor dedicación al estudio, al auto-cultivo, a la investigación de esta forma de vida, de la identidad como mujeres dentro de una institución inserta en una Iglesia masculinizada.

De otra parte, llama la atención que mientras las mujeres, en su mayoría adolescentes, que ingresan a las comunidades religiosas ven en estos institutos una opción de vida válida y de realización personal, para las otras jóvenes la opción por la vida religiosa representa una estructura que coarta su libertad, el ejercicio de su autonomía y de su sexualidad. Pese a ello, existen entre las jóvenes muchas opiniones con respecto a las religiosas, desde despreciarlas por experiencias negativas vividas con algunas de ellas hasta admirarlas por la capacidad de renuncia de sí mismas y de las atracciones que el mundo ofrece. Este aspecto lo retomaré en un aparte al final de este capítulo cuando analice representaciones contemporáneas sobre las religiosas.

Castidad, cuerpo y virginidad en la opción religiosa femenina

Al abordar la investigación de las religiosas actuales conviene remontarnos al pasado para conocer la densidad histórica de las prácticas femeninas actuales. En este sentido, se destaca el estudio de los primeros cinco siglos de la era cristiana realizado por Sira Carrasquer (2003) quien señaló la sexualidad (virginidad) de las mujeres jugó un papel decisivo en el seguimiento de Jesús (situación que no ocurrió en los varones), pero aclara

que no todas las mujeres que lo siguieron fueron vírgenes: mientras muchas lo fueron, unas eran viudas, otras habían renunciado a la prostitución, pero todas quisieron consagrar su castidad para vivir una vida mística.

Con el tiempo, la virginidad se tornó un voto y un signo de santidad, la cual acentuó el dualismo espíritu/materia y la supremacía de lo racional sobre lo sensible y afectivo. Delir Brunelli (2001) plantea que el voto de castidad fue influenciado por tabúes en relación con la sexualidad y la demonización del cuerpo femenino. Por ello, más que los hombres, las mujeres vivieron la opción por Jesucristo en castidad con miedo y sentimientos de culpa además de maltratar el cuerpo y reprimir sentimientos. Tal vez no sea casualidad la afirmación de Teresinha Dorigon (2004) quien al revisar en el santoral de la Iglesia Católica anota que curiosamente no aparece entre los santos ninguna confesora femenina, pero tampoco ningún virgen masculino. En esta dirección, Carrasquer (2003:97) plantea que el origen de las vírgenes cristianas fue el fundamento de la vida consagrada en el cristianismo primitivo a pesar que en él las mujeres eran despreciadas, incluso en las oraciones cotidianas: “Alabado seas, Señor, que no me hiciste pagano. Alabado seas, Señor, que no me hiciste mujer. Alabado seas, Señor, que no me hiciste ignorante”. Lo anterior señala que la opción femenina por el seguimiento a Jesucristo estuvo marcada originariamente por la negación del cuerpo y el desprecio por la condición de mujer; esto las llevó a desarrollar una espiritualidad de anulación de sí mismas, de expiación, de sacrificio y de negación de su sexualidad.

Así, la castidad cristiana se constituyó en la *condición sine qua non* de la vida religiosa. Es decir, la castidad o vida celibataria fue un fundamento, en el caso de las mujeres, para optar por el seguimiento de Jesús. Dorigon (2004) sugiere que la castidad en los primeros siglos de la era cristiana significó un peligro para el Estado romano, el cual obligaba a las mujeres el deber fundamental de la dedicación a la familia, a los antepasados y a los descendientes. Así, mientras el papel de las mujeres en la cultura patriarcal

se limitaba a la sumisión a los hombres y a la procreación, la opción por la castidad surgió como una posibilidad de “libertad” o “escape” para las mujeres frente a ese sistema.

En esta misma vena, María Barros (2001) considera un triunfo que en la edad media, la misma Iglesia ofreció la posibilidad abierta a las mujeres para rehusar al matrimonio impuesto por sus padres e incluso abandonar al marido cuando se encontraban casadas para ingresar al convento. Posiblemente sea un triunfo discutible porque fue promovido por los hombres (sacerdotes) enfatizando el desdibujamiento de la sexualidad femenina hacia un matrimonio espiritual simbolizado en el convento, el cual a la vez se calificó como un espacio doméstico con todos sus componentes. Más aún, en la edad media, las mujeres en los conventos eran custodiadas en el espacio privado y pasaban a constituirse en esposas de Cristo, al mismo tiempo que dependían de los obispos o sacerdotes asignados para su tutela. Aunque, las religiosas abandonaban sus familias y pasaban a constituir una familia exclusivamente femenina, esto no fue impedimento para que dentro de los conventos, actuaran siguiendo los papeles de género que asignan el mundo a lo masculino. Mientras unas dominaban y custodiaban a sus compañeras (roles tradicionalmente masculinos) las otras adoptaban actitudes de sumisión y servilismo para con su superiora o abadesa, quien gozaba de los privilegios y poderes otorgados por su función administrativa, debido en muchas ocasiones a la diferencia de clases; por su parte, las demás religiosas se empleaban como siervas en el trabajo y mantenimiento de los conventos (roles asignados como femeninos).

Esto llevó a las religiosas a enaltecer un nuevo matrimonio, el espiritual, el casamiento místico con Cristo, el cual reproducía los patrones patriarcales imperantes según los cuales las mujeres pertenecen a los hombres. En este sentido, Franklin Gil (2006) plantea que las religiosas crearon una relación esponsal con Cristo adornada con virtudes como la obediencia, el

sometimiento, el amor incondicional, el cuidado y el servicio similar a las que han sido obligadas en la cultura patriarcal las mujeres casadas.

Cabe mencionar que el título “esposas de Cristo” atribuido a las religiosas tiene una larga tradición, el cual se ha mantenido y asumido integralmente. Desde una perspectiva teológica, Domínguez (2007) cuestiona esta simbología enmarcada en imágenes referidas al matrimonio y plantea que la “esposa” de Cristo no son las mujeres sino la Iglesia (cf. Apocalipsis 21,9). El término mismo revela las perspectivas sexistas sobre las religiosas, ya que no existe una simbología propia para los hombres y no son por ejemplo, esposos de la Virgen María. Cuando se atribuye a las mujeres el título de esposa se anula el sentido exclusivo de la opción por el seguimiento de Jesús, el cual consiste en ser discípula de Jesucristo e hija de Dios Padre para vivir radicalmente por la construcción del Reino. Aunque Domínguez rescata la castidad en las religiosas la sitúa como opción por el Reino de Dios y no como un fin en sí mismo; es decir, el celibato cristiano se ejerce no tanto por Dios sino que la persona se hace célibe con Dios para trabajar por la construcción de una sociedad equitativa que defiende la justicia y la solidaridad a favor de los empobrecidos. No obstante, este autor reconoce que tanto la virginidad como la sexualidad en el discurso latente de la Iglesia Católica han inducido a un equívoco que no es del todo explícito. Es decir, la sexualidad, reducida al placer, se ha considerado algo que no es del todo bueno, algo que a Dios no le gusta demasiado y por eso se le ofrece lo que le gusta más: la castidad. De esta manera, subsiste aún hoy la idea que la consagración riñe con la sexualidad, en especial con la genitalidad.

Aunque la sexualidad como dimensión fundamental de toda persona se manifiesta en el modo de relacionarse, ésta se limita en las religiosas en la medida en que ellas no deben satisfacer sus necesidades de expresión emocional si quieren responder a los parámetros de convivencia conventual, los cuales no pueden transgredir. Así, las manifestaciones de contacto con los demás, las amistades personales e intimidad son asociadas al egoísmo y

al placer y éstos estigmatizados como nocivos. Por tanto, la renuncia a las prácticas sexuales erróneamente identificadas con la genitalidad se plantea como premisa para dedicar el cuerpo y toda su expresión emocional (en una forma no generativa y no exclusiva) al compromiso religioso cristiano.

En cuanto a la concepción actual de la castidad, Domínguez (2007) analiza el ritual litúrgico de la consagración de vírgenes e identifica en él un tipo de discurso que apunta a que las mujeres ofrezcan algo que a Dios le encanta particularmente: que el ser humano no haga el amor. Asimismo, el ritual litúrgico menciona que Dios desea atraer a las vírgenes más íntimamente a sí (más que a las casadas) y compara a Dios como la fuente purísima e incorruptible de la virginidad y a las vírgenes a su vez como imágenes de la incorruptibilidad de Dios, asociando de esta manera a las religiosas a la representación más perfecta de las mujeres, la porción escogida de la grey de Cristo.

Más aún, la castidad y por consiguiente la asignación de la responsabilidad a las religiosas ha sido un mecanismo de control fundamental en la construcción de sus subjetividades hasta el presente. Por ejemplo, existen congregaciones en las cuales uno de los requisitos de antesala para ingresar a la comunidad es ser virgen; en otras la vestición del hábito o el cambio de vestuario como entrega sponsal a Cristo, transforma su comportamiento marcando su retiro de la sociedad. Sin embargo, retornando al presente y al aquí, la responsabilidad espiritual genera problemas en la definición de sujeto, generando indefiniciones frente a la sociedad civil. En palabras de una joven religiosa la ambigüedad rodea siempre la definición del estado civil:

En mi cédula soy soltera, pero me siento casada, porque estoy comprometida. Parece que suena feo pero yo me siento comprometida. Aunque parezca que yo estoy soltera yo estoy comprometida. Nosotras mismas lo decimos: no me caso con un hombre, me caso con Dios (Verónica, HAG, ecuatoriana. 23 años de edad).

Esta enunciación expresa la confusión y ambigüedad de la posición de las religiosas ante el estado y la sociedad; pues por una parte, es soltera civil como registran los documentos pero en el plano religioso no se encuentra un término adecuado actualmente para nombrar su “matrimonio” espiritual.

Tal indefinición remite al estado liminal de las religiosas: fuera y dentro del sistema social a la vez. Incide al tiempo en la insistente imagen que circula sobre las religiosas; por una parte, como pasadas de moda, obsoletas o absurdas y por otra, como encarnación de un espacio o estilo de vida colectivo, libre de los condicionamientos sociales y económicos pero al matrimonial a que se somete gran parte de las mujeres.

De la opción individual a la vivencia colectiva

Como he mencionado antes, la vida religiosa se constituye a partir de iniciativas personales que se congregan en una vivencia comunitaria femenina. Dichas iniciativas son el resultado de un trabajo de catequización, pero en ocasiones la decisión por la vida religiosa es la respuesta a las presiones sociales que enfrentan las jóvenes como la baja autoestima, la decepción amorosa y el desempleo. Sin embargo, las jóvenes que manifiestan el deseo de ingresar a una comunidad religiosa deben someterse a un acompañamiento riguroso (el cual podría nombrarse vigilancia, en los términos de Foucault (1975)) para verificar su motivación verdadera por esta forma de vida. Este acompañamiento personal se realiza en una vivencia comunitaria en la que todas las aspirantes siguen patrones y normas institucionales.

Aura Reyes (2005) plantea que la vida en común ha sido comparada a la expresión del cuerpo místico de Cristo, en el cual cada una de las religiosas tiene una función específica pero al mismo tiempo asume determinados deberes, comportamientos y prácticas religiosas comunes. Esta perspectiva

puede complementarse al analizar la vida comunitaria como un espacio de protección o una práctica de control para las mujeres.

Como espacio de protección, me traslado al presente y a Colombia para analizar, a manera de ilustración, la apreciación de una veterana religiosa sobre el apoyo y calidad emocional de la vida comunitaria:

La vida comunitaria nos hace mucho más sensibles hacia las otras. Cuando una sufre o está deprimida yo me identifico más con ella, porque yo lo he vivido, yo la puedo entender y ayudar. Además, entre nosotras hay muchas expresiones de delicadeza, de cariño, de ternura, por ejemplo nuestras cartas, nuestros abrazos afectuosos expresan que nos queremos. Entre nosotras hay mucha delicadeza y sensibilidad. Como mujeres somos más libres para expresar el cariño (Hna. Jeannine, SGM. 48 años de vida religiosa)

Tanto para esta religiosa como para otras entrevistadas, la vida comunitaria representa un fundamento y una opción de vida válida en la que encuentran solidaridad, comprensión y respeto de sus sentimientos y actitudes, al mismo tiempo que construyen parcería en el servicio prestado en diferentes obras. Además, constituye una fuerza colectiva y de sororidad que predispone a las religiosas a no dejarse invadir por la impotencia, la resignación, la desesperanza, el retraimiento y la abnegación (Lorde, 1984:37-46). En las religiosas la sensibilidad se orienta a percibir las necesidades de las compañeras, al buen trato, a la empatía y al respeto por las diferencias; asimismo se desarrollan prácticas afectivas y amistades cercanas que se expresan mediante abrazos calurosos, cartas y regalos, tiempos que dedican para conversar y compartir sus experiencias de vida. Esto no quiere decir que se hallen libres de desencuentros generacionales e ideológicos en relación al ejercicio de la misión y de la autoridad y que escapen a la tutela de los sacerdotes y de la Iglesia y es precisamente en este punto que vale la pena retornar sobre la historia de las órdenes. Por ejemplo, Georges Duby y Michelle Perrot (1992:99) han examinado las exigencias y prejuicios sociales que pesaban sobre las religiosas y las mujeres de la edad media y han planteado que en este periodo tanto los clérigos como los hombres

influyentes manifestaban desconfianza hacia la condición de las religiosas que se quedaban en casa y frente a la monja solitaria. En este contexto surgió la vida comunitaria como una práctica de control presentada como el lugar adecuado para las religiosas en la sociedad, ya que allí eran protegidas del peligro del espacio público, al mismo tiempo que eran exhortadas a cumplir las órdenes y los roles que definía la institución eclesiástica. En muchos sentidos, esto no ha cambiado porque aún se considera a las religiosas víctimas e incapaces de asegurar su forma de vida a la vez que se afirma la conveniencia de la tutela y el control masculino.

En conjunto, desde hace varios siglos la opción femenina por la vida consagrada ha buscado seguir las virtudes difundidas por la Iglesia Católica para promover un modelo de mujer: el de María, la madre de Cristo, la esposa de José y la mujer que permaneció virgen. Con María como ícono central, ayer y hoy las religiosas se han alejado de la maternidad social y han sido llamadas en cambio a la maternidad espiritual bajo un patrón de creencias y prácticas caracterizado por la capacidad infinita de humildad y sacrificio de sí mismas. De esta forma, se ha favorecido el servicio voluntario a los enfermos y desprotegidos y el enajenamiento de sí mismas para dedicarse por completo a las obras de la congregación lo cual las lleva a vivir anónimamente en procura de la salvación de los demás (*Redemptoris Mater, No 20*). Así, la figura de la madre pasa a conectarse con el papel de la esposa fiel y obediente. Las religiosas adoptan esta segunda representación creando una relación de pareja, asociada a la heterosexualidad obligatoria y consolidada en la consagración a la vez que se promueve la dependencia y subordinación a las superiores de la congregación y de éstas a las jerarquías masculinas como respuesta fiel a la voluntad divina (cf. Rich, 1980).

Aunque la vida religiosa como institución femenina ha tratado de actualizar su misión y visión en el mundo, ha quedado desfasada frente al culto del eterno femenino cuya cima inalcanzable es la figura de la Virgen María

(Domínguez, 2006). El culto mariano ha resultado difícilmente imitable debido a que dicha representación exige de las religiosas alcanzar la superioridad espiritual y moral para cumplir con los requisitos de la mujer perfecta del patriarcado: virgen y madre; llevando a las religiosas a renunciar a su condición de mujeres.

En este sentido, Magali García (1993) plantea que el desfase con el modelo mariano no sólo se da de lo que ella representa sino de lo que la figura de María produce en la subjetividad de las mujeres. Su representación aparece en imágenes sufridas, calladas, domésticas y eternamente espirituales: funciones tradicionales a que son llamadas las religiosas. Así, las mujeres que desean vivir de manera espiritual terminan no pudiendo igualarla, pues este discurso religioso continúa influenciando el cuerpo femenino, invisibilizando el papel protagónico de las mujeres en lo religioso y negando el trato diferenciado que reciben de la Iglesia jerárquica.

Por otra parte, la virginidad como constitutiva del modelo mariano ha buscado contener la energía sexual femenina reforzando su circunscripción exclusiva de este ámbito reproductivo a la que ha guiado por largo tiempo las normativas de la Iglesia Católica. Además, esta Iglesia ha buscado que las religiosas sean vírgenes protectoras del legado de los hombres como Dios lo hizo con María al convertirla en la virgen protectora del legado divino: la madre de su hijo (Saavedra, 2006: 70). En este sentido, la Iglesia delega a las religiosas la función de evangelizar como una forma de salvaguardar el dogma católico siempre y cuando permanezcan subordinadas y ejecuten obedientemente los reglamentos de los jefes. En consecuencia, ellas catequizan y educan moralmente los niños, niñas y jóvenes, están en los barrios y periferias convocando en torno a la lectura bíblica, cuidan y evangelizan a los enfermos en los hospitales y forman grupos y asociaciones de voluntarios quienes tiene la función de mantener viva la fe recibida en las comunidades y responden activamente en los planes de evangelización formulados desde las curias locales.

Como toda voluntad de poder y los proyectos de control a lo largo de su larga historia, esta orientación atacó a quienes no se sometieron; por ejemplo, a algunas religiosas como Sor Juana Inés de la Cruz y Teresa de Ávila, quienes no comulgaron discursivamente con los jerarcas de la época y produjeron textos y aproximaciones destacadas. Sin embargo, se sometieron en un acto de fe, a las limitaciones y acatamientos que la Iglesia exigía. Específicamente, en México sor Juana Inés de la Cruz (siglo XVII) se atrevió a criticar un sermón del padre Vieyra, portugués de origen, jesuita, y lo impugnó, lo que dio motivo a que el Obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, le escribiera pidiéndole que se alejara de las letras profanas y se dedicara por entero a la religión. Sor Juana se defendió en una larga carta autobiográfica, en la cual abogó por los derechos culturales de la mujer y afirmó su derecho a criticar y a oponerse al tal sermón. No obstante, obedeció, y al efecto entregó para su venta los cuatro mil volúmenes de su biblioteca, sus útiles científicos y sus instrumentos musicales, para dedicar el producto de ellos a fines piadosos (Glantz, 1995). Este hecho histórico muestra la distribución de papeles de género que se ha perpetuado y reivindicado en la Iglesia Católica y del que no se ha alejado la jerarquía actual como lo muestran algunos casos recientes, es decir, mientras los hombres (curas) se apropian de la palabra, los discursos y de lo público, las mujeres son obligadas a obedecer las normas, el cuidado y la caridad a los demás.

Otro caso destacable se encuentra en las experiencias místicas de Santa Teresa de Ávila (siglo XV) las cuales han sido catalogadas desde interpretaciones que mezclan el misticismo y el erotismo, el placer y el dolor hasta definiciones de histeria y epilepsia. Aunque hoy es considerada “Doctora de la Iglesia” (el más alto rango en la Iglesia Católica) por el reconocimiento de sus avances intelectuales teológicos, en su época no fueron aceptados por tratarse de una mujer que debía dedicarse a los asuntos domésticos del convento. Sin embargo, fue una mujer que por

astucia e inteligencia acogió la tutela y el consejo de Francisco Borja y Pedro de Alcántara para que aprobaran su espíritu y su doctrina (Ávila, 1995).

Ingreso y formación en los Institutos religiosos

Las mujeres que ingresan a los institutos religiosos deben introyectar y seguir criterios institucionales y eclesiales de la vida congregacional, regida por las normas y criterios de cada comunidad aprobadas a la vez por el Vaticano. Dichos Institutos buscan responder a las necesidades y carencias de la población mediante diversas obras de caridad; dedican también especial atención a la población juvenil a quien le ofrecen capacitación psicosocial y en algunos casos técnica, con el fin de brindar herramientas para que puedan optar conscientemente por una forma de vida estable.

Las religiosas trabajan con convencimiento la pastoral o promoción vocacional a la vida consagrada en grupos juveniles en los que estimulan la vida altruista basada en el sentimiento de amor al pueblo (al pueblo de Dios). Aún cuando la candidata tenga formación académica, ésta no altera su formación en la congregación debido a que esta se centra en ser y aprender a ser religiosa y no en sus conocimientos o capacidades. Así, las aspirantes se entrenan y siguen varias etapas del aprendizaje del seguimiento de Jesús, de los dogmas de la Iglesia Católica y de las constituciones de la congregación para construir el sentido de pertenencia a esta nueva forma de vida (la vida religiosa).

En Colombia, generalmente ingresan jóvenes (entre 16 a 21 años) debido a que hay recelo, en muchas comunidades, de recibir mujeres mayores de 25 años de edad, porque con ellas se presentan mayores problemas de adaptación o ponen más resistencia a la formación ofrecida por las comunidades. Además con las jóvenes la estructura congregacional se mantiene y se perpetúa mientras que con las de mayor edad la congregación tiene que replantear no sólo la formación sino también la espiritualidad para

que asuman los principios y las convicciones religiosas que se han preservado en la tradición congregacional. Quienes ingresan a un instituto religioso abandonan (simbólicamente) su familia, sus amigos, (aunque viva cerca de ella y ellos) para asumir una vida diferente mediante un proceso de discernimiento bajo la tutela de una religiosa responsable.

Con la entrada a la congregación se inicia un proyecto de vida en el cual se tiene en cuenta la pervivencia futura de la comunidad y la acción transformadora sobre el espíritu de la persona. Cabe mencionar que no todas las mujeres que ingresan persisten en su decisión. En promedio se retiran la mitad o las dos terceras partes de las candidatas. Por ejemplo, en las Hermanas de la Caridad de Montreal en los últimos diez años, entraron 6 jóvenes y se quedaron sólo 2 de ellas, ya en las del Ángel de la Guarda entraron 10 y se quedaron 3 de ellas. Son muchos y diversos los motivos para salir de la congregación: el desencanto, no pueden vivir lejos de su madre, no se sienten llamadas a permanecer, la vida comunitaria resulta ser insoportable; pero en otros casos son convidadas por las religiosas formadoras a dejar el Instituto porque no las encuentran aptas para continuar el proceso formativo.

Etapas de formación

El proceso de formación consta de varias etapas, las cuales varían y dependen de los criterios de cada Instituto. Generalmente, las candidatas inician con un periodo de mutuo conocimiento llamado Aspirantado, en el cual una hermana superiora verifica los motivos que las llevaron a optar por esta forma de vida. Esta primera etapa se puede realizar dentro o fuera de la congregación durante un periodo que se prolonga de tres meses a dos años, dependiendo de los intereses de la joven o de los criterios de selección de la congregación.

Después que la candidata expresa su deseo de continuar se le asigna una comunidad para que tenga una experiencia de tiempo completo con las religiosas y conozca más de cerca la vida y misión de la congregación. Esta segunda etapa se denomina Postulantado y en ella se realiza una catequesis de iniciación cristiana enfatizando el bautismo y el estudio de la doctrina de la Iglesia Católica. Asimismo, cada postulante inicia un trabajo individual de autoconocimiento mediante el reconocimiento de sus cualidades como responsabilidad, iniciativa, honestidad, servicio, alegría, generosidad, actitudes altruistas y cuidado de los demás que serán fortalecidas en la congregación. Al mismo tiempo se lucha contra los defectos como el mal genio, el desorden, la pereza, la falta de compromiso, el orgullo, las enemistades, los apegos por algo o alguien que son considerados anticristianos porque desdibujan el seguimiento de Jesucristo, quien exige vivir la perfección de la caridad o amor al prójimo como el único fin de la persona (*Catecismo de la Iglesia Católica, # 2546*). De esta manera, la Iglesia plantea la formación de un sujeto moral mediante el ordenamiento de las acciones de la persona hacia el mismo fin: orientar la voluntad para hacer el bien. Lo anterior busca consolidar una personalidad humanista, entendida como la dedicación desinteresada y comprometida con el bien de los demás. Una religiosa guía esta etapa siguiendo a las formandas para aprobar su paso a la siguiente etapa. Comparándolo con el proceso de los aspirantes al sacerdocio hay una diferencia significativa: mientras las candidatas a la vida religiosa son motivadas a seguir a Jesucristo siendo fieles discípulas de él, los seminaristas son llamados a constituirse en otros Cristos (Ver 1Cor. 4,1). Esta disparidad de funciones y representaciones de quienes reciben la consagración expresa las profundas desigualdades de género que marcan a la Iglesia Católica. Más aún, la formación de las jóvenes está enfocada principalmente en el olvido de sí mismas para el cuidado y la caridad hacia los demás y la de los seminaristas en el desarrollo intelectual y el fortalecimiento de una personalidad pública y discursiva con liderazgo y protagonismo.

La tercera etapa o noviciado se considera el comienzo de la vida religiosa. Comprende dos años, durante los cuales la aspirante se aparta del mundo exterior para vivir en comunidad y entrar en una experiencia de oración y discernimiento de su vocación. Además, durante esta etapa, la formadora o maestra de novicias transmite a sus formandas, por medio de clases regulares, estudios doctrinales cristianos, congregacionales, bíblicos y teológicos, orientaciones para fortalecer las virtudes humanas y cristianas: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Se considera que dichas virtudes regulan los actos, ordenan las pasiones y guían la conducta según las normas de fe. Luego, estas virtudes se refuerzan por las formadoras y sacerdotes mediante discursos moralizantes que pregonan la supremacía de lo espiritual sobre lo corporal, insistiendo en el esfuerzo humano para alcanzar la perfección del alma y la lucha constante para combatir los instintos de la carne, todo ello para guardar un equilibrio moral (*Catecismo de la Iglesia Católica nº 1803*). En fin, el noviciado representa un periodo de oración, estudio y práctica de los asuntos centrales de la vida religiosa.

Al terminar el noviciado, la formadora y la comunidad evalúan si la novicia es apta para continuar. Esta evaluación se basa en cuatro dimensiones: personal, espiritual, comunitaria y apostólica, las cuales recogen objetivos y metas para que la novicia los desarrolle y desenvuelva el perfil de religiosa propuesto por la congregación. Entre los criterios se destacan la integración personal, la maduración en la fe, la experiencia de Dios, la asimilación y práctica de elementos constitutivos a la Vida Religiosa como son los votos, la aceptación de las exigencias del Derecho Canónico (Canon 656) y la disponibilidad para ser enviada a una de las misiones de la institución.

Cuando la novicia no cumple los objetivos y criterios propuestos debe regresar a su familia de origen. En compensación, la congregación le brinda apoyo económico y en algunos casos psicológico o de acompañamiento espiritual para que reinicie la readaptación. En el caso de ser aceptada, la novicia se consagra mediante una celebración pública y se compromete a

vivir los votos de castidad, pobreza y obediencia por un periodo inicial de un año, el cual se puede renovar durante tres a seis años. Esta etapa se denomina Profesión Temporal y las nuevas religiosas se constituyen en miembros del Instituto con los derechos y deberes determinados por la congregación religiosa (*Código del derecho Canónico, 654*).

Cabe anotar que al finalizar la ceremonia las novicias reciben un anillo y una cruz, símbolos de su consagración a Dios y pertenencia a una comunidad específica. Mientras las hermanas de la Caridad de Montreal llevan un uniforme beige en ocasión de los primeros votos, que sólo portan en fiestas congregacionales o en eventos eclesiales, las del Ángel de la Guarda no tienen ningún uniforme especial para las fiestas congregacionales ni para la cotidianidad, aunque visten predominantemente de azul, blanco, negro, gris o café. Las religiosas de las dos congregaciones bajo estudio siguen las recomendaciones del Concilio Vaticano II en cuanto al hábito religioso, el cual es señal de consagración: “sencillo y modesto, pobre y a la vez decente, conveniente a las exigencias de la salud y acomodado a las circunstancias de tiempos y lugares y a las necesidades del apostolado” (*Perfectae Caritatis, 17*).

En un acto de fe, las religiosas pronuncian los votos o consejos evangélicos mediante la expresión de la íntima relación con Dios (castidad), la libertad frente a los bienes (pobreza) y en la actitud de disponibilidad a la misión de la congregación (obediencia). Desde la perspectiva de género, los votos o compromisos asumidos son la expresión del signo esponsal en el que la religiosa dispone su cuerpo y su voluntad para entregarse al Otro (Dios) en su totalidad. Siguiendo con la etapa de los primeros votos, que dura entre tres a seis años, la religiosa temporal los renueva anualmente o cada dos años e inicia estudios universitarios en teología (Ángel de la Guarda) o en carreras de ciencias humanas (Caridad de Montreal), además de asumir algún trabajo a tiempo parcial en las obras de la congregación.

El proceso de formación concluye con la Profesión Perpetua en la cual las religiosas temporales profesan sus votos definitivos. Esta etapa comienza con la emisión de los votos perpetuos y culmina con la muerte de la religiosa o la salida de la religiosa de la congregación. Las religiosas de votos perpetuos asumen la misión de la congregación y cada una se hace responsable de su propia formación en cuanto a cursos de actualización, formación universitaria y crecimiento espiritual, siempre y cuando tenga la autorización de una hermana superiora competente. Así, se dibujan las jerarquías de las congregaciones. Mientras las mujeres que se encuentran en las primeras etapas de formación (postulantes, novicias) reciben el nombre de formandas no tienen participación en las decisiones de la congregación (a pesar que algunas ocasiones son consultadas), las religiosas de votos pueden participar activamente de las consultas congregacionales pero únicamente las de votos perpetuos pueden ser elegibles en los cargos administrativos.

El cuerpo religioso

En el proceso de formación se construye una modalidad de cuerpo femenino pues como lo plantean Gloria Garay y Mara Viveros (1999), éste integra dimensiones como la acción individual y colectiva y el simbolismo socio-religioso. Es decir, las religiosas articulan expectativas y actitudes personales con prácticas que identifican a la congregación en un ambiente de sacralización, lo cual lleva a incorporar un sistema estructurante (habitus) que organiza las prácticas cotidianas y orienta las posturas corporales y actitudes de las religiosas generando seguridad personal y uniformizando parte de sus acciones.

La construcción del cuerpo religioso se deriva de hábitos aprehendidos en la formación a las jóvenes mediante un entrenamiento en normas de etiqueta y de urbanidad, en el que las estimulan a mantener una postura recta, a tomar distancia de las personas cuando conversan, a sentarse con las piernas

cerradas y derechas, a caminar erguidas, a usar ropas sueltas y amplias, a abandonar los accesorios como anillos y collares; a mantener el cabello y las uñas cortas, a conversar y reír en voz baja. Estos comportamientos les ayudan a definir y a entender su opción de vida con sus posibilidades y límites, los proyectos colectivos y las expectativas de desarrollo, diferenciándose de otras mujeres. Al mismo tiempo, la representación religiosa, en los conceptos de Goffman (1959), hace de ellas actantes cénicas debido a que los auditorios no les permiten ser sinceras, es decir, existe una representación social del deber ser de las religiosas al cual ellas responden.

Además, el deber ser y la representación religiosa se refuerza en las reglamentaciones constitucionales e institucionales que deben conocerse y seguirse en las dos comunidades bajo estudio:

Art. 29. Mujer compasiva y atenta, la hermana gris es sensible al clamor de los pobres. Mujer de acción y visión profética, comprometida, con coraje y audacia, a enfrentar los desafíos de una sociedad que presenta nuevas necesidades. Mujer modesta y desprendida, que cree en la sencillez de los medios de evangelización y se apoya en la Palabra de Dios (Constituciones de Caridad de Montreal).

Art. 11. La sencillez evangélica es nuestro carácter distintivo. Configura el propio estilo de vida y es por ello condición básica para la vinculación definitiva al Instituto. En el espíritu de la Congregación la sencillez significa buscar sólo a Dios y su Reino, fe humilde y confianza en el Señor, hacerse pequeña con los pequeños, transparencia, humildad y rectitud de corazón, vida sencilla en el comportamiento personal, en el uso de las cosas y en el trato con los demás, y no tener cuidados inútiles, para ocuparnos sólo de Cristo y de nuestros hermanos (Constituciones del Ángel de la Guarda).

Estos dos artículos manifiestan cómo deben ser y comportarse las mujeres que integran las congregaciones; por ejemplo, exigen una manera de actuar (delicada), una forma de vestir (sencilla) y una manera de presentarse ante los demás (humilde). Las normas se cumplen mediante un proceso de información verbal, no verbal y escrita, y por la imitación e introyección para

que las candidatas a esta opción de vida lo vayan asimilando. De esta forma, alientan a asumir constructos de género que se naturalizan como características femeninas. Siguiendo a Michel Foucault (1992), en el cuerpo de los sujetos y en el caso de las religiosas se inscriben directamente las demandas de los discursos dominantes de la Iglesia Católica, que subordinan a las mujeres según la figura femenina propuesta en las cartas de San Pablo (cf. Efesios 5, 21-24), para ser principalmente fieles imitadoras de la virgen María, quien es el modelo de obediencia a Dios Padre, por su castidad, entrega y olvido de sí misma. Estos discursos ubican a las religiosas en una posición que al tiempo ofrece seguridades y elevación y les permite ser consideradas y considerarse diferentes o mejores moralmente a las demás mujeres y en particular frente a las creyentes, asumir una vida espiritualizada desentendida y desinteresada de la turbulencia social y suponer que todo lo que sucede es voluntad divina. De esta manera, sugiero que el rol que desempeñan las religiosas ha constituido, en las palabras de Goffman (1959: 31), la máscara que representa el concepto que han formado de sí mismas, el cual se han esforzado por vivir y por medio del cual es su yo más verdadero y parte integrante de su personalidad.

En este sentido Aura Reyes (2005) quien ha investigado acerca de la construcción corporal en la comunidad de las hermanas de Nuestra Señora de la Paz, plantea la formación en la vida religiosa como soporte necesario para construir un cuerpo cotidiano mediante un proceso donde se van conjugando distintos elementos para un fin: ser religiosa. Según la autora, las distintas etapas formativas permiten transformar el cuerpo que manejaban cotidianamente hacía un cuerpo cristiano – católico. Lo anterior se constata en un hecho muy específico: cuando ingresan las candidatas a un instituto cortan su cabello, argumentando que han iniciado un cambio en su vida. Otros ejemplos se observan en la mudanza de vestuario, pues como jóvenes vestían usualmente jeans y en las comunidades empiezan a vestir faldas anchas y largas. También existe la creencia entre las religiosas que cuando una joven tiene buen apetito y duerme bien es señal de vocación,

porque está feliz en su experiencia religiosa, pues lo contrario provoca desconfianza y cuestionamiento. Además, en los manuales de formación se recomienda vincular el proceso institucional a la historia personal y familiar de cada joven; es decir, mediante ejercicios autobiográficos y el reconocimiento de hechos puntuales, se releen e interpretan desde la fe y se reconstruye la historia personal enmarcándola en un ambiente espiritual con el fin de hacer una integración paulatina del llamado divino a la vida religiosa.

En síntesis, la socialización religiosa requiere del disciplinamiento del cuerpo de las aspirantes mediante un proceso gradual y sistemático de interiorización de la afiliación a cada congregación de manera cotidiana. Dicho disciplinamiento corporal se realiza en momentos de silencio, oración e interacción con las orientadoras y hermanas que recurren a simbologías religiosas de género que construyen las subjetividades individuales y colectivas de la congregación.

Así, las religiosas participan activamente en la construcción del cuerpo religioso colectivo con lealtad y sentido de pertenencia a la institucionalidad de la vida religiosa que demanda observancia y desestimula la crítica a su larga tradición y fundamentación teológica. Dicha lealtad o adaptación al protocolo de la congregación busca evitar conflictos personales y comunitarios llevando a la religiosa a cumplir las reglas con el objeto de no avergonzar a su organización y ser respetada por sus cohermanas y demás personas a su alrededor. Esto no se aleja de los planteamientos de Goffman (1959) quien sobre la autorepresentación que emplean las personas (en este caso las religiosas) que es una “fachada personal” o dotación expresiva la cual está manifiesta en las insignias del cargo que desempeñan, en el vestuario que portan, en el sexo, la edad, en las características raciales, en el tamaño y aspecto físico, en el porte, las pautas del lenguaje, las expresiones faciales y los gestos corporales, todos los cuales identifican íntimamente a la religiosa a donde quiera que vaya. Ejemplificando lo

anterior, observé que las hermanas superiores manejan un perfil sobresaliente en relación a sus compañeras: ocupan los lugares de honor en las reuniones, se apropian de la palabra y son las voceras de sus compañeras. En cuanto al aspecto físico, las religiosas procuran mantener prendas sencillas y vestuario poco atractivo, los cuales no responden a la moda que visten las demás mujeres.

Debates sobre la decisión por la vida religiosa

Para quienes abrazan la vida religiosa, la decisión representa el punto de partida para seguir un estilo de vida espiritual en una congregación. Esta decisión articula situaciones, no sólo positivas o negativas, sino también es producto de trayectorias sociales y personales. Así, en las entrevistas, las religiosas manifestaron su historia vocacional, enmarcándola en un contexto religioso-ecclesial: unas venían de familias con marcadas prácticas y discursos religiosos, otras estudiaron en colegios católicos y unas más participaban en actividades pastorales de la parroquia; esto influyó, en la opción por este modo de vida.

Por una parte, en la tradición bíblica la vocación representa una iniciativa sagrada, un llamado divino al cual la persona puede responder o rechazar. Desde la fe y las convicciones religiosas, la vocación se ha naturalizado a tal punto que se asume como trascendente y proyecto de vida espiritual. Sin embargo, para muchas personas que no confiesan con estos credos es difícil entender la decisión por una vida espiritual sin atribuirle un conflicto personal no resuelto. Bourdieu (2000) lo plantea de manera sagaz cuando sugiere que en el campo religioso quienes participan de la creencia se adhieren, pero cuando no se está, se arriesga primeramente a rechazar la creencia en ese modelo. Es decir, mientras las religiosas están convencidas que han optado por la vida religiosa por iniciativa de Dios y que ésta es una forma de encontrar sentido a sus vidas, para otras personas puede significar el rechazo a asumir la vida civil.

Desde un punto de vista distinto, la opción por la vida religiosa representa a la vez una salida a la heterosexualidad obligatoria que orienta a las mujeres hacia la maternidad y al matrimonio como destinos sociales naturales y su ratificación a permanecer fuera de la obligación heterosexual. Además, quienes siguen esta opción se arriesgan a la calificación de sospecha y anormal. En este sentido, Adrienne Rich (1980) plantea que otras formas de vida sexual como el lesbianismo y otras diferentes al que llevan el común de las mujeres son vistas como desvíos, patologías, desposeídas de emoción y sensualidad, además de ser estilos de vida banalizados. Sugiero que la vida religiosa ofrece un camino similar, aunque para Rich las religiosas sean mujeres restringidas y oprimidas lejos de la resistencia individual y colectiva frente al sistema patriarcal. Mientras Rich plantea que las monjas se someten al poder masculino cuando se despojan del potencial sexual y asumen la subordinación femenina como dogma divino, olvida que son las monjas, exmonjas, religiosas y teólogas quienes actualmente hacen una relectura de su presencia y lugar en la Iglesia Católica y en las prácticas religiosas, creando alternativas y buscando nuevos espacios en el mundo religioso, ya que no buscan acaparar el poder religioso sino cuestionarlo. Pero como ya he mencionado, la vida religiosa también reproduce el modelo heterosexual mediante las imágenes de los esposales y el reforzamiento de las jerarquías de género.

Frente a las dimensiones sexuales la opción por la vida religiosa existen posturas diversas. Para muchas personas ajenas a la cuestión religiosa la negación de la sexualidad-genitalidad representa un rechazo a la autonomía, a la libertad sexual, a la feminidad y dependencia doctrinal a la Iglesia Católica, puritanismo y sumisión al poder masculino de los jerarcas de la Iglesia. Esto lo he citado varias veces y lo sopesé mediante la aplicación de la encuesta vía internet y las observaciones realizadas durante la investigación.

La renuncia al mundo

El “apartarse” es una perdurable expresión evangélica en la tradición cristiana que marca la opción por la vida religiosa. Mientras Carrasquer (2003) propone que la separación del mundo denominada *fuga mundi*, fue considerada por el monacato antiguo como una respuesta abierta a la contradicción con el modo de vida adoptado por la comunidad cristiana primitiva y como una protesta contra la Iglesia instalada, Álvarez (1996) sugiere que en los primeros siglos de la era cristiana, vivir aparte del mundo, no tenía sentido material sino espiritual como requisito indispensable para el seguimiento radical de Jesucristo y el encuentro con Dios.

El retirarse a una comunidad para seguir un proyecto espiritual ha sido una constante histórica para vivir esta opción. Asimismo, la renuncia al matrimonio y a la maternidad representa una exigencia indispensable para abandonar las cosas que comúnmente atrae a las personas, como son: el enamoramiento, la vanidad y los bienes materiales. Son renunciaciones que se desarrollan a largo plazo en la soledad y en un fuerte entrenamiento de silencio, de reflexión, de meditación y de oración personal; sin embargo, la comunidad ofrece apoyo y acompañamiento para consolidar el interés y los esfuerzos que realiza la persona para llegar a construir una vida dedicada a lo espiritual.

Muchas jóvenes de hoy no encuentran su razón de ser en la vida religiosa y en cambio asocian esta forma de vida con la soledad, la cual es para ellas, la antítesis de la amistad y de las relaciones interpersonales y constituyen un componente transversal fundamental con más frecuencia e intensidad que los hace diferenciarse como cultura juvenil. Por su parte, buscan alguna profesión para realizarse.

Representaciones contemporáneas sobre las religiosas

En reiteradas ocasiones las religiosas entrevistadas mencionaron el desconocimiento que tiene la gente acerca de ellas y de su condición de vida, y más aún cuando no llevan un hábito. Además, señalaron que coloquialmente muchas personas usan la palabra monja para referirse a ellas ya que desconocen las diferencias entre ser religiosa (consagrada a Dios) y ser monja (literalmente “la que vive sola”).

Debido a ello, me pareció importante explorar representaciones comunes sobre las religiosas y confrontarlas con las respuestas de las entrevistadas. Así, frente a la pregunta sobre cuál es la diferencia entre monja y religiosa obtuve diversas respuestas, pero casi todas confunden o se refieren a las religiosas como monjas. Por ejemplo, una trabajadora social respondió:

En mi infancia generalmente se referían a las monjas, pero últimamente he escuchado el término de religiosas, con ciertas corrientes religiosas, tal vez, más liberales. (Pilar, trabajadora social Unal, 24 años)

La respuesta propone que el término religiosa es una versión actualizada, fruto posible de una corriente más liberal. De otra parte, como ya he mencionado la palabra monja es la más coloquial, pero en algunas ocasiones tiene connotaciones negativas:

Las monjas son aburridas, se van al convento por decepción amorosa y falta de autoestima con respecto a su belleza, también tienen la posibilidad de viajar y comen banquetes todos los días. (Andrea, técnica en bacteriología, 23 años de edad)

Esta respuesta permite conocer algunos de los prejuicios que califican a las religiosas como mujeres con algún problema personal e incluso las censuran por tener una vida económicamente estable (oportunidad de viajar, alimentación adecuada). Además, esta respuesta me lleva a hacer un

paréntesis para aclarar la creencia de que la Iglesia mantiene económicamente a las religiosas, cuando en la actualidad esto no ocurre; más bien, ellas se sostienen con sus obras en colegios, hospitales, residencias para estudiantes, universidades y proyectos sociales, al igual que otras se emplean como cualquier trabajadora en entidades públicas y privadas como colegios, casas de familia, supermercados, parroquias, alcaldías y hospitales. Esto no impide las donaciones de devotos y para contribuir en sus obras sociales. La ambigüedad persiste porque los fieles continúan manteniendo económicamente a las parroquias con las limosnas pero no conocen las fuertes diferencias entre el sostenimiento de las religiosas y los sacerdotes. Mientras las religiosas viven de su profesión (docencia, enfermería), los sacerdotes, en su gran mayoría, se mantienen de su servicio religioso.

En cuanto a las representaciones en la vida religiosa se plantea un prototipo de mujer diferente a otras, la cual fue utilizada por la hermana Dolores quien afirmó durante la entrevista:

Para mí, la religiosa debe ser un poquito aparte del resto del mundo, del resto de las mujeres; vivir en contravía con la cultura de hoy. Vivimos diferente de las personas del mundo porque nosotras tenemos un llamado a ser seguidoras de Cristo, de vivir como él, nosotras no podemos pasar como cualquier persona, y pienso que nosotras en la comunidad nos falta un poquito esa conciencia para vivir nuestra consagración.

De acuerdo con las palabras de esta mujer, quien cuenta con una vida religiosa de más de 50 años, ser religiosa es un llamado que va contra las orientaciones culturales comunes. Tal vez sea útil recurrir a Goffman (1986) para explicar la afirmación de la hermana Dolores sobre que a las religiosas “les falta un poquito” para vivir su consagración. Este autor plantea que en cierto sentido y en la medida en que se viven los roles se va construyendo el concepto que se ha formado de sí, es decir, el esfuerzo de estas últimas por vivir religiosamente, diferentes a las demás mujeres, se transforma en el “sí mismo”, en el yo que quieren ser. Ese “falta un poquito” puede asociarse a la

necesidad de configurarse con el papel propuesto y el perfil que demanda la comunidad a sus miembros.

Según Gabriela Castellanos (1995) el concepto de mujer va más allá de lo físico, de un cuerpo femenino, de la anatomía; por tanto no se puede encasillar pero tampoco se puede negar que existe una realidad que llamamos “ser mujer”. En este sentido, plantea la necesidad de desarrollar un concepto de mujer como realidad cultural y sigue a De Lauretis (1987), quien distingue a las mujeres como sujetos históricos producidos por unos discursos dominantes. La anterior perspectiva ayuda a entender la construcción subjetiva de las religiosas. De una parte, como una manera específica de ser mujeres, de sentir y de estar en el mundo. De otra, frente a los discursos dominantes y a partir de las convicciones religiosas de cada una. Siguiendo los planteamientos de Castellanos, es necesario estudiar y analizar el lenguaje de las personas, incluso de las mismas mujeres, para tildar el sesgo negativo cargado de prejuicios contra ellas. En el caso de este estudio sugiero la afirmación de una compañera de la maestría cuando respondió a la pregunta de la encuesta: ¿Cuál es el concepto que se tiene acerca de las religiosas? La respuesta recoge, según ella, lo que el común de la gente piensa acerca de las religiosas:

Una monja es una mujer de la Iglesia Católica que ha decidido tomar los hábitos y apartarse en una congregación, la mayor parte de las veces por un problema o conflicto en su vida no resuelto. Son pocas las mujeres que realmente tienen una vocación religiosa que desean realizar y por eso se ordenan de monjas. (Ruth, economista, 50 años).

Esta perspectiva concentra varios conceptos despectivos sobre las monjas, como mujeres que no encuentran otra salida a sus problemas que el encierro en un convento. Probablemente esta imagen negativa sobre las monjas se remonte a la edad media cuando las mujeres consideradas indeseables, socialmente peligrosas e improductivas eran obligadas a entrar al convento (Duby y Perrot, 1992). Además, la vida religiosa en Europa

medieval fue una opción para mujeres sin dote, con defectos físicos e impedidas para casarse (Huxley, 1999).

Este imaginario sociocultural invita a reconocer un sistema de creencias y de hechos cotidianos que pasaron a constituirse en sentido común. De los relatos o creencias acerca de las religiosas podría argumentarse, siguiendo a Margarita Pisano (2001), que son un constructo fabricado culturalmente. Sin dejar de lado algunos casos puntuales como el ser obligadas por sus padres a entrar a un convento, el estar decepcionadas por un amante o quizá el no encontrar otra salida para sobrevivir llevó a las mujeres a optar por la vida religiosa, puedo afirmar que éstos llevaron a que la gente pensara que aquellas religiosas que no manifestaban públicamente algún escándalo estaban en la misma situación que las demás y por tanto se generalizó y se asoció al colectivo religiosas problemas de índole personal descartando la opción como realización personal y social. Llama la atención que las religiosas como personas liminales eluden o escapan de cualquier clasificación que normalmente se sitúan las demás mujeres en un espacio cultural. Ellas escapan de los ordenamientos asignados en las leyes y costumbres mediante símbolos religiosos que representan ambiguos e indeterminados atributos; por un lado, las religiosas son reducidas a una condición de uniformidad (formas de vestir, anillo y cruz, rezos, misas) para ser revestidas y dotadas con representaciones adicionales que las facultan para desarrollar su nuevo rol en la etapa del ciclo de vida que inician.

En este capítulo he realizado un breve contexto histórico y conceptual acerca de las protagonistas de esta investigación y de su opción de vida. Así mismo, contextualizo fuentes históricas de la trayectoria y prácticas de la vida religiosa para poder entender y analizar sus hábitos y prácticas de feminidad actuales. En vista de que la vida religiosa se ha mantenido “en clausura” a los ojos de la sociedad y de la academia, este texto dialoga con los prejuicios y representaciones que la sociedad ha desarrollado en torno a

las religiosas al examinar los atributos religiosos y morales en que se enmarca esta opción.

En conclusión, las representaciones que circulan sobre las monjas de hoy se sustentan en el modelo hegemónico de ayer: mientras algunas insisten en que son mujeres frustradas o desencantadas por los hombres y escapan a los conflictos personales para no asumir las responsabilidades sociales y cotidianas, otras alaban su papel y renuncia. Aunque en la actualidad algunas religiosas intentan redefinirse se confunden en el juego que produce renovar y conservar su opción por una vida religiosa en un mundo secularizado de una parte y con mucha resistencia al cambio de la ideología patriarcal de la Iglesia Católica, por otra.

Otro aspecto importante bromea sobre la sexualidad de las monjas ya sea como hipersexualidad clandestina u homosexualismo, el cual habla sobre la cultura que promueve la genitalidad obligatoria, ya que para quienes ejercen su genitalidad, la castidad viene a ser una ilusión o una mentira disfrazada de puritanismo y no una decisión que asumen algunas mujeres para vivir su proyecto de vida.

Incluso para el movimiento feminista la vida religiosa femenina representa una vivencia castrada y sometida al discurso patriarcal de la Iglesia Católica en el cual la sexualidad está controlada y regulada por discursos moralistas que rechazan el placer como la forma de cerrar vínculos con el cuerpo para entrar en comunicación con el alma (vida espiritual) Saavedra (2006). Por fin, el cuerpo termina siendo el lugar privilegiado para expresar, a la vez, la vida religiosa como opción y los estereotipos sobre las religiosas.

Por su parte, el proceso formativo en las comunidades religiosas recurre al ícono tradicional mariano para fortalecer hábitos femeninos de resignación y disponibilidad a las disposiciones de la jerarquía eclesiástica al mismo

tiempo que las religiosas construyen auto representaciones de lo que consideran que es el sentido y el papel de las religiosas en la sociedad.

Capítulo 2: ¿el hábito no hace al monje?

Este capítulo aborda la construcción de la identidad religiosa mediante el análisis de la socialización de las relaciones y vivencias de las religiosas bajo estudio. A partir de los conceptos de habitus (Bourdieu, 1990), socialización (Barreto y Puyana, 1996), representación (Goffman, 1956) y control y vigilancia (Foucault, 1975) examina los hábitos, las rutinas y los reconocimientos que promueven la identidad de las religiosas, con un trasfondo donde priman las nacionalidades y lo generacional. También desarrolla el culto que ha surgido en torno al hábito en la formación de la identidad de las religiosas y la representación de una figura pública que responde a condicionamientos socioculturales y religiosos, y dispositivos de control presentes en esta forma de vida. El hábito o los hábitos como una manera de estar presente, representa una forma de ser mujer y es signo de afiliación en un colectivo social, en donde lo personal pasa a un segundo plano al priorizar lo moral y espiritual.

El hábito: punto de partida en la identidad religiosa

He puesto entre interrogantes el conocido proverbio “el habito no hace al monje” con el propósito de sugerir lo contrario: el hábito o los hábitos sí hacen al monje y en este caso a la religiosa. Lo anterior lo constaté en el análisis de las entrevistas realizadas con las hermanas de la Caridad de Montreal y del Ángel de la Guarda, en las cuales repetidamente hicieron referencias a las representaciones simbólicas, culturales y religiosas que generan hábitos o estructuras identitarias y subjetivas en la construcción religiosa.

Además, el dicho popular: ¡el hábito no hace al monje! apareció con frecuencia en la investigación al abordar la cuestión del vestuario de las religiosas que no llevan un hábito común, como ya he anotado, las religiosas bajo estudio sólo llevan cotidianamente como distintivo un anillo y una cruz

asignado por la congregación. Todas sin excepción, afirmaron que cuando se presentan como religiosas ante la sociedad, la primera pregunta que les formulan es: ¿y el hábito? Más aún, el hábito o la ausencia del mismo aparecieron en las respuestas de las entrevistadas cuando les pregunté cual era la forma adecuada para vestir, de una mujer religiosa. Tres de las entrevistadas respondieron así:

En Colombia hay mucha insistencia por el hábito, casi todas las religiosas tienen hábito. Cuando la gente me pregunta por el hábito, les digo: “¡yo no uso hábito pero soy religiosa! Sin embargo algunas veces me dicen: ¡qué van a ser religiosas, si no tienen hábito!” (Yvette SGM, 70 años de edad y 52 años de vida religiosa).

Algunos hombres cuando saben que soy hermana, me preguntan por qué no uso hábito, y yo les digo: “el hábito no hace al monje”. Pero ellos comienzan a cuestionarme y a darme moral. Me dicen que los hombres me van a irrespetar, que yo puedo hacer cosas o entrar a lugares inapropiados (Verónica, HAG, 24 años de edad y 3 años de vida religiosa).

Cuando yo entré a mí me gustaba el hábito, porque estaba influenciada por papá y por los de la casa; también, porque yo pensaba que a mí nadie me iba a respetar porque yo no tenía un hábito. Me preguntaba por qué tenía que vestir la misma ropa de siempre y cómo la gente iba a saber que yo era religiosa sin tener hábito (Martha, SGM, 44 años de edad y 2 años de vida religiosa)

En la primera respuesta, la religiosa Yvette, nacida en Canadá, avanzada en edad y quien tiene 50 años de vida religiosa, señala como en Colombia se identifica el uso del hábito con la vida religiosa, por lo cual se produce gran reparo e intolerancia para reconocerlas sin el vestuario. Por su parte, la joven religiosa Verónica (nacida en Ecuador) asegura que el hecho de no llevar hábito genera cuestionamiento o desconfianza por parte de los hombres; al mismo tiempo, la ausencia del hábito desnuda en sus interlocutores, la voluntad de control y la amenaza de sanción. En este sentido, el uso del hábito como distintivo externo socialmente reconocido hace que a las mujeres que lo usan las respeten como religiosas, pero en el

caso de las sin hábito, la apariencia de la religiosa como mujer del común no es bien vista por algunos hombres y mujeres. Según Martha, religiosa de vocación tardía y quien ingresó a la comunidad con 38 años de edad, una de las representaciones comunes sobre las monjas es que el hábito genera respeto y reconocimiento. En su caso, fue difícil entrar a una congregación sin hábito debido a las representaciones sociales y familiares.

Además, las entrevistadas mencionaron que el hábito ha sido clave en la identificación de las religiosas y sigue siendo un asunto de interés e interacción con sus interlocutores, sean estos hombres o mujeres, desconocidos o vecinos, sacerdotes y agentes de pastoral, quienes las cuestionan sobre ello. Aunque algunas religiosas sin hábito son aceptadas y respetadas como mujeres consagradas, afirman que la asociación con el hábito pervive; así, escuchan a menudo: “¡qué lástima que ustedes no usen hábito!”. Sin embargo, no siempre es este el caso ya que para otras personas la cuestión del uso del hábito no es relevante (aunque no dejen de asombrarse cuando las ven sin hábito) pues argumentan que la ausencia del mismo las hace más cercanas y en confianza. Sin excepción, todas las religiosas entrevistadas afirmaron que para la gente es muy difícil aceptar que ellas no lleven el hábito, pues éste se encuentra anclado representativamente en el concepto de religiosa. Además, las entrevistadas manifestaron que en muchas ocasiones por la ausencia del hábito son confundidas con protestantes o mujeres de otra religión.

Institucionalización del hábito religioso

Decir que las religiosas “toman los hábitos”, significa reconocer un cambio de vida simbolizado en el atuendo. Carrasquer (2003) ha investigado la iniciación de la vestición del hábito como símbolo del ingreso en la comunidad como miembro, encontrando que a pesar de su gran relevancia, no siempre existieron grandes diferencias entre las religiosas y las demás mujeres en su forma de vestir; más bien estas se concentraron en la

tosquedad y pobreza de las prendas de las religiosas:

El velo, que muy pronto, hacia el 200, entregaba el obispo a las vírgenes, no se diferenciaba del velo de las otras mujeres. Tampoco los primeros monjes llevaban vestidos que les identificaban como tales. La única diferencia consistía en la pobreza y la tosquedad del vestido[...] el hecho de quitarse los vestidos del mundo y ponerse la indumentaria pobre, anuncia la decisión de “negarse a sí mismo”, es decir, convertirse en monje (Carrasquer, 2003).

Así, propone que tanto los varones como las mujeres de los siglos II y III vestían como el resto de la gente salvo por su pobreza. Sin embargo, con el tiempo el hábito distintivo, su forma, colores y el trazado empezó a señalar afiliación religiosa. Aún en la actualidad aunque muchas religiosas incluidas las dos congregaciones bajo estudio no llevan hábito tradicional, sí utilizan símbolos convencionales (uniforme, cruz, anillo, residencia comunitaria), para distinguirse de las demás y obtener reconocimiento y aceptación social. Así, las marcas de identificación de las religiosas expresadas en la vestimenta sobria y clásica y la cruz y el anillo las diferencian de otras mujeres, pero lo que comunican estos símbolos tiene múltiples y a menudo contradictorias connotaciones. Así, para algunas personas el vestido de la religiosa puede aludir a un papel positivo en la sociedad, pero para otras significa un rechazo a la vida social y sexual. De esta forma, siguiendo a Bourdieu (1999) quien planteó que el proceso por el cual lo social se interioriza en las personas da cuenta de las "concordancias" entre lo subjetivo y las estructuras objetivas, la visión que las personas tienen de las religiosas se deriva de su posición en el espacio socio religioso.

Debido a que el hábito ha sido por largo tiempo un elemento de identificación de las religiosas, en esta sección exploraré su génesis y su uso histórico para así analizar su repercusión en nuestra actualidad. La religiosa Rosa Elena Castillo (2004) afirma que en los tres primeros siglos del cristianismo las mujeres que habían optado por una vida religiosa no tenían distinción u organización particular pero sí tuvieron que asumir una serie de prácticas y

normas debido a que la sociedad judeocristiana no admitía la posibilidad de que ellas vivieran solas sin perder su reputación. Según esta autora, San Cipriano y Tertuliano (teólogos de la antigüedad quienes con mayor claridad escribieron acerca de las vírgenes) promovieron en las monjas, llamadas inicialmente vírgenes cristianas, la idea de un real desposorio con Cristo imponiéndoles a su vez el uso del velo al igual que a las mujeres casadas de su época. En este sentido, la autora plantea el paralelismo esponsal asignado a las religiosas, el cual contribuyó a considerar la relación con Cristo como un matrimonio espiritual que conllevó obligaciones conyugales mediante la imposición de velos, disciplinas y penitencias.

Aunque Sira Carrasquer (2004) y Rosa Elena Castillo (2004) concuerdan en afirmar que durante los primeros siglos de la era cristiana, las vírgenes no llevaban ningún hábito o vestido especial, Castillo (2004) va más allá y plantea que durante el concilio de Cartago (398), en la Iglesia española del siglo IV se dio el inicio de la profesión pública de la consagración de la virginidad dedicada a Dios mediante una ceremonia como acto constitutivo y oficial de consagración, la cual implicó la necesidad de la imposición de un velo. Así, inicialmente la institucionalidad de la vida religiosa se vinculó con el uso del velo, el cual se transformó a través del tiempo, en el porte de un hábito o uniforme común parecido al que hoy usan muchas religiosas para distinguirse de otras mujeres. Aunque en la actualidad quienes no usan hábito no están obligadas a cubrir totalmente su cuerpo ni a llevar todos los accesorios como la camándula grande en la cintura, el cuello duro alrededor de la cabeza y los velos largos, las religiosas deben seguir unos patrones rigurosos en el corte de pelo y en el uso de vestidos.

En las dos congregaciones bajo estudio el uso del hábito se dio de manera diferente. Las hermanas de la Caridad en 1745 fueron obligadas por el obispo de Montreal a usar un vestuario común como requisito para la aprobación de su asociación como instituto religioso. Optaron entonces por vestirse como las mujeres pobres del siglo XVIII; es decir, gorro negro con

vestido de color marrón (Faillon, 1852: 109-111). En el caso de las hermanas del Ángel de la Guarda, las primeras religiosas provenían de otra congregación del siglo XIX, en donde el hábito se había institucionalizado y por lo tanto continuaron usando.

Con el Concilio Vaticano II (año 1965) las congregaciones religiosas fueron convidadas a examinar los cimientos fundacionales para iniciar un proceso de renovación y adaptación de sus carismas y ministerios (cf. *Perfectae Caritatis*). En el caso de las dos congregaciones mencionadas, las religiosas emprendieron algunos cambios, entre ellos, el vestuario: cambiaron el hábito por ropas modestas como faldas largas en colores gris, azul, beige y negro y camisas blancas. Actualmente, muchas de ellas usan pantalones y franelas en colores diversos. Sin embargo, en cada época, el vestuario se ha regido por los parámetros de los dirigentes de la Iglesia Católica, quienes lo han reglamentado como requisito de pertenencia a la Iglesia.

Hábito, experiencia e identificación

¡Vestimos como la gente! afirmaron las entrevistadas para responder que no usan hábito convencional. Esto las hace auto reconocerse como “normales”, pues su presentación personal y vestuario no las separa del común de la gente, de otras mujeres de hoy. Sin embargo, admiten que su vestuario no es igual al de todas las mujeres, ya que que en el colectivo “mujeres” existe más diversidad en el vestuario: unas usan escotes y prendas que dejan ver más el cuerpo pero otras utilizan ropas más recatadas. En cambio, las religiosas intentan parecer normales y comunes, sus prendas son mucho más sueltas; además siempre cubren los hombros, piernas y brazos. De igual manera, la forma de vestir está reglamentada por las superiores, consejeras y formadoras, quienes procuran cierta uniformidad y moderación en las prendas, pretendiendo evitar comentarios inadecuados por parte de la gente en general y sobre todo de los miembros de la Iglesia Católica.

Además de tener en cuenta “el qué dirán los demás”, el vestido expresa para las religiosas un criterio de acatamiento a la moral de la Iglesia Católica y una manera de vivir la dignidad de la mujer ya que el cuerpo, según la doctrina bíblica, es el templo del espíritu de Dios (cf. 1Corintios 6,19); no obstante, el vestuario tiene un trasfondo de control pues está relacionado con los significados culturales y religiosos que erotizan el cuerpo femenino como los senos, las piernas y las nalgas. De esta manera, evitan aparecer como objetos sexuales provocativos para la mirada masculina. A la vez, el conjunto de ideas malsanas atribuido al cuerpo femenino como vehículo del pecado y portador de tentaciones de la “carne” controla la sexualidad religiosa a través de la ascesis, las penitencias, los ayunos y las privaciones a cualquier tipo de placer.

También el vestuario se encuentra ligado a la edad. Las religiosas mayores se visten comúnmente con faldas largas, camisas clásicas, media velada y zapatos de tacón bajo. Por su parte, las jóvenes visten pantalones, en la mayoría de las ocasiones jeans, camisetas y tenis o zapato bajo; la extensión del cabello no es relevante pues unas lo usan corto y otras lo usan largo.

Así, entre las religiosas que no portan hábito se vislumbra un prototipo de vestuario, marcado por las categorías de edad, procedencia, generacionalidad, nacionalidad y por el control de las superiores. En palabras de la hermana Jeanne se ejemplifica la uniformidad en el vestuario:

En las religiosas hay una distinción que la gente se da cuenta de que somos hermanas. Algunas veces, las hermanas jóvenes (las colombianas) no piensan y nosotras debemos ayudarlas a pensar cómo vestirse. Pero la religiosa no debe presentarse de la misma manera, porque la gente no espera esto de ellas. Yo pienso que si la joven se presenta un poco exagerada en su cuerpo, con delicadeza hay que decírselo, porque si no le decimos nada para corregirla, no es bueno también. La gente al ver esto no estará contenta. (Jeanne, SGM. Canadiense. 75 años de edad).

En esta afirmación sobre lo que debe ser el vestuario “normal”, correcto y apropiado, este está mediado por las religiosas de mayor edad para mantenerlo. Además, entre las religiosas existe una imagen de sí mismas, la cual se transfiere en sus expresiones corporales mediante posturas y actitudes como la ausencia de maquillaje y accesorios decorativos en el cuerpo, la postura del cuerpo erguido, el uso de expresiones de delicadeza, y las actitudes de corregir, aconsejar y sermonear a las demás personas.

Aunque para las religiosas bajo estudio el hábito no es central, reflexionan sobre cómo la ausencia del mismo dificulta su reconocimiento social, incluso a veces las confunden con mujeres de otra religión. También, en ocasiones por no llevar hábito son excluidas de la distribución de la hostia consagrada en las misas y de eventos públicos (por ejemplo, en la misa celebrada en la catedral el 4 de febrero de 2008 en vista de la movilización nacional en rechazo al secuestro dejaron entrar sólo a las religiosas que portaban hábito y aunque las religiosas sin hábito insistieron en que las dejaran participar de la eucaristía fueron rechazadas por la usencia del mismo).

Asimismo, la ausencia del hábito, unida a las diferenciaciones generacionales, culturales e ideológicas entre religiosas de la misma congregación genera problemas de identificación y dificultades en sus opciones personales frente a como se define lo colectivo; cada religiosa construye su propia identificación y sus propias convicciones de lo que considera que es ser religiosa, lo cual se traduce en conflictos de convivencia con sus hermanas. Ejemplo de ello, lo encontré en las entrevistas cuando unas manifestaban ideas y formas de caridad menos maternalistas como capacitar a las personas y formar liderazgos mientras otras mantuvieron y reclamaron actitudes tradicionales como asumir el papel secundario y de voluntariado en el trabajo pastoral. Continuando con el vestido, mientras las hermanas mayores reclamaban que las religiosas jóvenes no saben vestirse adecuadamente, es decir de forma recatada y convencional, las jóvenes religiosas abogaban por vestidos más modernos y

más comunes a lo que visten las demás mujeres sin necesidad de ocultar su cuerpo femenino.

Durante la investigación entrevisté a cuatro religiosas que visten el hábito para confrontar sus posiciones con las de las religiosas bajo estudio, cuyas congregaciones dejaron de usarlo hace más de 40 años. La entrevista se centró en el uso y significado del hábito. Les pregunté sobre la forma adecuada de vestir, el significado del hábito y si sería difícil dejar de usar el hábito. En respuesta encontré que mientras para la religiosa española Antonieta su opinión se centra en:

El hábito es sagrado, distinto, representa dejar el mundo; es el distintivo de la comunidad, yo vivo enamorada de él, no puedo ser cualquier mujer porque pertenezco a un instituto religioso.

La religiosa venezolana Luisa responde:

El hábito permite mostrar mi ser consagrada, es decir, sea que lleve uniforme o no, que su atuendo le permita incorporarse dentro de una sociedad normal. Utilizo hábito porque soy consagrada y pienso que vestir de seglar es no utilizar ningún atuendo que te pueda comprometer con alguna pertenencia a un instituto o grupo determinado. Además una de las ventajas de usar hábito es que según la cultura a través de cómo visto puedo hacer que otros piensen que Dios existe.

Sus respuestas las ubican en el espacio social propuesto por Bourdieu (1987), constatando que las religiosas tienen una posición de consagradas que las distingue en relación con la de otras mujeres. Esto señala a la vez que ser religiosa apela a una legitimidad socialmente establecida y reconocida. Así, la identificación como mujeres consagradas conlleva ciertas propiedades simbólicas como la autoridad, el prestigio, la reputación, el crédito, la fama, la notoriedad, la honorabilidad, el buen gusto, etc. Bourdieu plantea tal reconocimiento social como capital común que en el caso de las religiosas se ha constituido históricamente y se ha ido acumulando en la lucha por su apropiación mediante creencias (mujeres

más cerca de Dios, casi ángeles), habilidades (manuales, culinarias, musicales, espirituales) y conocimientos (de las cosas de Dios y de la organización de la Iglesia).

Además, la posición que ocupan las religiosas en el entramado social, simbólico y cultural se sostiene con la incorporación de reglas disciplinarias en su pensamiento, percepciones y acciones, al mismo tiempo que la institución religiosa ejerce su poder de inculcación de contenidos religiosos dentro y fuera del instituto. Así, el espacio congregacional se establece en relación recíproca con el juego de las representaciones sociales que permite que las religiosas construyan su identidad.

De esta manera, mientras para una religiosa veterana (Antonieta, religiosa veladora) el hábito representa un símbolo o distintivo de su condición de vida, la cual la hace actuar de tal manera (consagrada a Dios), para la otra religiosa (Luisa Melania, religiosa pastorcita) el hábito es un atuendo. En los dos casos, el hábito viene a representar el uso de un signo (atuendo o distintivo) que contiene legitimidad e identificación institucional a quien lo lleva. Aunque las dos religiosas usan el hábito afirman que en algunos países o provincias de sus congregaciones, el hábito está dejando de ser obligatorio, ya que las exigencias y costumbres del lugar permite vestir de seglar.

Incluso las religiosas bajo estudio admiten que el vestuario sigue siendo clave en la identificación personal y congregacional. Así, por ejemplo consideran que cuando dejaron de usar el hábito en los años sesentas bajo las orientaciones del Concilio Vaticano II, no estuvieron libres de problemas de identificación:

Dejar de usar el hábito provocó una crisis, ya que para muchas hermanas el hábito era tan importante en el sentido que las hacía sentirse religiosas, además daba la impresión de que éramos asexuales. Más allá de la pérdida del hábito era el hecho de volvernos autónomas e independientes porque dentro del convento

estábamos sometidas y no pensábamos por sí mismas. Al quitarnos el hábito hubo mucha inseguridad pues habíamos olvidado cómo arreglarnos y comportarnos, fue un redescubrir la feminidad. (Jeannine, SGM. 68 años de edad, canadiense)

Por mucho tiempo, el uso del hábito en las religiosas imprimió identificación a la vez que sirvió como signo distintivo de un colectivo de mujeres que no podían ser o comportarse como cualquier mujer. De esta manera, el optar por quitárselo implicó, en algunos casos, perder temporalmente el rumbo. No obstante, la perspectiva de Jeannine también expresa la posibilidad emancipativa de ello: a partir de entonces cada religiosa tendría que asumir su vida, su cuerpo y su identidad. Además, la desorientación inicial permitió el cambio de rumbo hacia una mayor autonomía y nuevos modelos de feminidad y sexualidad debido a que el uso de un hábito y las normas conventuales habían convertido a las religiosas en mujeres asexuales: carentes de afectividad, ya que eran reproductoras de una forma de vida en donde lo que pensaban o sentían quedaba rezagado a la institucionalidad del convento.

En síntesis, la opción que tuvieron y tienen las congregaciones para abandonar el hábito religioso generó crisis pero también representó un nuevo rumbo alternativo frente a antiguas creencias, ritos y elementos vinculados a la imagen de la Virgen María, tan arraigada y asociada a la mujer perfecta, la cual tendió a anular la singularidad y promovió la subordinación femenina, ya que la imagen que más se divulga entre la sociedad es la de una María sumisa, quien guardaba todo en su corazón (Ver Evangelio Lucas 2,19). El abandono del hábito, permite a las religiosas, en primera instancia, pensarse como mujeres y por tanto, les da la capacidad de elegir cada día, no sólo la forma de vestir (aunque haya parámetros congregacionales) sino también de cuestionar los valores que su comunidad y sociedad le imponen como mujeres consagradas. La ausencia de uniforme y por ende, uniformidad (hábito) las confronta con las otras mujeres, ampliando sus posibilidades.

Según Ortiz-Osés (1993) el hábito como símbolo, desde sus orígenes, ha signado la reunión de dos partes o mitades, lo espiritual y lo racional como reconocimiento mutuo de coparticipación. Esta unión se encontraría también en las religiosas que no usan hábito por el estilo de atuendo que portan y sobre todo por la construcción diferencial de la corporalidad. Aunque no llevan distintivo sí portan obligatoriamente una cruz y un anillo como signo de su consagración; además, como ya he mencionado, las ropas sueltas, sus gustos y la manera en que se relacionan con la gente las estimula a mantener distancia. El carácter trascendente de su consagración les impide o las cohibe de expresarse abiertamente ante un grupo. A través de su permanencia en la congregación, las religiosas aprenden mediante correcciones continuas, a hablar en voz baja, ceder la palabra y escuchar más, a descartar sus iniciativas e ideas para dar continuidad a la tradición y programas institucionalizados. También reciben frecuentes llamados de atención por haber dicho algo inapropiado según lo establecido como correcto en la vida comunitaria; amonestaciones para alejarse de las familias, de los amigos y de las amistades particulares. Todo esto unido a una observación cotidiana sobre la forma de caminar, en el uso del tiempo, en la dedicación para el cultivo del silencio y la oración se va encarnando en los cuerpos de las religiosas bajo disposiciones subjetivas, las cuales se convierten con el tiempo en esquemas mentales y comportamentales (Bourdieu, 1982).

Corporalidad y subjetividad religiosa

A través del tiempo, el cuerpo de las religiosas se ha construido y se ha controlado mediante prejuicios moralistas, valores y creencias religiosas, medios de represión e inductación y sanciones. Específicamente el uso de prendas como el velo, el hábito, el uniforme, la cruz, el anillo han constituido símbolos específicos y duraderos para distinguirse y diferenciarse como religiosas. Estas prendas sirvieron como mecanismos para desdibujar la forma del cuerpo femenino y estuvieron acompañadas de discursos

esencialistas alusivos a la naturaleza femenina que delineaba la imagen de la mujer frágil, emotiva, creyente, dependiente sexualmente, pasiva y predeterminada a la maternidad. En esta misma línea, aunque las religiosas renuncian a la sexualidad corporal reclaman la capacidad para procrear espiritualmente. Así, la maternidad como operación simbólica genera en las religiosas el deseo de maternar (caridad y servicio) el cual da sentido a su vida y deriva funciones de protección y cuidado hacia los demás. Más aún, por estar insertas en la cultura patriarcal donde se sacraliza la capacidad reproductiva de la mujer y se destaca el papel de ser madre como plenitud femenina, las religiosas no están exentas de esta representación y abogan por el mito del instinto materno como necesidad inevitable de su naturaleza biológica.

Por otra parte, en cuanto a los valores y creencias que han formado la corporalidad en las religiosas se destaca el significado atribuido al cabello. Este, en la cultura judía, estuvo asociado a la fuerza y al poder personal, a la libertad y al estatus (cf. *Libro de los jueces 13, 16*); sin embargo, el cabello cubierto en las mujeres significó modestia para encauzar la belleza y el atractivo femenino (1 Timoteo 2,9-14). Así, a las mujeres se les obligó a cubrirse el cabello como señal de sujeción (1 Corintios 11,10). En el caso de las religiosas, el cabello cubierto ha producido por mucho tiempo un profundo efecto que las designa como propiedad reservada a Dios, como negación pública de las vanidades de las demás mujeres: arreglarse, coquetear y cambiar de apariencia cuantas veces quieran. Esto persiste en muchos casos en la actualidad, como por ejemplo para Luisa, religiosa del Buen Pastor, venezolana de 34 años:

Con el velo me quité la complicación de estar arreglándome, escogiendo y combinando ropa. Para mi es sentido de pobreza. Con el hábito puedo mostrar que soy consagrada a Dios.

Esta afirmación propone el velo como un medio para liberarse de una sociedad que impone a las mujeres una apariencia física trabajada (arreglo

del cabello, estar a la moda). Además, para la joven religiosa el uso del hábito significó una experiencia liberadora y un acto de austeridad frente a la sociedad de consumo, al mismo tiempo un signo de su opción religiosa.

De esta manera, el uso del velo como símbolo religioso podría entenderse a partir de la afirmación “soy propiedad de Dios y por tanto no estoy disponible a ningún otro compromiso”. Asimismo establece la renuncia que muestra el signo de su opción religiosa: dejarlo todo por el seguimiento a Jesucristo (Mt 4,17). En este sentido, usar velo liberaría a las mujeres de la sociedad de consumo que alientan y presionan hacia el cuidado meticuloso del cuerpo y los tratamientos de belleza para la satisfacción masculina (De lauretis, Mulvey, Pedraza). En cuanto al cabello, éste ha sido erotizado con poderes ambiguos, maléficos y atrayentes de seducción y atracción que aún residen en el imaginario colectivo patriarcal como la atracción y la sexualidad femenina que van en contra de la propuesta de la vida católica.

Aunque algunas religiosas se empeñan en afirmar que el cabello cubierto no es más que un medio para crear privacidad y que no se trata de disminuir la belleza sino de encauzarla y reservarla a lo privado surgen muchos interrogantes como por ejemplo: ¿y en el caso de los hombres religiosos qué sucede? ¿el velo como símbolo religioso por qué se atribuye sólo a las mujeres? ¿Cómo los hombres encausan su sexualidad? Me atrevo a afirmar que las religiosas por constituir un colectivo minoritario, en relación al de las casadas y las solteras, han hecho del uso del velo un mecanismo de protección y refugio contra la misoginia cultural que utiliza la desnudez como símbolo de la expresión de la liberación femenina pero que al mismo tiempo dicha misoginia se devuelve contra las religiosas y las convierte en mujeres reservadas y condenadas a la negación de su propio yo y de su propio cuerpo en virtud de la fe constantemente antifeminista y machista que aunque reconoce la valía de las mujeres las sigue relegando a un papel secundario.

Sin embargo, el asunto va más allá del velo. Muchas de las religiosas bajo estudio que no usan velo, mencionaron que sin el velo también se crea una barrera psicológica, una distancia entre ellas y las demás mujeres. Por ejemplo Iliana, una joven religiosa comentó en relación a su forma de vestir que:

Aunque el corte de cabello no es significativo, unas lo usamos corto y otras largo, la gente se da cuenta de que somos diferentes, que tenemos algo que nos separa y nos diferencia. Nuestro estilo sencillo en el vestido nos ayuda a vivir en pobreza, nos limita a vivir superfluas y a estar menos esclavas de nuestro cuerpo. Vivimos con lo necesario. Uno va adoptando las características en la medida que va entrando en el proceso, va adquiriendo un espíritu de oración, uno tiene que hacer muchas renunciaciones y desprendimientos para aprender a ser religiosa. (Iliana, HAG, profesora temporal. 24 años de edad, venezolana)

Esta perspectiva deja ver como el cuerpo se trabaja gradualmente en cada una de sus partes asegurando los movimientos, gestos y actitudes particulares que envían signos sobre las diferencias entre religiosas y otras mujeres, lo cual se refuerza con el rechazo a lo superfluo y la búsqueda de la exclusión de los placeres o afecciones del cuerpo. Con el tiempo, estas actitudes se internalizan e incorporan en las candidatas a la vida religiosa en esquemas de percepción, de pensamiento y de acciones cotidianas constituyendo estructuras sociales consideradas por Bourdieu (1972) como habitus. De esta manera se realiza y se transfiere vínculo entre el hábito y el habitus.

En esta misma línea, las religiosas pasan a constituirse en sujetos socialmente producidos cuyos actos y prácticas se configuran según la historia congregacional anterior a ellas, en función de las condiciones diferenciales dentro y fuera de la congregación en que han sido modeladas como sujetos y cuerpos femeninos. A partir del habitus, las religiosas no son sujetos totalmente libres en sus elecciones, el habitus como principio no elegido de todas las elecciones, ni está simplemente determinado (el

habitus como disposición que se puede reactivar en prácticas distintas a las acostumbradas).

Además, el cuerpo de las religiosas se constituye en objeto de control o esquema de docilidad y obediencia para denotar la pobreza, la vida en comunidad y la coacción sobre las fuerzas (voluntad), lo cual supone la observación minuciosa y la autovigilancia de las operaciones del cuerpo mediante prácticas y disciplinas corporales ininterrumpidas a que las religiosas se someten en la convivencia diaria, las cuales reducen su capacidad de proponer y argumentar cambios en su forma de vida (cf. Foucault, 1976).

Aunque la disciplina tiene como función primordial el dominio de cada religiosa sobre su propio cuerpo, ésta va acompañada de discursos referentes a la renuncia de lo efímero. De esta manera, el vestido forma parte de la corporalidad como una realidad subjetiva, vivenciada y experimentada, al mismo tiempo que constituye un signo de afiliación a un colectivo y vehículo expresivo de consagración. Así, las religiosas como grupo social establecen fronteras con otras mujeres en cuanto a sus apreciaciones sobre lo bello y apropiado de su feminidad (lo natural, lo sencillo, el recato, lo espiritual, la renuncia sexual), las cuales son contrarias a las valoraciones que las otras tienen al respecto (el maquillaje, las cirugías estéticas, la apariencia física, el conquistar, el seducir, los accesorios, la libertad sexual). Aunque en muchas ocasiones pueden existir buenas relaciones entre religiosas y otras mujeres, persiste un abismo entre ambas por el carácter célibe y espiritual que caracteriza las religiosas. El universo de prácticas rituales y de discursos religiosos puebla la representación de la religiosa en significaciones estructuradas difíciles de acceder las demás mujeres. Ejemplo de estos códigos son compartidos y consentidos más allá de las fronteras de la congregación, y se constata cuando en reuniones o encuentros amistosos las religiosas piden permiso para comportarse de una manera jocosa e incluso burlesca en relación con la sexualidad.

Un factor fundamental en la corporización del habitus es el proceso de familiarización con distintas prácticas, que no pasan por la conciencia ni la explicación, y que con el tiempo se tornan en valores a través de órdenes insignificantes como: conservar el silencio, servir con generosidad, acostarse temprano, intensificar la oración, leer artículos que enriquezcan el espíritu. En conjunto, éstos se inscriben, de forma insignificante, en los detalles de la apariencia, del porte, la postura o de los modales corporales y verbales (Bourdieu, 1980:17). Así, las religiosas que no llevan hábito se identifican con algunos estilos y formas de vestir que conjugan algunos aspectos de los hábitos para sentirse como religiosas:

La manera como uno es, representa la imagen que uno tiene o piensa de sí misma. La manera como las hermanas colombianas se visten refleja la búsqueda del modelo de la hermana gris en Colombia. Las canadienses tenemos una manera muy tradicional de vestirnos. Nosotras hemos querido adaptarnos a los cambios de la sociedad pero sabemos que somos religiosas por encima de todo (Jeannine, SGM. 68 años de edad, canadiense).

Esta afirmación expone las diferencias generacionales y de nacionalidad en la presentación de sí de las hermanas. Es decir, aunque no existe un uniforme específico, las religiosas asumen un principio de localización elemental en el cual cada una de ellas establece su forma de vestir a partir de un espacio analítico que las conduce a vigilar, sancionar y apreciar a cada instante su conducta (cf. Foucault, 1976). Además, ser religiosa responde a un rango clasificatorio dentro del imaginario de la Iglesia Católica, el cual unifica los cuerpos por la localización y los lleva a responder y expresar un sistema de relaciones fuertemente marcado por las representaciones sociales de género y de sexo.

En este sentido, el cuerpo es un significante que media en una situación de frontera entre naturaleza y cultura, discurso y práctica. Gloria Garay y Mara Viveros (1999) señalan que el cuerpo es producto de discursos hegemónicos

y modalidades de implementación en la persona. Así, en el caso de las religiosas en el pasado, existieron prácticas direccionadas a purificar el cuerpo: autoflagelaciones (cadenas que usaban para golpearse), purgas, castigos, ayunos y privaciones, las cuales constituyeron un conjunto de elementos de ordenamiento estricto personal y comunitario, regulados por ciclos de repetición y sustentadas por discursos de piedad. Hoy en día, aunque se ha superado la dicotomía cuerpo y alma, aún persisten entre las religiosas prácticas y concepciones espiritualizadas o moralizantes. El cuerpo sigue siendo considerado finito, limitado y terrenal y sobre todo, potencialmente sexual. Esto se ilustra cuando las mujeres que ingresan a las comunidades religiosas cambian su forma de vestir, de peinarse e incluso de caminar y hablar. Es decir, abandonan sus ropas ajustadas y cortas, los tintes de cabello, el maquillaje, las zapatillas y adoptan actitudes de docilidad, de escucha, de humildad y recurren a un lenguaje más delicado en el que las palabras van acompañadas de bendiciones y rezos. Dichos cambios reflejan una disminución en el interés por la apariencia personal y el cuidado del cuerpo y ante todo intenta alejarse de sus connotaciones sexuales por la vía de la acentuación del desarrollo espiritual y vocacional. Es decir, separando de nuevo el cuerpo potencialmente pecaminoso del alma. Así, al examinar la propuesta de María García Callado (1989) quien plantea que aunque nos guste o no, o tratemos de negar, todas las mujeres sabemos que nuestro cuerpo es un lugar de deseo, lo cual cuestiona los argumentos congregacionales y las justificaciones religiosas en torno al cuerpo como causal de pecado (cf. Gálatas 5, 13). Por tanto, el planteamiento de Callado debate la vestición del hábito o de ropas sueltas y cuestiona los prejuicios moralizantes que buscan ocultar o negar el deseo generado al cuerpo femenino y a la vez a la mujer como sujeto deseante (De lauretis). En cambio, las religiosas toman partido por el alma y el olvido del cuerpo lo que para ellas es esencial en la vida y defienden actitudes de cuidado y servicio para con los demás por encima del cuidado para consigo mismas aún cuando las largas jornadas de trabajo les impidan el descanso y el cuidar su cuerpo.

Además, es frecuente escuchar a las religiosas que su forma de vida va en contravía de la cultura de consumo y de las modas de la sociedad en la que las mujeres son las principales consumidoras y objeto de sus productos:

Una religiosa debe ser sobria y no exagerada, vestida adecuadamente. Exagerada para mí es seguir la moda ni las propagandas publicitarias. Nuestra ropa representa una distinción y no debemos vestirnos de cualquier manera. Somos consagradas y por tanto debemos guardar lo que dice la constitución. (Encarnación, HAG. colombiana, 63 años).

Tal enunciación proyecta una perspectiva moral y subjetiva sobre el deber ser de una religiosa. También alude a un estilo de vida que le da sentido y estabilidad para distinguirse de las demás mujeres con base en los discursos institucionales justificados en la ley.

Dispositivos de control y reproducción de la vida religiosa

En este estudio he identificado algunos dispositivos de vigilancia, producción y reproducción social que acompañan el proceso de formación en la vida religiosa en Colombia. Estos a la vez operan como mecanismos de control mediante la vigilancia constante y los discursos de las hermanas mayores sobre las jóvenes en encuentros personales de la formanda con una formadora, en la coevaluación comunitaria semanal y en las evaluaciones anuales que realiza la comunidad. Esos dispositivos resultan ser eficaces debido a que las religiosas pasan gran parte de su tiempo dentro de sus comunidades u obras de la congregación y tienen poco contacto con personas ajenas a la misma.

Otros tienen que ver con las prácticas y rutinas. En primer lugar está la oración personal, una práctica diaria y constante en las religiosas considerada clave para encausar su vida. La oración es el espacio y el tiempo en que cada religiosa establece una relación personal con un ser espiritual (Jesucristo), a quien sigue y de quien se hace su discípula.

Durante las primeras etapas de formación, las jóvenes son encaminadas a un proceso sistemático de oración personal, en el cual se enfatiza la práctica diaria y cada vez más prolongada. Más adelante, cuando las jóvenes hacen sus votos, la exigencia aumenta y las hermanas mayores comienzan a cuestionar si las jóvenes rezan y si tienen una vida espiritual, ya que desde su punto de vista ésta es la raíz de su condición de vida y sin ella tambalearía su vocación. En este sentido, la oración representa, de alguna manera, un pilar que le da seguridad a la perpetuidad de la congregación.

En segundo lugar, destaco la sumisión y el servilismo a las superiores y a la institución. Entendido desde el discurso religioso como gesto de obediencia a Dios, desde una mirada externa es, sin embargo, una disposición colectiva para mantener el orden, la tradición y la estructura vertical de la institución religiosa. Así, algunos aspectos de la sumisión actúan como mecanismos de control no sólo para cada religiosa sino también para toda la comunidad; por ejemplo, cuando una religiosa es “convidada” a cambiar de comunidad aún cuando no lo desea y ha solicitado insistentemente que no la cambien, la religiosa debe hacerlo ya que su voto de obediencia se lo exige. Al mismo tiempo las demás religiosas socializan esta situación y asumen las exigencias de las superiores como normales e incuestionables. Otro ejemplo que se resalta en las comunidades se encuentra en la toma de decisiones personales las cuales se someten a la aprobación de las superiores. De esta forma, se centralizan las decisiones y las religiosas pierden el sentido y el valor de sus convicciones personales al mismo tiempo que no se comprometen radicalmente y evaden responsabilidades en el orden a la capacidad de riesgo como mujeres autónoma.

Estas disposiciones llamadas “obediencias” subordinan la voluntad a la autoridad de las superiores porque son la condición ineludible en la vida espiritual. En este sentido, la incorporación de las disposiciones está muy relacionada con lo Bourdieu llama “el sentido práctico”, el cual es producto de los esquemas de acción y percepción que han formado las religiosas en

unas condiciones sociales y materiales particulares a su institución religiosa.

En una línea convergente, podemos concluir que las comunidades religiosas forman parte de las llamadas instituciones totales ya que sus miembros, aisladas de la sociedad por un tiempo apreciable, comparten en su convivencia una rutina diaria la cual es administrada formalmente por una hermana superiora (cf. Goffman, 1961). Dicha rutina genera una ruptura del ordenamiento social básico de las mujeres antes de ingresar al Instituto religioso y en adelante, buena parte de las acciones se ejecutan en el mismo lugar, de tal manera que las actividades cotidianas (oraciones, comidas, descansos, trabajos) quedan estrictamente programadas generando un cambio sistemático en la subjetividad de quienes componen las congregaciones como condición necesaria para integrarse en las orientaciones propias de la institución. Así, las religiosas desarrollan nuevas conductas significativas capaces de valorar y defender lo que hacen y lo que son. Es decir, si antes buscaban, para distraerse, ambientes con música y licor, ahora, en la comunidad religiosa lo hacen en salas comunitarias con juegos de mesa y deliciosa comida, o tal vez en trabajos manuales y lecturas o rezos.

Aunque en las comunidades religiosas bajo estudio la clausura no es rigurosa, las religiosas viven todas las etapas de formación en compañía de sus pares, a quienes, se da el mismo trato y se exige que hagan las mismas cosas. Por ejemplo, las actividades cotidianas están programadas jerárquicamente, de modo que la que se realiza en un momento determinado está directamente implicada en la siguiente: se inicia la jornada con oraciones y plegarias a Dios (Bien supremo) para luego continuar a alimentar el cuerpo con lo material y así poder emplear las fuerzas al servicio de los demás; ya al finalizar la jornada se dispone la religiosa para el descanso y la preparación espiritual para el siguiente día. Esta secuencia de actividades se realiza mediante un sistema de normas formales explícitas en el objetivo comunitario de cada casa local de la Institución, en el cual se

prescriben horarios, fechas, responsabilidades y prácticas comunes de oraciones.

Sin embargo y en algunas ocasiones, las religiosas no asumen de la misma manera el acatamiento de una instrucción y el cumplimiento de una demanda o abstención de una norma, debido principalmente a la brecha generacional y cultural entre ellas. Por ello en las entrevistas las religiosas mayores procedentes de España y Canadá, se quejaron con insistencia sobre la falta de obediencia por parte de las jóvenes latinoamericanas para acatar la formación y las normas de la comunidad. Por su parte, las jóvenes exigen nuevas formas de gobierno dentro de los institutos, como se presenta a continuación:

Como soy formanda, siento que todo el tiempo nos cuidan y no nos dejan caminar solas. Sin embargo, hay comunidades donde las relaciones son más de iguales, donde la superiora no es la que manda, ni la que ordena, y aquí hay diálogo, hay corresponsabilidad, hay consenso para dialogar, donde no se hace mi voluntad pero sí se puede conversar, pero en otras casas, porque yo soy la superiora todas tienen que hacer lo que yo diga (Verónica, HAG, ecuatoriana, 26 años de edad).

Así, esta afirmación reclama la apertura y autonomía en formas de gobierno más horizontales en donde cada religiosa tenga la posibilidad de aportar en las opiniones y decisiones que impactan en la colectividad y en las acciones cotidianas manifiestas en la vida comunitaria.

Como tercer dispositivo de control propongo la constante vigilancia en el empleo del tiempo, sin olvidar otros ámbitos como la oración comunitaria, las salidas y llegadas de las religiosas, las amistades internas como externas a la comunidad, el cuidado para consigo misma y para con las cosas, la visita al psicólogo y la periodicidad en la dirección espiritual, entre otras. En cuanto al uso del tiempo, en las comunidades religiosas se elaboran significados en torno a lo que es normal y correcto y esto se establece como saber y se

legítima como verdad (Foucault, 1976). Así, quien revierte o transgrede el empleo del tiempo se considera y califica como una religiosa con falta de sentido de pertenencia y de identidad religiosa. En este sentido, el rigor del empleo del tiempo está asociado a la perfección de la vida espiritual: la religiosa da mayor gloria a Dios cuando es capaz de “consagrar sin reserva alguna el tiempo, los días, la industria, la propia vida y su producto al servicio y disposición de la comunidad” (véase Constituciones de las Hermanas de la Caridad, 1980: 11-13). Así, el control de la actividad en las comunidades se establece en ciclos de repetición a partir del proyecto de vida en los cuales aparecen cada una de las horas y días de la semana asignados a tareas y ocupaciones determinadas en los que cada religiosa prolonga la vida y la regularidad de la institución (cf. Foucault, 1976:153).

Los cambios se marcan ya sea porque alguna religiosa es transferida de comunidad o porque otra sale a trabajar o estudiar. Cuando esto sucede, la comunidad se reúne para organizar el tiempo y verificar que no queden lapsos libres que den pie al ocio, y por el contrario se haga un buen uso de éste. Además, las actividades comunitarias buscan, en primera instancia, unificar el tiempo del grupo, para que indique la dedicación y buena calidad y sobre todo edifique personas disciplinadas capaces de direccionar todos los movimientos y gestos hacia el cuidado de los demás.

Detrás del empleo del tiempo se encuentra un control disciplinario justificado por la moral y la sumisión a Dios el cual exige de la religiosa negación de sí misma (Ver Mt 16,24-28). Así, las religiosas interiorizan el servicio desinteresado y la entrega total a los demás como prioridad en sus vidas y desestiman sus deseos de capacitarse intelectualmente, de buscar alternativas de empoderamiento y autonomía dentro de la Iglesia Católica, de replantear la vivencia comunitaria e incluso de participar en las reuniones decisorias del futuro de su congregación. Esto lo constaté cuando la hermana Martha planteaba su posición en la vivencia comunitaria:

¡Dios proveerá! ¿Para qué pelear? En la comunidad uno no tiene derecho a titubear. ¿Cómo va a luchar contra la corriente? ¿Para qué

oponerme a la madre, ella nunca me va a escuchar, así yo piense que tengo la razón es mejor callarse. Uno quiere emprender un vuelo y le cortan las alas. Pero Dios sabe porque hace las cosas, es mejor rezar, sólo Dios sabe donde vamos a parar y es él el que guía nuestro destino, muchas veces uno tiene que decir sí, sin estar de acuerdo. Yo por eso prefiero meterme en la pastoral, trabajar con los pobres, estando ocupada no me pongo a pelear por pequeñas cosas (Martha, SGM, 44 años de edad y 2 años de vida religiosa).

Tal como se presenta en esta afirmación, para la religiosa la vida cotidiana se espiritualiza y se banalizan los problemas de convivencia y la participación en el presente y futuro de la congregación. Las renunciaciones que hace la religiosa se enmarcan en experiencias vividas y en situaciones previas que desmotivan y tornan a la persona pasiva. Al mismo tiempo, la estructura jerárquica anula a la persona en sus deseos de plena participación y reconocimiento en su propio entorno, llevándola a la actividad incesante y al espiritualismo que dificulta el crecimiento humano e institucional de la congregación.

Por otra parte, la vigilancia no sólo se realiza dentro de la comunidad sino que también se recibe desde afuera, de los discursos de los curas, a los cuales ellas atienden y acatan. En las entrevistas encontré que estos pesan sobre las decisiones y opciones de las religiosas. Por ejemplo Jeanne, religiosa canadiense que ha vivido 18 años como misionera en Colombia afirmó que:

Nosotras no estamos en la comunidad por nosotras mismas sino también por los otros, tenemos que mantenernos en las normas de la Iglesia y respetar lo que se exige a la vida consagrada. La gente le gusta vernos religiosas, están pendientes si trabajamos o no, si servimos a los pobres, si comemos manjares. Respondemos a una tradición, hay un respeto por los otros, por ejemplo en Colombia las hermanas usan hábitos grandes y si nosotras vestimos muy diferente van a criticar (Jeanne, SGM. Canadiense. 75 años).

Esta perspectiva ratifica los planteamientos de Foucault (1975) quien estudió en los espacios de la sociedad moderna un tipo de prisión continua que se ejerce en el trabajo cotidiano de las comunidades religiosas y que se

amplifica a casi todos los momentos y espacios de la vida para reiterar e incorporar la imagen o representación que se ha construido en cuanto al cumplimiento de sus deberes. Asimismo, la vigilancia tiene la finalidad educar a la religiosa a normatizar y enderezar la conducta y para ello, se destina a una superiora o formadora quien observa a sus compañeras y verifica las disposiciones y actitudes de las religiosas frente al cumplimiento de la norma, ya sea en los gestos o en los discursos como en las actividades de la vida cotidiana.

Desde los primeros años en la comunidad, las religiosas van desarrollando prácticas para atender los requerimientos que se exigen de ellas. Por ejemplo, cuando les pregunté por el deber ser de una religiosa, unánimemente todas afirmaron que éste responde a lo que dicen los demás. La religiosa colombiana Mayra afirmó que aunque cada una construye una idea de lo que es ser religiosa, su identificación refiere a discursos heterónomos:

Uno se adapta a las costumbres, porque uno se cohíbe de muchas cosas. La gente tiene la idea cuadrada de que la religiosa es así y que debe tener hábito y aunque nosotras vestimos de seglar, la gente nos cuestiona por el vestuario y por todo: que por qué no estamos metidas en la parroquia, que por qué no hacemos catequesis, quieren vernos disponibles todo el tiempo para ellos. Uno piensa en los demás a la hora de vestirse, de trabajar, de colaborar e incluso de hablar (Mayra, SGM. Colombiana, 27 años).

Aunque esta joven religiosa destaca los prejuicios y tradiciones desfasadas, también admite que estos condicionan y constriñen su subjetividad con el objetivo de encarnar un deber social que la cohíbe. De esta forma, las religiosas deben negociar sus intereses por las representaciones sociales sobre ellas incluso en las actividades más personales por miedo al qué dirán, pero no al punto de no tener voz en relación a las demás mujeres católicas.

Sin embargo, mientras que para algunas personas no religiosas la vida en congregación pueda parecer absurda, insensata y desinteresada, para las religiosas representa una opción por la que están dispuestas a jugarse la vida con las competencias prácticas y los intereses concretos sin los cuales la comunidad religiosa no tendría continuidad. Mediante el habitus cada institución encuentra su plena realización y la apropiación de prácticas conformes a la lógica y exigencias de la congregación (Bourdieu, 1980:96).

Es importante señalar que los dispositivos mencionados dependen de una fuerte labor de aprendizaje, retroalimentación y repetición de tal manera que configuran procesos y estrategias en la estructuración de las subjetividades hasta naturalizarse como propios y necesarios a la forma de vida (cf. Butler, 1993). Además, los dispositivos son pensados desde una concepción espiritualista, encuadrados en estereotipos tradicionalmente femeninos y considerados como el deber ser y la referencia para la vida religiosa.

Socialización del discurso institucional

En la vida religiosa existen una serie de controles y normas de convivencia que se socializan en los pequeños grupos comunitarios y que son permanentemente encauzadas de manera sutil pero insidiosa mediante el uso de instrumentos como la inspección jerárquica, las evaluaciones periódicas, la revisión de vida y el examen de conciencia. En relación con la inspección, función ejercida por la superiora local, quien debe reunirse periódicamente con cada hermana a su cargo, especialmente si está en proceso de formación inicial. Ella examina su vida personal, sus sentimientos y conflictos; por su parte la formanda debe confiar y responder con veracidad. Así mismo, dicha inspección abarca lo que son gastos, amistades y ocupaciones personales y en sobremanera, salvaguardar la unidad en su comunidad mediante el examen de cada una de sus integrantes.

Las evaluaciones periódicas se realizan tanto a escala congregacional como personal y se orientan a supervisar la vida personal, comunitaria, pastoral y espiritual para encaminar tanto a la religiosa como a la comunidad local a perseverar en el carisma fundacional. Así, cada cinco o seis años las congregaciones realizan un capítulo general, en el cual se elige o ratifica la superiora general. En este encuentro participan representantes de las diferentes misiones de la congregación y las participantes examinan la vida espiritual, las finanzas, las dificultades presentadas y las proyecciones futuras como congregación. Al mismo tiempo se trazan pautas pos capitulares para ser trabajadas en las comunidades locales. Dichas orientaciones generan una serie de preguntas y cuestionamientos los cuales son asumidos por las religiosas con el fin de velar por un compromiso de fidelidad y lealtad a las exigencias del Instituto.

Finalmente, la revisión de vida o examen de conciencia viene a ser un mecanismo cotidiano, personal y permanente a través del cual cada religiosa interioriza en su oración las exhortaciones y amonestaciones recibidas en la jornada y a la luz de los criterios institucionales examina las actitudes y posturas que le impiden configurar el perfil que justifica el autodisciplinamiento de la conducta.

Los enunciados instrumentos se vinculan a creencias y modelos éticos y morales, los cuales se formulan explícitamente en las constituciones de los Institutos y representa una exigencia. Así, por ejemplo, en las constituciones y estatutos de las Hermanas de la Caridad de Montreal ordenan que:

Estatuto 10. La fidelidad a la primigenia inspiración es una gracia y fuente de unidad para nosotras. Cada una se impone como un deber meditar frecuentemente en las cualidades de la obediencia que se destacan desde los inicios del Instituto: sencillez, fidelidad, cumplimiento, humildad, sumisión, apertura de corazón, mortificación.

Artículo. 32. Convencidas de que debemos vivenciar primero el mensaje del Evangelio para poder encima transmitirlo, reconocemos la necesidad de una conversión cotidiana del corazón.

Esta reglamentación rige sobre las jóvenes cuando ingresan al Instituto y se difunde mediante clases regulares y reflexiones escritas, de manera frecuente y periódica para perfilar las cualidades y actitudes propias de las integrantes del instituto religioso. Desde la oración de la mañana (laúdes) se hacen peticiones a Dios para ofrecer el día y se menciona la necesidad de manifestar en la jornada las virtudes propias de esta forma de vida: humildad en el trato, generosidad en el servicio, mortificación en el trabajo y paciencia ante el sufrimiento. Luego, al finalizar la jornada (vísperas) se agradece a Dios por sus bendiciones y en forma de alabanza se reconoce que todo el trabajo vivido no es más que el resultado de sus siervas inútiles quienes han hecho lo que tenían que hacer (cf. Evangelio de Lucas 17,7-10). Estas afirmaciones reincidentes modelan la docilidad personal que sigue las directrices de las superiores del Instituto y un bajo perfil individual en cada una de las religiosas.

De manera similar, el culto a la subordinación y autonegación personal se enmarca en el acatamiento a las normas de la Iglesia Católica ratificado en el artículo 14 de las constituciones de las hermanas del Ángel de la Guarda en el cual se dicta una actitud de amor y de atenta fidelidad al magisterio de la Iglesia y de apertura a sus necesidades como rasgo fundamental de la vivencia de la espiritualidad. Así, el cumplimiento de los preceptos (examen de conciencia y sacramento de la penitencia) son asumidos como elementos propios de la congregación y sirven de ejercicio o técnica mediante el cual las superiores atribuyen a los cuerpos de las religiosas tareas a la vez repetitivas y diferentes, pero siempre graduadas para alcanzar el perfil religioso y congregacional ideal. De manera que el ejercicio continuo y progresivo de la revisión personal influye en el comportamiento y dispone a las religiosas al disciplinamiento y a la observancia de su forma de vida. Estas técnicas espirituales se vivencian no sólo entre las religiosas sino también en relación con los sacerdotes de la Iglesia Católica, ya que son éstos los promotores y los guías en el tema de la perfección. Así la buena conducta y la vida ascética se convierten en el concurso colectivo,

permanente y controlado de las religiosas (cf. Foucault, 1976:165 -166).

La socialización del discurso institucional bajo su forma mística es una manera de ordenar el tiempo presente para conquistar la salvación. La ideología fomentada por los confesores espirituales y sacerdotes allegados a las comunidades religiosas les da preponderancia espiritual sobre las religiosas, pues son ellos los dueños de la palabra, los maestros y tutores que direccionan la conducta así como los jurados que silencian las conductas contestatarias, según ellos, revoltosas y reprochables (Ver Documento de la iglesia #172, 2008: 72). La autoridad asignada a los varones, dirigentes de la Iglesia Católica incita la obediencia de sus fieles y la subordinación incuestionada e incapaz de debatir el discurso eclesiástico de las constituciones religiosas.

Sobre este punto, me parece importante traer a colación el planteamiento de Van Dijk (2004) en relación con los grupos e instituciones dominantes, los cuales crean y mantienen la desigualdad social por medio de la comunicación y del uso del lenguaje institucional. En el caso de este estudio, el discurso de la Iglesia Católica coadyuva en el control y la perpetuación de la subordinación de la vida religiosa femenina a los varones que la gobiernan. Así, cuando un grupo se organiza para constituirse instituto religioso comienza a recibir la tutela de un obispo, asignado por otro superior eclesiástico para que cumpla las funciones de vigilar, acompañar, ordenar, aconsejar, amonestar y aprobar o desaprobar a las religiosas que están a su cuidado. Lo mismo sucede cuando una congregación resuelve abrir una misión en una diócesis; en primera medida, las superiores se dirigen al obispo de la diócesis para que apruebe la labor por desempeñar en su territorio eclesiástico.

De esta forma, se genera en las religiosas dependencia y sumisión a los dirigentes de la Iglesia Católica, representada en la figura masculina de sacerdotes u obispos, quienes cumplen la tarea de controlar sus acciones

futuras y mantener el estatus diferenciado y jerarquizado con las religiosas. Además, desde que los varones se apropiaron de la interpretación de lo sagrado, las encíclicas papales, los documentos de las diócesis y las homilias parroquiales han incidido continuamente en la obediencia femenina al magisterio de la Iglesia.

Así, el comportamiento de las religiosas se incorpora en significados socio religiosos marianos y bíblicos, pero como lo plantea Clifford (1990:23) dicho comportamiento sólo puede ser entendido dentro de este contexto. En otras palabras, la socialización de lo religioso emplea códigos simbólicos (un Dios que es masculino y Padre; una mujer, María, quien es virgen y madre y cumple la misión de mediadora entre Dios y los seres humanos y una tradición confinada a las teologías de los padres de la Iglesia) para sacralizar y perpetuar la dominación masculina y la subordinación femenina.

Junto a estos códigos simbólicos se refuerza con el discurso, oral o escrito, el cual a su vez está íntimamente ligado con el lenguaje corporal o gestual. Como Barreto (2004) ha indicado dicho lenguaje es el vehículo por excelencia de la producción de símbolos corporales a los cuales, se les asigna significados de modestia, buena presentación, buenas maneras y compostura con la vocación. Además, según las funciones de cada religiosa y de la circulación de representaciones y de imaginarios sobre la identidad religiosa se crean relaciones jerarquizadas que replican las jerarquías eclesiales, de género y sociales.

En consecuencia, algunas veces el lenguaje corporal y gestual considerado inapropiado invita a las reprimendas. Por ejemplo, dos religiosas entrevistadas relataron que su forma de reír ha sido un punto de sanción en los encuentros con su formadora. Para la encargada de las formandas, la risa puede ser escandalosa y las carcajadas inadecuadas y no conjugan con la postura que debe asumir una religiosa, ya que la risa de una religiosa debe ser modesta, pasiva, controlada. Así, la risa en alto tono de voz y

prolongada, se corrige con la excusa de que puede ser causa de escándalo para los demás y objeto de cuestionamientos porque se ha calificado como sensual. Esta manera de pensar y de controlar a su vez, manifiesta el proyecto inacabado y la interiorización del discurso y por tanto expresa, como lo plantea Bourdieu (2000), la violencia simbólica contra las mujeres, justificada bajo la excusa del orden social, el cual opera en los cuerpos mediante principios de identidad. De esta manera, se vuelve un habitus, es decir, dichas normas no sólo intimidan a las religiosas y subordinan su unicidad bajo prejuicios sexistas en los que las mujeres son asociadas a las tentaciones, al desorden y a las malas conductas sino que se corporizan en gestos modestos y en la autovigilancia. Así, el control religioso forma un cuerpo asexual encausado por la moral cristiana, las correcciones y revisiones constantes y las críticas y vigilancias internas y externas. Sin embargo, dicho control no se da de manera total debido a su condición de incompletud por el riesgo que representa la sexualidad. En este sentido, la distancia que separa a las religiosas de otras mujeres no es muy grande, ya que según Bourdieu, la modelación de los cuerpos femeninos requiere de una disciplina sin tregua. En palabras del autor:

“La moral femenina se impone sobre todo a través de una disciplina constante que concierne a todas las partes del cuerpo y es recordada y ejercida continuamente (...) los principios opuestos de la identidad masculina y de la identidad femenina se codifican de ese modo bajo la forma de maneras permanentes de mantener el cuerpo y de comportarse, que son como la realización o mejor dicho, la naturalización de una ética” (Bourdieu 2000: 42)

Pero el control religioso sobre las religiosas se nutre en la negación de cualquier forma de placer y la afirmación del sufrimiento corporal, a tal punto de negar y considerar el cuerpo obstáculo para la contemplación mística. Mientras los patrones de género dominantes atribuyen a las mujeres la responsabilidad social, el cuidado de los otros y la observancia de la tutela de los varones para quitar el derecho que las mujeres tienen sobre su propio cuerpo, la acción de la Iglesia Católica lleva a que las religiosas sublimen

sus deseos y su cuerpo para dar espacio a las ideas y a los conceptos teológicos que se han elaborado sin su participación (Potente, 1998).

Prácticas cotidianas

Entre las 20 religiosas entrevistadas, 17 de ellas entraron jóvenes y asumieron un estilo de vida distinto al que llevaban hasta entonces. Socializaron ritos, horarios y costumbres en la cotidianidad; aprendieron e incorporaron supuestamente gestos, comportamientos, actitudes y modos de hacer, mediante la interiorización de valores ajustados a su sexo como la humildad, la castidad, el servicio, la sencillez, el sacrificio de sí mismas, la ayuda a los pobres, la atención y la ayuda a los sacerdotes. De esta manera, las jóvenes fueron educadas para reproducir el modelo de género de la congregación, así como también a desenvolver un sentido de pertenencia a la misma.

Cuando le pregunté a Dolores, veterana formadora, sobre la formación religiosa de su comunidad, ella planteó como un proceso de aprendizaje continuo y cotidiano:

Nosotras sabemos qué debemos hacer, porque la gente nos mira, pero nosotras actuamos de tal manera porque lo aprendimos desde jóvenes en la vida religiosa. Todas hemos recibido la misma formación. A todas nos enseñaron cómo debemos ser, cómo debemos actuar. Pero para mí, es estar un poco consciente de quiénes somos, es una tarea de cada día (Dolores, SGM, estadounidense, 76 años).

Su respuesta subraya el impacto de las representaciones y prejuicios sociales en la vivencia cotidiana de las religiosas y además, habla de cómo ésta se asume mediante la socialización que naturaliza sus acciones, a tal punto que los comportamientos y prejuicios se consideran normales, aptos, actuales, válidos y adecuados. Mientras las motivaciones, decisiones y acciones del diario transcurrir van dirigidas al cumplimiento de roles sociales, las religiosas tienen la posibilidad de rechazarlos o cambiarlos, es decir, de

construir nuevos papeles sociales (Barreto y Puyana, 1996)

De acuerdo con Iliana, quien actualmente se encuentra en formación inicial, la vida religiosa la vivencia es exigente y responde a todo un sistema organizacional institucional en el cual la persona se transforma en la medida que va avanzando en el proceso:

Es difícil, a veces la formación se torna muy exigente. Cuando una no está de acuerdo con las cosas de la comunidad, el ambiente se vuelve complicado. Falta confianza y transparencia de las superiores para con las formandas. Una tiene que hacer muchas renunciaciones y desprendimientos para ser religiosa pero eso se adquiere en la medida en que se va formando (Iliana, HAG, juniora, 24 años, venezolana).

Esta joven asume la subjetividad religiosa como la apropiación material y simbólica de prácticas enclasadadas (horarios fijos para comidas, oraciones, trabajo, lecturas, recreos comunitarios) y enclasantas (las etapas de formación, el relacionamiento diferenciado, el programa de vida comunitario y los proyectos personal y comunitario) a tal punto de considerar el estilo de vida propio como una forma de vida que tiene sus propias exigencias (cf. Bourdieu, 1996).

La manera de ser religiosa

Un trabajo central de las comunidades religiosas es aprender a ser religiosa. Cuando las jóvenes ingresan a las comunidades reciben una serie de conceptos, teorías y valores para aprender a modelar sus expresiones corporales que luego en el proceso de formación se llega a entender como identidad. Por ejemplo, este aprendizaje se ratifica en el Plan General de Formación de las Hermanas del Ángel de la Guarda (Madrid, 2006), el cual plantea que el modo de entender la formación debe seguir unos principios, criterios y líneas fuerza que acompañen el proceso formativo en sus diversas etapas, para que ayuden a las candidatas a consolidar la identidad de la Hermana del Ángel de la Guarda.

Las jóvenes que ingresan a la comunidad del Ángel de la Guarda deben dejarse formar y acompañar en un proceso que exige seguimiento de la asimilación de conceptos, normas y criterios de la congregación. En este sentido, Grossi (1990) plantea que para ser reconocida como verdadera religiosa, la mujer debe disponerse a utilizar todos los minutos en los quehaceres del apostolado, lo cual impide a que se dedique al estudio, el auto-cultivo, la investigación de su estilo de vida y de su identidad como mujer dentro de una Institución religiosa. Como he señalado, estas disposiciones se manifiestan en actitudes de sumisión, de ocupación del tiempo libre por el trabajo, en la vida doméstica e incluso, en el trabajo manual el cual es considerado recreación.

Un elemento clave en este proceso tiene que ver con la figura pública de la religiosa en la Iglesia Católica y en la sociedad en general. La religiosa como integrante de una colectividad es una mujer anónima. Esta condición pública hace que se inhiba de ser sí misma y busque reconocimiento al confundirse con su orden, pareciéndose a las demás. En principio, el carácter público de su estado lo pueden asumir de distintas formas siempre y cuando no vaya en contra de la moral y de la normatividad de la Iglesia Católica (Garrido, 1998). En este sentido, las religiosas ensayan los límites que les permitan no hacer quedar mal a su comunidad.

En otras palabras, las normas que rigen la vida y las actuaciones de las religiosas inciden en la manera como se percibe socialmente una identidad atribuida históricamente a las religiosas, la cual genera cierto reconocimiento social articulado a un costo personal (Garrido, 1998). En estas circunstancias la afiliación a la congregación se superpone a las convicciones personales empujando y configurando el reconocimiento que reciben para atender a los controles sociales, religiosos y de género que rigen su vida personal y congregacional. Este temor de perder el reconocimiento social no se da en colectividades ajenas y críticas a la Iglesia

Católica en donde las religiosas tienen un bajo perfil, pero en el ámbito eclesial, la religiosa en relación a las demás mujeres tiene un status superior, debido a su carácter espiritual y a su dedicación completa a las cosas de Dios.

En este proceso de abandono de sí misma cuenta mucho la dimensión espiritual y en particular la identificación con su Maestro, Jesucristo, a quien siguen y por quien lo han dejado todo. En palabras de la hermana Jeannine se puede evidenciar:

Yo he sacrificado todo por Jesús y ofrecerlo todo, duele. Ese impulso por servir y seguir a Jesús me colmaba de felicidad cuando opté por la vida religiosa, pero era un sacrificio! Dejar a mi novio Bernardo fue difícil. Bernardo me habría dado una casa y a qué mujer no le gusta tener su propia casa, arreglar su casa, pensar en los muebles. También abandoné los hijos, no ser mamá me duele. Cuando una llega a la menopausia le duele. Es un sacrificio. Dejar todo por Jesucristo es dejar los placeres de la vida, la riqueza de tener un esposo, de viajar, de gastar el dinero en turismo. Yo le digo al Señor que yo continúo sacrificando todo por él.

Esta perspectiva resalta el carácter sacrificial del abandono de sí mismas y de los demás afectos, riquezas, sueños y la maternidad (algo que paradójicamente subrayan los discursos de género sobre las mujeres).

A lo largo de todo este capítulo he presentado la constitución e incorporación del habitus de la vida religiosa como el principio que rige la lógica de la identidad religiosa. Además, el habitus como signo de identificación explica la unidad, regularidad y homogeneidad de las prácticas de feminidad en las religiosas y la manera como se produce y reproduce esta opción de vida colectiva mediante mecanismos de control bajo un fuerte componente jerárquico.

Un aspecto significativo alude a las representaciones y prácticas relacionadas con las religiosas que están signadas por el control del cuerpo

femenino, las posturas y comportamientos moralizantes que consideran lo corporal como obstáculo para la consagración y el cual dificulta a la vez la imitación de la Virgen María, icono de la mujer perfecta, custodiada por la tradición de la Iglesia Católica. Tales representaciones apuntan a mantener y perpetuar la subordinación femenina. A la vez, el culto a la subordinación y la constante autonegación personal en la vida religiosa generan procesos de alineación y ruptura con la sociedad que sitúan a las religiosas en posiciones que desalientan o coartan la posibilidad de la autonomía y la capacidad de transgredir tradiciones misóginas.

En este sentido, la vida congregacional religiosa genera ambigüedades en cuanto a la definición de sus miembros como sujetos, en las acciones y conductas cotidianas de las religiosas en la vida cotidiana, en las formas de organización congregacional y en las relaciones con los diferentes grupos sociales en donde interactúan.

Capítulo 3. La heterosexualidad como régimen religioso

Este capítulo indaga y profundiza en las representaciones sobre el género y la castidad de las protagonistas de esta investigación. En ellas la Virgen María, el ícono por excelencia de la mujer católica, tiene un papel central. Dichas representaciones se producen y circulan en el ámbito privado de la congregación y también en el plano subjetivo y son incorporadas mediante un proceso de articulación de discursos y prácticas en la formación a la vida religiosa. Inicio con la descripción de dos dimensiones centrales que presentan las religiosas en su opción de vida celibataria. La primera de ellas se refiere a la oración como una relación de dos mitades: el trascendente (Dios masculino) y las religiosas, basada en la analogía del encuentro amoroso de la pareja. El segundo involucra la ambivalencia tanto de la sexualidad como del estado civil de las religiosas. De una parte, exploro la sexualidad de estas mujeres frente a la norma de la castidad. De otra, exploro la ambigüedad de su estado civil; la (in) definición legal entre la soltería y el matrimonio espiritual con Cristo. Esta ambigüedad arroja luces sobre las fracturas del ideal de mujer asexuada impuesto a quienes optan por una vida espiritual. Estas fracturas se profundizan en la analogía entre la vida religiosa y la constitución espiritual de la familia nuclear, que conjuga la práctica y el discurso de la vida religiosa.

Además de desvelar las ambigüedades de las representaciones y prácticas, este capítulo busca estudiar la constitución de las religiosas como sujetos que deben asumir dichas representaciones. En el final, cierro esta investigación indagando y recogiendo las tensiones y contradicciones entre el papel que asumen las religiosas en la promoción y reproducción del discurso monoteísta patriarcal y la búsqueda de independencia frente a las prescripciones del clericalismo y la estructura patriarcal de la Iglesia Católica que las subordina.

La relación en la oración

La oración es una práctica central de la vida religiosa además de figurar en los preceptos escritos y enseñados continuamente a las aspirantes y a quienes ya han consagrado sus votos. Representa una variedad de significantes: una relación espiritual, una relación de amistad, un enamoramiento, la pasión por un estilo de vida y un proyecto. En este sentido, la oración media entre la realidad y lo espiritual y lo espiritual se confunde con y da sentido a su forma de vida (Ortiz-Osés, 1993). A la vez, esta práctica busca establecer el diálogo con el ser divino: Dios Padre y/o Jesucristo que se establece en un ambiente de intimidad, el cual podría asimilarse a la imagen de la pareja heterosexual.

Estos preceptos y representaciones encuentran eco en cada religiosa. Así, en general, las entrevistadas plantearon la oración como el encuentro personal con Dios y la comunicación directa a quien se han consagrado y por quien se juegan la vida. Encontré ejemplo de ello en las entrevista. Mientras para la hermana Dolores, quien lleva 50 años de vida religiosa, su relación con Jesús es de apoyo y guía espiritual, para la joven religiosa Verónica la relación se traduce en un estado de enamoramiento. En palabras de la primera, su relacionamiento responde al ciclo vital y a la experiencia en la vida espiritual. Así, cuando pregunté a las entrevistadas acerca de la relación que establecen con Dios en la oración, mencionaron lo siguiente:

Jesús es mi gran compañero. Es un compañero eterno, es una persona, es un hermano por su naturaleza humana, y por su divinidad, él está conmigo siempre, y me da fuerza para vivir mi vida consagrada, para servir a los demás (Dolores, SGM, 74 años de edad, estadinense).

Yo cuando entré a la vida religiosa no estaba enamorada de Jesús. Mi opción era el servicio, de hecho, yo era catequista y me gustaba el trabajo de la parroquia. Pienso que yo estoy enamorada de un Jesús histórico, de un Jesús de carne y huesos. Para vivir la vida religiosa

uno tiene que estar enamorada de Jesús. Creo que enamorarse de Jesús es enamorarse de su opción de vida, enamorarse de las cosas que uno hace, yo creo que es un continuo enamoramiento. Pues si las cosas no te apasionan nada tiene sentido, Jesucristo le da sentido a mi vida (Verónica, HAG, 24 años de edad, ecuatoriana).

La relación de las religiosas, por lo general, se identifica con un encuentro donde prima la familia trinitaria patriarcal y la relación heterosexual. Es decir, Dios representa la figura masculina y sobreprotectora (el esposo) y la religiosa personifica la amante fiel y solicita que deposita su confianza en Dios y con quien establece una relación cercana y dependiente. Jesucristo viene a simbolizar la persona más inmediata a Dios y satisface la necesidad de comunicarse con una persona concreta.

En el ejercicio de esta vida, las religiosas desarrollan una actitud interna que se expresa en sistemas de significados y ritos, integrados en la existencia cotidiana y a la vez tienden a trascenderla (Boff, 2004). En otras palabras se puede afirmar que quien sigue un camino de oración necesariamente tendrá que asumir un compromiso social, ya que la fe por sí sola no cuenta como camino de espiritualidad (Cf. Santiago 2, 14-18). En este sentido, en la vida religiosa la oración va íntimamente ligada a la acción debido a que quien sigue a Jesucristo, quien pasó por la tierra haciendo el bien e hizo una opción preferencial por los pobres, han de reproducir sus gestos solidarios con los demás. Por tanto, las religiosas manifiestan en su trabajo, servicio y cuidado a los demás el mensaje de Jesucristo, quien pasó por la tierra haciendo el bien (Ver Hechos 10,38). Así, para las entrevistadas la vida religiosa se concretiza en hechos concretos:

La opción religiosa me impulsa a encontrar a Dios en los más pobres, por eso muchas cosas en mi vida se vuelven innecesarias, inútiles, sin sentido, lo realmente importante es dar mi vida por los demás (Jeannine, SGM. 68 años de edad, canadiense).

La afirmación de esta religiosa plantea la opción por una vida de exclusividad a Dios articulada a la entrega hacia los demás, en donde tanto

lo espiritual como el servicio adquieren preponderancia sobre las cosas, objetos y circunstancias cotidianas. Más aún, la dedicación y el cuidado que asumen las religiosas se convierten, en muchas ocasiones, en un problema moral, llevándolas incluso al autosacrificio.

Yo no soy religiosa para pasármela orando, implica es hacer lo que él hizo, sanar a los enfermos, curar, pasar haciendo el bien como él lo hizo. Ser religiosa es ser una hermana de los otros y otras, sencilla, humilde, cerca de la gente. Una hermana que se identifica con la espiritualidad de la congregación y siente satisfacción de pertenecer a ella. Es ser ángeles para los demás, es decir, acompañar, guiar, proteger. Vivir en bien por los demás (Encarnación, HAG. española, 63 años).

Esta veterana religiosa plantea el fin último de ser religiosa asociado al servicio y a la entrega generosa hacia los pobres a través de acciones de acompañamiento y protección a los demás, en donde la oración no se convierte en excusa para alejarse de los problemas sociales, o al contrario, es integradora y abarca todas las dimensiones del ser humano a tal punto que se hace personalidad altruista. Además, cuando las religiosas se describen a sí mismas lo hacen en términos de relación (con las otras personas o con Dios) es decir: soy religiosa de tal congregación, nos dedicamos a equis oficio, estoy consagrada a Dios; y con frecuencia no mencionan sus distinciones académicas y profesionales, a pesar de que son ellas las que les favorecen y mejoran la calidad de su servicio, pero siempre en el sentido del cuidado por el otro y el abandono de sí.

Cabe mencionar que la oración como elemento clave en la vida de las religiosas no debe confundirse como un refugio de la soledad. Aunque ésta es un gran condicionante de la vida religiosa, la soledad no sólo encuentra el antídoto a través del diálogo con Dios sino también mediante una vida equilibrada y cimentada en convicciones personales y colectivas. Así para la hermana Dolores ésta es inherente a su condición de vida y resulta manejable siempre y cuando exista un equilibrio personal.

No siento miedo de la soledad, pues es pasajera. Además, me considero una persona extrovertida y tengo muy buena fuerza mental, es decir tengo buenas relaciones con mis hermanas en la comunidad, con mi familia y con todas las personas de los grupos en los que trabajamos. Mi vida es plena, mi vida es llena, soy una persona alegre, feliz, amante de la vida. Cuando llega la soledad la vivo con tranquilidad y la supero con la oración y con el diálogo, con ejercicios físicos y con salidas con personas amigas y haciendo lo que me gusta y ayudando a otros. (Dolores, SGM, 76 años, estadounidense).

El entrenamiento de una buena fuerza mental que forma parte de la experiencia de Dolores será producto de un trabajo psicosocial cotidiano, de sanas relaciones con las compañeras y de una actitud positiva frente a su forma de vida.

En la vida religiosa la soledad está relacionada con la carencia de compañía estable, así como también a la ruptura de relaciones con personas cercanas, con el fracaso ante un evento significativo y con problemas comunitarios. Sin embargo, estos son asumidos desde los primeros años de formación como consecuentes a esta opción de vida a través de alternativas de sublimación en el trabajo manual, en el servicio apostólico y en proyectos comunitarios.

De esta manera la soledad se transforma en una actitud altruista donde se deposita toda la energía y se concentra hacia la atención para los demás. Esta actitud se adquiere progresivamente a través del uso del mismo lenguaje y del significado específico que le atribuyen a las situaciones (cf. Hall, 1997). Es decir, en el proceso formativo las religiosas realizan un intercambio de valores gradual pero drástico en donde los gustos, preferencias y costumbres adquieren connotaciones desventajosas para alcanzar el objetivo en la vida religiosa. Por ejemplo, la música y el baile asociados a relaciones de pareja y manifestaciones corporales y emotivas se cambian por la reflexión, el silencio y la oración los cuales aquietan el cuerpo y evocan la necesidad de encontrarse con Dios.

La sexualidad en la vida religiosa

Según las entrevistadas, la vivencia de su sexualidad resulta ser una incógnita, llena de suposiciones, prejuicios, supersticiones y afirmaciones tergiversadas para la población en general. Por ejemplo, durante la investigación escuché afirmaciones como las siguientes: las monjas (así son coloquialmente nombradas todas las mujeres que optaron por la vida religiosa) abortan, las monjas son las amantes de los curas, las monjas planifican, las monjas son por naturaleza castas, las monjas son lesbianas. Específicamente, durante una observación realizada en un encuentro fraterno de amor y amistad de religiosas, religiosos y sacerdotes, un seminarista comentó su inquietud cuando le exponía el tema de esta investigación:

Si existe tanto escándalo al respecto de la sexualidad de los curas, yo me pregunto, decía, ¿qué pasa con la sexualidad de las monjas? ¿cómo viven su sexualidad?, ¿será que abortan? ¿cómo pueden vivir sin sexo?” (Notas de campo, septiembre de 2007)

Estas y muchas más inquietudes surgen cuando se intenta ahondar en el tema de la sexualidad de las religiosas ya que continúa siendo un tabú y un mito incluso para ellas mismas, pues durante la investigación no plantearon el tema directamente sino que lo mencionaron a partir de lo que dicen los demás. Para profundizar en este asunto, tuve en cuenta la perspectiva cristiana y la teoría social.

Desde la perspectiva cristiana, la sexualidad femenina fue construida en relación con las exhortaciones que San Pablo dirigió en sus cartas a las comunidades cristianas y en las cuales repetidamente hizo alusión al cuerpo como causa de pecado: “no dejen que el pecado siga dominando en su cuerpo mortal y que los siga obligando a obedecer los deseos del cuerpo” (cf. Romanos 6,12). Tal estigmatización y satanización del cuerpo abunda las primeras páginas de la Biblia; muestra a Dios como aquel que se

encarga de castigar el cuerpo de las personas por desobedecerlo (cf. Génesis 3,16) Además, el sentimiento de culpabilidad llevó, principalmente, a las mujeres a considerar el cuerpo causal para separarse de Dios. Sin embargo, el sistema de doctrinas y promisiones le aseguraron a la persona una existencia ultra terrenal como recompensa a las privaciones que pudiera sufrir en vida (cf. Mateo 19,29). Así, la elección voluntaria por una vida exclusiva al servicio de las cosas de Dios, que en muchas ocasiones pudo estar condicionada por múltiples factores, permite al célibe servir a Dios con más constancia y sin distracción (1Cor. 7:9, 29-38).

Es de resaltar que la palabra castidad es sinónima de términos como: pureza, honestidad, decencia, decoro, limpieza, virtud, honradez e integridad. Estos sinónimos me llevan a plantear que no es casualidad que el antónimo de la castidad sea la lujuria y el libertinaje. Llama la atención que en el diccionario teológico de la vida consagrada dediquen el mayor número de páginas (66 en comparación a otras palabras con sólo 4 páginas) para explicar este concepto. Este diccionario menciona que la castidad se inspira y se alimenta de determinados textos bíblicos (Mt. 19, 11ss; 1 Cor. 7) y representa especialmente la renuncia a “las dichas del matrimonio y a la maternidad” para que la persona sea fiel al amor de su Señor y viva este don sobrenatural (1Cor. 7,7b) que no todos alcanzan a comprender (Mt 19,11).

Resulta tan impenetrable la sexualidad de las religiosas que muchas personas no comprenden la elección de una vida célibe. Así, las religiosas jóvenes entrevistadas manifestaron los frecuentes cuestionamientos que reciben al respecto.

Sobre todo los hombres me preguntan cómo puedo vivir sin sexo, como puedo soportar ir en contra de la naturaleza. Pienso que es un dolor de cabeza para ellos. Incluso los médicos, cuando voy por una consulta médica, hacen las preguntas de rutina y entre ellas me preguntan: ¿Cuándo fue su última relación sexual? Les respondo que no he tenido relaciones y a veces tengo que repetirle hasta tres veces que no he tenido relaciones sexuales, pues no me creen y se quedan pensando en voz alta: entonces virgencita, virgencita... No sé

si es por morbosidad pero es una cuestión inquietante para ellos. En cambio, las doctoras lo asumen en mi primera respuesta y siguen su lista de preguntas (Liliana, SGM, 36 años, colombiana).

Mientras para las religiosas la ausencia de pareja es una renuncia consciente y ratifica su forma de vida, para algunas personas, la castidad representa un sacrificio enorme que va contra la naturaleza del ser humano. Sin embargo, en las comunidades religiosas la vivencia de la castidad se asume como don de Dios (cf. Mateo 19,12), es decir, como una bendición celestial que capacita a la persona para liberarse de sus deseos, sueños y fantasías emocionales y eróticas, pero no admite que se niega la sexualidad y que se ejerce una vigilancia escrupulosa de cualquier comportamiento desviante a la norma. Por ejemplo, una joven religiosa planteó el trato y la falta de confianza en relación a lo afectivo en las comunidades religiosas:

Aunque la gente piensa que las monjas son unas amargadas, beatas (solteronas), que no expresan su afectividad y más bien se cohíben de ello. Yo pienso que algunas veces hablamos de la sexualidad, depende de lo que se habla en el comedor, de la actitud de los muchachos frente a nosotras (las religiosas jóvenes), cuando sale el tema se habla con toda "normalidad"... Aunque las formadoras no plantean el tema afectivo directamente, nos ponen horario para regresar a la casa después de la universidad y muchas veces tenemos cosas para hacer que no estaban previstas, en donde nos demoramos, luego esto genera problemas. Nos dicen que tenemos que regresar tan pronto salgamos de clase, hay cierto temor por los muchachos (Iliana, HAG, 23 años de edad, venezolana).

Tal y como lo afirma la joven religiosa, el tema afectivo surge entre las religiosas ocasionalmente y en la práctica se manifiesta el control y la prevención sobre la transgresión de los espacios de la congregación. Además, el tema de los sentimientos y enamoramientos en las comunidades religiosas no se ha tenido en cuenta ni en la formación ni en la cotidianidad; pues es más bien un asunto vetado o se asume como una cuestión sin relevancia. Cabe mencionar que mientras existe gran prevención ante todas las relaciones que establecen las religiosas con el sexo opuesto pero no se le da la misma importancia a aquellas sostenidas con otras mujeres. Esto no

quiere decir que sea permitida la homosexualidad femenina sino que los hombres representan una amenaza a la pervivencia de la opción religiosa. Probablemente, el rechazo estricto al amor entre mujeres se encuentra tan vetado y anulado que representa un tema ausente en las comunidades religiosas, ya sea por miedo a enfrentar una posibilidad que puede ocurrir en las comunidades religiosas o por la estigmatización en que se encuentra situado. Además, en las comunidades religiosas se resalta un alto grado de lesbofobia y prejuicios frente a la sexualidad femenina. Como muestra de ello, se presenta a continuación dos afirmaciones:

Si hablamos de las lesbianas, o de cosas de estas mujeres que se sienten hombres y quieren serlo, ellas son mujeres corporalmente. Pero no tienen la parte femenina que es lo que nos hace ser más mujeres. Yo siento que la parte femenina es lo que complementa el ser mujer. Esa parte femenina está en nuestra delicadeza, en la sutileza que podemos tener, en la sensibilidad, en el arreglarse, en el ser bonita. Es algo que llevamos dentro, hace parte de nuestra sexualidad (Verónica, HAG; 23 años de edad, ecuatoriana).

La mujer lesbiana se dará cuenta si puede quedarse. La mujer debe ser disponible a la comunidad. Si ella no es activa sexualmente puede ser religiosa como lo es una persona heterosexual. Ella debe vivir lo mismo que una heterosexual: que viva su castidad y la vida comunitaria. Pero la gran mayoría (de las lesbianas) no se quedan, se salen de la comunidad, pues el ambiente interno se torna sofocante para ellas. (Jeannine, SGM; 68 años de edad, canadiense)

Estas afirmaciones revelan la aproximación a la sexualidad de las religiosas, la cual está marcada por estereotipos sobre la mujer como la delicadeza y la sensibilidad. Además, según estos discursos, las religiosas como grupo poblacional compartirían características de la feminidad fuertemente naturalizada de los discursos hegemónicos de género, sin embargo, su diferencia radica en la renuncia a una vida sexual activa. Todas estas configuraciones históricas son aceptadas como naturales por la mayoría de las entrevistadas, las cuales representan un patrón de conducta en la que los procesos subjetivos se subordinan a las exigencias colectivas.

Pepe Rodríguez (1995) plantea que en seminarios y comunidades religiosas la lucha por la castidad se rige por la ley de la gradualidad. Tal vez sea ésta una de las razones para que las comunidades religiosas prefieran la formación de vocaciones jóvenes a vocaciones tardías, pues resulta mucho más fácil disciplinar a las jóvenes en forma progresiva para sublimar sus pulsiones sexuales. Cabe mencionar que la sexualidad como un hecho cultural, en el cual cada sub-cultura, en este caso la vida religiosa, le otorga significados distintos, elabora significaciones y prácticas específicas alrededor de ella y crea prácticas acerca de su vivencia. Así, los preceptos de la vida religiosa se basan en una moral sexual cristianizada y enraizada en las cartas de San Pablo, quien destacó el valor de la virginidad y la continencia en función de su discurso apocalíptico. Borja (1996) partiendo de este principio paulino, plantea que estos dos elementos, en la tradición católica, garantizaban el ascetismo necesario que justificaba un retorno a los orígenes del paraíso, condición fundamental para la inmortalidad. Así, la búsqueda de la trascendencia implicó la renuncia al placer, llevando a la espiritualización del cuerpo y por tanto, a invisibilizar la sexualidad.

Por otra parte la perspectiva y analítica propone que la concepción de la castidad como don se califica desde el psicoanálisis es “sublimación”, entendida ésta como el desplazamiento de las pulsiones sexuales a la estética, el arte; dicho de otro modo, la sublimación, en tanto que es uno de los destinos pulsionales, es una modalidad de la satisfacción, la cual no es unívoca, más bien paradójica. En la vida religiosa, la sublimación se expresa en actos (espirituales y sociales) en los que las religiosas ponen afecto, pasión, energía y entrega y encuentran en ellos satisfacción, gozo y consolación. En este sentido, el jesuita psicoanalista Carlos Domínguez (2000), quien ha investigado la vivencia sexual en religiosas y sacerdotes, explica la castidad como sublimación que ha contribuido a entender actividades, relaciones y comportamientos de las religiosas pese a que aun sea difícil poderlo explicar en su funcionalidad. Por su parte, Pepe Rodríguez (1995), psicólogo y crítico de la religión, indica que la sublimación representa

una forma satisfactoria de represión, gracias a una mutación y a un cambio de finalidad que pueden permitir, por ello, un reajuste personal y un freno a la instalación de la neurosis. Sin embargo, Domínguez (2000) va más allá y lleva la sublimación de un plano biológico (energía libidinal) a un orden biográfico (historia personal) como el resultado de un complejo juego de identificaciones y contra-identificaciones, de amores y rechazos que configuran nuestro yo singular y en los que los años de infancia desempeñan un papel fundamental. La historia personal de cada individuo determina el objeto preferente de su amor. En este caso, las religiosas ponen su objeto de amor en los demás (cuidado) y en lo trascendente, es decir, en un proyecto utópico para convertir la sociedad injusta e insolidaria en el Reino de Dios, donde todos los seres humanos vivan en la fraternidad creada por un Dios Padre.

Sin embargo, Foucault (1977) califica la castidad como una represión abusiva y moralizante, que se aplica al cuerpo y a los órganos sexuales, a los placeres y a las relaciones de alianza. En su análisis de la sexualidad femenina plantea que el cuerpo de la mujer fue analizado, calificado y descalificado, como cuerpo integralmente saturado de sexualidad, bajo el efecto de una patología que con el tiempo pasó a constituir un cuerpo social. Siguiendo a este autor, sugiero que la castidad de las religiosas ha sido la propuesta de control de los dirigentes de la Iglesia para con las mujeres; constituyendo así, el modelo de la representación femenina más apto para la convivencia social y un "ejemplo" femenino que cuestionaba y acusaba moralmente a aquellas que se atrevieran a transgredirlo.

Más aún, Foucault (1977) afirma que con el uso de la práctica de la penitencia, del examen de conciencia y de la dirección espiritual se forjó una nueva pastoral eclesial, en la cual se atribuyó la responsabilidad de las dificultades personales y colectivas al problema de la "carne", es decir: al cuerpo, a la sensación, a la naturaleza del placer, a las formas sutiles de la delectación y del consentimiento. No obstante, en una afirmación

provocativa Pepe Rodríguez (1995) al hablar de la vida sexual de los curas y religiosas plantea que “lo importante no es ser casto sino parecerlo” como una cuestión que la Iglesia Católica ha mantenido bajo reserva y escondido para conservar sus tradiciones. Aunque tal punto de vista da pie para encubrir una serie de casos que van desde paternidades no asumidas por los curas, abusos a menores, relaciones clandestinas, hasta robos y atropellos en nombre de la fe, muestra al mismo tiempo la fuerte representación que “le toca vivir”, en algunos casos, a la persona consagrada para lidiar la exigencia de la castidad o para aparentarlo. Esto me lleva a reconocer que incluso, en la vida consagrada se habla de la castidad como una opción contra natura en la cual la persona tiene que vencerse a sí misma en cuanto a sus propios deseos y fantasías sexuales, y renunciar continuamente al amor por una persona y a las relaciones íntimas como requisito para alcanzar el ideal que pretende la vida consagrada: vida espiritual pero asexual. Sin embargo, no se puede generalizar la dicotomía vida espiritual versus vida sexual a todas las personas consagradas a Dios, ya que muchas de ellas han podido integrar coherente y consecuentemente todos los aspectos que componen su ser persona en una vida de constante equilibrio entre la oración, el estudio, el descanso, el trabajo, el apostolado y la recreación.

Cabe resaltar que mientras muchos curas asumen la castidad como una carga que los torna personas de doble moral, es común encontrar muchas religiosas consecuentes con su opción celibataria libres de condicionamientos moralistas y religiosos. Sin embargo, en el caso de las religiosas, puedo reconocer que dicha afirmación responde a una representación social que cohibe a las religiosas, en muchas ocasiones, de expresar actitudes afectuosas y cariñosas por su status célibe y por el contrario mantener una postura reservada y distante con las personas que interactúa.

Siguiendo a Hall (1997) quien plantea la representación como la producción de significados por medio del lenguaje en interrelación con el mundo real o imaginario a un individuo, puedo plantear que la vida celibataria en religiosas y sacerdotes es producto de los preceptos marcados por representaciones y discursos morales sobre la sexualidad y la castidad. La castidad además se refuerza con signos como el vestuario sobrio, las actitudes de cortesía, las residencias alejadas y encerradas por muros en medio de pueblos y ciudades, en rezos, oraciones y posturas silenciosas, las cuales vienen a representar conceptos y modos de vida que los separan del común de la gente.

Aunque la castidad es un mandato para hombres y mujeres, la vivencia de la sexualidad de las religiosas en general es más reservada y menos escandalosa que la de los curas. Esto señala la condición de género que permea la vida religiosa, incluso más allá de ésta. Las mujeres son condicionadas desde niñas a guardar valores y principios religiosos y sexuales, los que las acrediten como dignas. Ya en el instituto religioso se convierten en una figura pública que representan el estereotipo de María, la virgen desde siempre y para siempre y la Madre de los pobres a los que tiene que cuidar y dar ejemplo.

Yo quiero mucho a la Virgen María. Para mí, mi modelo de mujer es la Virgen María, una mujer sencilla, una mujer tolerante, una mujer que supo aceptarlo todo por el Señor. Ella es mi modelo de mujer y modelo de vida (Dolores, SGM, 74 años de edad, estadounidense).

Afirmaciones similares surgieron repetidas veces en las entrevistadas cuando les pregunté cuál era su modelo de mujer. La figura de la virgen María como el ideal de mujer y en particular, de mujer religiosa y su doble condición madre y virgen es el icono perfecto de mujer porque escapa del pecado: la tentación de la carne y a la vez promueve el régimen heterosexual y las desigualdades de género. Así, la sexualidad de las religiosas se sitúa principalmente desde las referencias bíblicas pero no existe una reflexión crítica en el interior de los institutos religiosos.

Condición civil de las religiosas

La ambigüedad del modelo de la madre y virgen se extiende en el caso de las religiosas a su estado civil, incluso en sus apreciaciones personales surgieron diversas y confusas aproximaciones:

En mi cédula soltera, pero me siento casada, porque estoy comprometida. Parece que suena feo pero yo me siento comprometida. Aunque parezca que yo estoy soltera, yo estoy comprometida. Nosotras mismas lo decimos: no me caso con un hombre me caso con Dios (Verónica).

Mi estado es de compromiso. No me siento casada ni soltera, sino me estoy realizando en mi vida. No me ubico en las calificaciones que da la sociedad. Me siento comprometida con Jesús (Encarnación).

Mi estado civil es religioso, soy una persona consagrada a Dios. Esposa de Dios. Casi nunca pienso en eso" (Jeanne).

Estas afirmaciones manifiestan las tensiones, ambivalencias y desajustes frente a las categorías estatales del estado civil. La vida misma de las religiosas que profesan votos cuestiona su lugar en la vida social y arroja luces sobre su identidad que no logra posicionarse de manera inequívoca en la sociedad. Aunque se reconocen como miembros de una congregación, cada una elabora su propia identificación de acuerdo con la interacción entre las demandas de su ser social y cultural, y el medio religioso (cf. Barreto y Puyana, 1996).

La ambigüedad no sólo se presenta por el estado civil sino también por su misma condición de religiosas influenciada por la recitada dignidad de la mujer elaborada desde los ámbitos celibatarios católicos que guardaba la presencia de la madre buena total añorada o hermana soltera, encargadas casi exclusivamente del cuidado y atención a los demás mediante oficios como profesoras, enfermeras, catequistas, cocineras, misioneras y trabajadoras sociales. Sin embargo, en las últimas décadas con la secularización del mundo moderno, el gobierno ha asumido la dirección de

hospitales, colegios, orfanatos y ancianatos, los cuales estuvieron por siglos en manos de religiosas. Esta separación de la representación religiosa anclada en oficios de cuidado y de vulnerabilidad ha mutilado la fantasía de la madre y hermana buena en la que las religiosas habían depositado su identificación. Así, la ruptura entre la figura de la religiosa idealizada y las funciones maternas y las disposiciones para la sensibilidad y ternura ha desestabilizado el papel y la identidad de las religiosas en la actualidad.

Nunca me lo han preguntado, entonces yo diría soltera pero ahora a la hora de la verdad con un compromiso (Martha, SGM, 43 años de edad, colombiana).

Ante los criterios que la sociedad y la documentación vigente soy soltera, pero canónicamente soy religiosa y así me siento (Ana María, HAG, 30 años de edad, colombiana).

Atendiendo estas afirmaciones, el estado civil de las religiosas es la soltería porque no existe un vínculo o relación permanente con una pareja física. Sin embargo, al tiempo son casadas ya que han adquirido un compromiso simbólico/espiritual con un ser divino, en este caso, Jesús de Nazaret o Dios Padre, a quien consagran su virginidad y sexualidad y del cual manifiestan que se encuentran enamoradas o comprometidas por un acercamiento trascendente a través del seguimiento de sus enseñanzas, de su proyecto de vida y del servicio a los demás.

La indefinición del estado civil de las religiosas genera indefinición de su identidad, un aspecto que muestra o refuerza su posición liminal: están pero a la vez no están inmersas en los parámetros de la sociedad. Así, las religiosas son mujeres del común no se asumen como tal debido a su condición religiosa; además reciben el título de madres sin haber engendrado hijos; se llaman entre sí hermanas sin tener vínculos consanguíneos; viven en medio de la gente pero separadas por clausuras y privaciones a las cuales no pueden acceder las demás mujeres.

Además, las religiosas utilizan las mismas palabras de la sociedad, las cuales están tomadas del uso ordinario, para expresar un referente identitario que han fabricado de sí mismas en comparación con las otras mujeres de la sociedad. De esta manera, las religiosas tratan de mediar entre su vida cotidiana y espiritual y entre sus prácticas y representaciones. Esta mediación busca superar la distancia y alcanzar lo que está allende y no disponible y caracteriza las representaciones y prácticas religiosas en la vida cotidiana.

Además, el asunto del estado civil se enmaraña con las ambigüedades de las representaciones católicas y estereotipos religiosos que marcan la afiliación de las religiosas como la alianza matrimonial entre un hombre (Jesús) y una mujer (la religiosa). Según el derecho canónico el matrimonio es el sacramento que une a una mujer y un hombre que han sido bautizados. Así, el vínculo establecido entre Cristo y la mujer/religiosa mediante un ritual (la profesión de los votos) conjuga con el sacramento del matrimonio católico, pero difiere en que no está destinado al engendramiento de la prole (aunque sí al cuidado de los “hijos” del rebaño de la Iglesia).

Ser religiosa es enamorarse del estilo de vida, que me va confrontando, que me va haciendo feliz, que me hace exigencias y que me pone en camino hacia Dios. Estas cosas me enamoran. Uno se enamora del proyecto de Jesús, de sus aptitudes y de su mirada. En mi interior estoy casada con Jesús (Iliana, HAG, 23 años de edad, venezolana).

Comúnmente, las religiosas asumen la asignación esposas de Cristo, como la expresión más cercana a su realidad. La acepción “esposa” viene del latín “*sponsa*” que significa “hacer un acuerdo” o “firmar un contrato”. Además, el nombre de esposa dado a las manillas con que se aprisionan las muñecas de alguien data de la Edad Media, por la cual se han vinculado las ideas de matrimonio y la falta de libertad¹. Así, en el discurso católico la esposa es la sumisa y ayudante idónea del marido quien se somete voluntariamente a la

¹ En :<http://www.elcastellano.org/palabra.php?q=esposa> (Consulta: 7 de marzo de 2009)

autoridad de otra persona, mantiene el orden y reglamento de la casa (Proverbios 31:10-31; Efesios 5:22-24, 33; Colosenses 3:18; 1 Pedro 3:1-6; Tito 2:3-5). Estos calificativos religiosos (esposa sumisa, ayudante idónea, obediente voluntaria servidora, obediente, relegada) se enmarcan en unos parámetros culturales patriarcales y sexistas para designar el título más adecuado y preciso de nombrar a las religiosas. Más aún, la acepción esposa implica la pertenencia a un hombre, ya que una mujer no vale por sí misma si no tiene una figura masculina a la cual pueda pertenecer. En este sentido Franklin Gil (2006) plantea el título “esposas de Cristo” como el más alto grado de perfección femenina en la cultura religiosa católica, constituyéndose en la expresión más plena del modelo mariano y heterosexual de pureza, humildad y entrega.

De esta forma, la acepción esposa atribuida a las religiosas ha contribuido a construir en ellas el modelo patriarcal de la sexualidad femenina en el cual naturalizan las relaciones entre mujeres y hombres, y se asume el supuesto de una misión (de cuidado, de protección, de ayuda) innato hacia los varones (sacerdotes) el cual no logra ser cuestionado. Además, la heterosexualidad se ha constituido como dogma en el que las mujeres (en el caso de este estudio, las religiosas) representan el complemento necesario pero inferior del varón.

Aunque las religiosas no tienen un esposo físico, el título atribuido a ellas contribuye a la preservación de la heterosexualidad como institución y consigna los fines para los que ha servido dentro de la tradición eclesial. En este sentido, el planteamiento de Rich (2001: 79) acerca de la heterosexualidad obligatoria como una institución económica que ha permitido y sustentado la doble jornada de trabajo para las mujeres y la división sexual del trabajo como “la más perfecta de las relaciones económicas”, explica la entrega y servicio de las religiosas, de forma gratuita y sumisa, para con los dirigentes de la Iglesia, quienes se quedan con los privilegios sociales y económicos, mientras ellas asumen las

responsabilidades de mayor esfuerzo, dedicación y cuidado a la pastoral y evangelización.

Atendiendo los planteamientos de Rich, el análisis de la representación esposas de Cristo no se queda sólo en las desiguales relaciones de género que se propician en la institución eclesial sino que el mayor reto y el gran obstáculo que comporta este análisis radica en un tema tan difícil para las religiosas como es el deseo sexual, lo cual implica para ellas un “trabajo intelectual y emocional” arduo. Este hecho las llevará a reconocer que para muchas religiosas la fidelidad a los dirigentes eclesiales puede no ser una “preferencia” sino algo que ha venido siendo impuesto, gestionado, organizado, propagado y mantenido a la fuerza.

Representaciones de la familia nuclear

Al analizar la construcción relacional personal y colectiva de las religiosas, encuentro similitudes fuertes a la familia nuclear descrita por Magdalena León (1995) en la que sus miembros están condicionados a ejercer ciertas actividades y a comportarse recíprocamente. Es decir, la religiosa (mujer) sigue a Jesús (hombre) sirviendo a los demás (hijos e hijas). Así, la finalidad de las religiosas se orienta a la dedicación por completo a la caridad, mientras que Jesús como hombre provee las inspiraciones y las orientaciones que se deben dar hacia los desprotegidos. Estos por su parte acogen la ayuda caritativa de su madre simbólica (religiosa) a quienes siempre se denominan “madres” o “hermanas”.

La simbología y las representaciones de la familia nuclear operan como metáfora central en conexión con la familia patriarcal para la construcción masculina y femenina, y el tipo ideal de familias y de agrupaciones sociales. Además, ha permeado también las instancias de la vida religiosa, incluso en la constitución de su identidad y espiritualidad. En este sentido, Burin (2000) plantea que la construcción de la familia judeocristiana ha estado atravesada

por la noción de subjetivación que se ha asignado a mujeres y hombres, en donde las mujeres (religiosas) son reconocidas como sujetos sociales en la medida en que son confirmadas por un hombre asociado al poder divino (en este caso, por Jesucristo), más que al concepto que las mujeres tengan de sí mismas:

A veces parezco la mamá, hago casi todo lo que hace una mamá: cuido de las otras hermanas, visito a los enfermos y a la gente en general, escucho sus problemas, contesto la puerta, todo lo hago por servir a mi Señor. Soy madre en el sentido de tener un corazón sensible y comprensivo. Siempre trato de comprender y defender a la gente. Es una maternidad espiritual (Jeanne, SGM, 70 años de edad, canadiense).

La religiosa reconoce su papel de madre dentro de la comunidad y asume actitudes reconocidas como maternas como la atención hacia las demás hermanas y hacia los pobres, el sacrificio del tiempo y el empleo de la fuerza física para dedicarlos a las otras personas, la defensa y el apoyo económico, el riesgo y la toma de decisiones y el olvido de sus propias necesidades para satisfacer la urgencias de los demás, ya sean éstas guiadas por convicciones religiosas y altruistas o por el compromiso que supone su forma de vida. Además, es clave fundamental para las religiosas asumir una maternidad espiritual para con los demás, e incluso, hacia los curas, pues son ellas las que les prestan diferentes servicios en las parroquias: preparan las eucaristías, organizan las liturgias, se involucran en las diversas pastorales y en muchos casos hasta se convierten en las orantes perpetuas por su santidad y defensoras acérrimas frente a los escándalos que protagonizan.

Alegóricamente, en el pastoreo de la grey de Cristo, los curas se asumen explícitamente como los pastores del rebaño, pero el papel de las religiosas queda en suspenso cuando no consiguen con exactitud plantear su función, la cual varía desde ser las protectoras de los pastores, las “pastorcitas” en un segundo plano al pastor, a las ovejas que se dejan conducir por el pastor

y conducen a sus compañeras. Este juego de representaciones puede ilustrar la vivencia jerárquica y desigual en las relaciones de género entre los miembros de la Iglesia Católica.

Por otra parte, en las prácticas de las hermanas de la Caridad de Montreal se percibe con fuerza la concreción o proyección de la familia nuclear heterosexual. Para ellas, su espiritualidad está fundada en tres personas: Dios Padre (figura masculina), Providencia (maternidad de Dios) y Pobres (los destinatarios de esa fusión espiritual). En el mismo sentido, el espíritu de la congregación de las hermanas del Ángel de la Guarda, exhorta a las religiosas (mujeres) a buscar ocuparse sólo en Cristo (hombre) y en sus hermanos y hermanas (otros) sirviendo con sencillez (Constituciones Hermanas del Ángel de la Guarda, art. 11).

El anterior argumento confirma el mandato de la maternidad para las religiosas, quienes llegan a asumir como instinto propio de las mujeres. Trayendo a colación a Elizabeth Badinter (1992) quien analizó la difusión del “instinto materno” a partir de Rousseau y otros autores que promovieron una nueva imagen femenina: “la buena madre” para las mujeres de su tiempo (siglo XVIII -XIX), se ratifica que esta imagen continúa estando vigente para muchas mujeres y en especial para las mujeres católicas quienes la adoptaron. Así, se ha establecido la implicación o imbricación entre la mujer, el cuidado de los hijos y la familia nuclear, vínculo que permanece, aunque modificado en el caso de las religiosas.

La representación de la familia nuclear en la vida religiosa se enmarca en la formación de alianzas entre las religiosas con Dios y en sistemas de intercambios entre las compañeras como hijas del mismo padre. Ellas asumen el cuidado hacia los demás como la mejor analogía de la maternidad a la que renunciaron físicamente. Además, las relaciones que se establecen en las comunidades religiosas son jerárquicas con funciones específicas: la superiora toma las decisiones y obra libremente, la ecónoma

administra los bienes de la casa, las más jóvenes obedecen y reciben permanentes amonestaciones y directrices de la formadora. Estas funciones crean vínculos de dependencia y solidaridad en el grupo comunitario.

Yolanda Puyana ha planteado que las representaciones sociales sobre la maternidad son producto de una operación simbólica, basada en los valores culturales que determinan la forma como la sociedad interpreta las cualidades femeninas, al mismo tiempo que cada mujer incorpora dichas representaciones confundiendo el deseo maternal con rol de ser mujer. Resulta paradójico que ser madre obnubila el ser mujer y se transforma en la única meta en la vida de las mujeres, lo que ocurre también en el caso de las religiosas:

Pienso que no es solamente las hermanas sino todas las mujeres. Nosotras renunciamos a ser madres biológicas pero no renunciamos a nuestro instinto materno. No hemos renunciado a nuestras entrañas, el hecho de ser madres no se reduce solamente a dar a luz sino a dar luz a otras personas, a otras situaciones (Yvette, SGM; 70 años de vida religiosa, canadiense).

Según Yvette, entonces, el “instinto materno” sería algo natural, biológico, asentado sobre una base hormonal innata y no una representación histórica y política de la sexualidad y del régimen heterosexual y desigualdades de género en la cual, en su versión católica, la Virgen María, madre de Dios, se fomenta como el modelo de perfección femenina. Además, en esta enunciación se manifiesta el decidido impacto de las representaciones naturalizadas que asignan a las mujeres, sean religiosas o no, como encargadas de la crianza de los niños y niñas y del cuidado de enfermos, ancianos y personas desprotegidas, algo que se ratifica en el siguiente extracto:

El nombre de la congregación “Ángel de la Guarda” puede representar muy cursi, tan bobo, pero está cargado de mucha simbología y significado para nosotras. Pues según nuestros fundadores, ellos nos piden que seamos un ángel para cada una de las personas, para

acompañarlas y protegerlas. No somos ángeles en el cielo sino ángeles muy encarnados, como una mamá para con los demás (Ana María).

Tal como lo afirma la joven religiosa su opción de vida de convertirse en una mamá para con los demás está marcada por la simbología de aquellos valores y sentimientos que se consideraban fundamentales: acompañar, proteger a los demás. Así, la representación del ángel encarnado pero que no peca con o por la carne marca la diferencia frente a otras personas ajenas a la congregación. En este sentido, la figura del ángel simplemente consiste en un ser inmaterial pero en el contexto de la creencia y enseñanza cristiana vendría a significar el ser que asiste y sirve a Dios cuyo deber es proteger y cuidar a los demás, conceptos que podemos poner en palabras y pinturas.

Relaciones y vínculos jerárquicos

Como ya he señalado, aunque las religiosas conviven como hermanas se crean entre ellas relaciones y vínculos afectivos marcados por la empatía y jerarquía. En la vida comunitaria existe una jerarquía encargada de instituir la normatividad y de tomar las decisiones que afectan la individualidad y colectividad. De cierta manera, una congregación religiosa podría llegar a considerarse como una organización matriarcal limitada. Es decir, supone la existencia de superiores con distintos rangos de autoridad y sobresale la figura de la matriarca, encargada de tomar las decisiones del grupo correspondiente. Llama la atención que este sistema apele de nuevo a los tipos de familia heterosexual: en los institutos religiosos las superiores están a cargo de la distribución de los bienes de la comunidad y especialmente, de la organización de todos los miembros (hermanas), esto también por la ausencia de hombres que las vigile en la vida diaria.

Por mi experiencia en la formación, algunas jóvenes buscan una familia semejante a la que dejaron, pero eso es muy inconsciente.

Para algunas hermanas es muy fuerte la familia y llaman a la comunidad como su familia. La vida religiosa no es una familia, pero a veces inconscientemente vemos en la hermana que ejerce la autoridad a nuestro padre o madre. Psicológicamente llevamos la familia hasta qué muramos. No estamos juntas por ser amigas. Somos solteras, unidas por el lazo de Jesucristo. A veces nos desviamos del centro (Jeannine, SGM, 67 años de edad, canadiense)

La afirmación de esta hermana formadora señala y cuestiona a la vez la búsqueda de referentes familiares en medio de la comunidad y la construcción de relaciones de maternidad entre las religiosas. Pero en las entrevistas, las jóvenes hermanas manifestaron el trato infantil y sobreprotección que reciben de sus formadoras y éstas por su parte resaltaron la dependencia y la exigencia de protección de las más jóvenes en la vida religiosa. Así mismo, durante mis observaciones de campo se presentaron casos en los cuales las superiores controlaban la vida y las decisiones de sus subordinadas y de los comités que funcionan dentro de la comunidad. Aunque existe un discurso de corresponsabilidad, las superiores mantienen el control en todo lo que se pasa y las hermanas por su parte le comunican sus decisiones para recibir aprobación. De esta manera, las relaciones de jerarquía se insertan en un paradigma patriarcal el cual es respetado y honrado como voluntad divina. Puede ser que la palabra matriarcado sea equívoca pero ayuda a expresar el poder de una sola, el poder de la madre superiora, cimentado en la organización congregacional. La superiora representa la máxima autoridad tanto ideológica como organizacional. Algunas veces este poder es ejercido de una forma absoluta y dominante pero se va matizando a medida que las sometidas a él (hermanas) van asumiendo e interiorizando actitudes de autonomía e independencia frente a las tradiciones y prescripciones irrefutables.

Yo pienso que la vida religiosa no coarta la libertad, las personas sí. La vida religiosa es muy rica, muy buena, pero nosotras la condicionamos con nuestras actitudes y prejuicios culturales. Como estoy en la casa de formación hay menos libertad pues tenemos que estar pidiendo permiso. Siempre es un poco delicado comparar. Tuve una experiencia muy agradable en otra comunidad; pero aquí en Colombia, la comunidad está aislada, está encerrada en sí misma.

Uno tiene diferentes experiencias con diferentes personas, hemos tenido la oportunidad de pasar por diferentes casas, diferentes países. Algunas tienen una visión diferente sobre la autoridad, y hay de todo. Hay lugares donde las relaciones son más de iguales, donde la superiora no es la que manda, ni la que ordena, y aquí hay diálogo, hay corresponsabilidad, hay consenso para dialogar, donde no se hace mi voluntad pero sí podemos conversar, pero en otras casas, porque yo soy la superiora todas tienen que hacer lo que yo diga. (Verónica, HAG, 23 años de edad, ecuatoriana)

Esta afirmación señala las diferentes posturas encontradas en las comunidades locales en relación con la vivencia comunitaria. En ellas, algunas religiosas luchan por construir relaciones en donde el ejercicio del poder sea circular, distribuido y equitativo en sus deberes y organización, logrando de esta manera romper con la estructura absorbente de la familia nuclear.

La convivencia entre las hermanas

La relación de jerarquía en las congregaciones se fundamenta en las constituciones de las dos congregaciones bajo estudio. Así, la autoridad de las superioras se plantea como servicio a las demás y se refiere a concepciones bíblicas (Mt 20, 28), pero en la práctica responde a una estructura de control que le permite a unas pocas ejercer su autoridad.

En la no fraternidad se ven las fracturas, las grietas. La vida comunitaria es lo que mantiene viva la vida religiosa. Aunque busquemos una relación circular, (de hecho, nosotras mismas lo denominamos) existe el equipo provincial, el equipo general, las ecónomas, y se van creando equipos de satisfacción y de poder. Siento que como iglesia y como vida religiosa criticamos, hacia fuera, muchos sistemas, pero nos quedamos sólo con palabras bonitas y dándole consejos a la gente de que hay que vivir diferente hasta el punto de llegar a ser un referente para las otras personas, y hasta un modelo. Pero hacia dentro las cosas son diferentes, por ejemplo, hay cierto autoritarismo en muchas superioras. Incluso en el proceso de formación, existen las postulantes, las novicias, las junioras, las profesas perpetuas, y es así como vamos haciendo cierta clasificación (Verónica, HAG. 24 años, ecuatoriana)

El comentario de esta joven religiosa con relación al sistema jerárquico de las comunidades muestra como no todas las religiosas ocupan el mismo lugar: unas son más conciliadoras con sus hermanas, otras se abren al diálogo pero unas más son autoritarias en sus funciones. Además, la formación a la vida religiosa está organizada por etapas, las cuales se diferencian y esta diferencia genera desigualdad en la participación de los asuntos internos de la comunidad. Por ejemplo, no se puede comparar una joven novicia que está siendo socializada y encaminada a optar por esta forma de vida con una religiosa que ha vivido todas las etapas de formación propuestas por la congregación y en las cuales ha forjado una subjetividad al estilo congregacional. También, lo generacional en la convivencia de las religiosas se cruza las categorías de nacionalidad. De esta manera, las religiosas mayores, por lo general, provienen del extranjero y con su experiencia de vida se tornan un ejemplo y una autoridad moral para las colombianas, las cuales son más jóvenes.

Para mí, las hermanas ancianas son un ejemplo de perseverancia, de oración, de entrega y servicio. Algunas de ellas tienen una mentalidad abierta. Pero, a las religiosas jóvenes nos falta ser mujeres de oración, necesitamos ser más generosas y comprometidas con el carisma. (Yudith, SGM. 40 años, colombiana)

El elemento generacional, evidentemente reiterativo en las dos congregaciones bajo estudio, ocasiona crisis e inseguridad entre las religiosas y motivos de angustia de unas para con otras. Mientras las religiosas mayores ven a las jóvenes como inmaduras en su espiritualidad y carentes de identidad religiosa, las jóvenes religiosas idealizan sus hermanas mayores y asumen que no están a la altura de ellas.

Yo no siento una distancia, puede haber cosas en las que uno no coincida, en donde no pensamos igual. Más bien, las jóvenes valoran mucho el trabajo de la gente mayor, lo que han hecho. Valoran incluso que algunas hermanas mayores aún siguen trabajando, aportando y en sus trabajos son bien comprometidas. Las jóvenes se ven poco comprometidas, inestables pero eso no crea conflicto (Encarnación, HAG. 67 años. Española)

En cuanto a la nacionalidad como categoría jerarquizadora se da por hecho y no se abre el diálogo sobre las formas y estilos de vida, a partir de la identidad propia de la persona. Frente a esta realidad, la nacionalidad representa un aspecto casi desapercibido en las relaciones jerárquicas el cual viene acompañado del poder económico. Es decir, las hermanas de mayor edad provienen de países ricos y son sus países de origen quienes proveen el sustento económico a las religiosas residentes en Colombia, lo cual incide en las relaciones intergeneracionales. Además, esto genera un status de dependencia económica a la sede de la congregación, específicamente a las hermanas nativas de estos países. De esta manera, la convivencia entre las religiosas media en esa dependencia no sólo económica sino cultural e ideológica en relación a la misión que realizan en Colombia y a la formación que ofrecen a las jóvenes colombianas o latinoamericanas. Por su parte, las jóvenes se forman en una atmosfera de dependencias socioculturales y económicas que les imposibilita subvertir la realidad.

Otro aspecto que incide son las diferencias generacionales, la cual marca la pauta y el ritmo de vida en las comunidades. A veces, la experiencia lleva a las jóvenes a enaltecer a sus hermanas de mayor edad. Así, las diferencias de edad de las religiosas viene a constituir un recurso simbólico y de status que genera dependencia además de sumarse la nacionalidad.

En Colombia tenemos una brecha generacional en la congregación. Incluso aquí en la casa hay una brecha generacional: las hermanas europeas están en los 60 a 70 años y nosotras dos, las formandas latinas en los 20 años. Yo veo a las hermanas mayores muy contentas con su opción de vida, su larga experiencia hace que ellas verdaderos ejemplo de vida. Ellas tienen la receta por haber vivido tantos años, tantos momentos, son hermanas que lo han dado todo y eso se respeta (Verónica, HAG. 24 años, ecuatoriana)

A la vez, en las comunidades religiosas se establecen relaciones de poder mediadas por aspectos personales y subjetivos. Mientras algunas religiosas sitúan las relaciones de jerarquía a nivel macro, para otras, lo micro y subjetivo es una categoría de diferenciación y jerarquización.

Existen categorías en la comunidad porque hay preferencias por diferentes motivos, como son el estudio, las personalidades, etc (Yudith, SGM. 40 años de edad. Colombiana)

Cabe mencionar que el aspecto subjetivo como inherente en la convivencia entre las religiosas se sustenta en capacidades personales y exigencias de la congregación. Así, las superiores eligen y dirigen para ciertos cargos o para equis estudios religiosas cuyos perfiles se muestran coherentes a sus propuestas y liderazgos. De esta manera, la convivencia genera estructuras simbólicas de diferenciación de unas hermanas con mayores capacidades para con otras, cuyas personalidades son menos sobresalientes.

Las relaciones verticales

Las prácticas y funciones asignadas a las religiosas fortalecen relaciones de sumisión, de poder y en ocasiones, de estatus: es decir, mientras unas religiosas no se atreven a dar la propia opinión y aceptan lo que las superiores o la mayoría considera, otras toman la delantera y deciden por criterio propio sin consultar y deliberar con la comunidad, cuando las decisiones atañen a todas. Tanto unas como otras mantienen su posición e imagen (de sumisión o autoritarismo) por miedo de construir nuevas formas de relacionamiento dentro de la comunidad. Encontré lo anterior especialmente en las religiosas más jóvenes que han asumido el cargo de superiora de sus hermanas mayores, quienes fueron sus superiores por más de 10 años:

Las relaciones de poder se evidencian especialmente en el momento de tomar decisiones; las religiosas mayores aunque no son las superiores de las comunidades aluden a sus responsabilidades de

ecónomas, coordinadoras o formadoras para tomar decisiones concernientes a todas las hermanas. Por su parte, las superiores que son relativamente jóvenes las dejan actuar y decidir para no entrar en polémica y discusiones pues afirman: “no van a cambiar”. (Liliana, SGM, 36 años, colombiana)

También estas actitudes se presentan en lenguajes no verbales que proyectan el estereotipado canon e imaginario de ser religiosa, lo cual define el ambiente y el establecimiento de la comunicación en determinada relación. De igual manera, las prácticas del habla están condicionadas por la elección a la vida consagrada, lo cual no permite emitir palabras establecidas socialmente como de doble sentido o de grueso calibre. Además, aparece el “habitus” en los lugares para la ubicación de las religiosas en la comunidad: comedor, capilla, habitaciones, entre otros, lo cual determina la jerarquía y el establecimiento de relaciones de poder entre unas y otras.

Autonomía y subordinación frente al clero

En el trabajo de campo hallé una constante tensión en las relaciones entre las religiosas y el clero. Muchas religiosas afirmaron que las relaciones en las parroquias se han vuelto insoportables puesto que los sacerdotes controlan todos los movimientos y decisiones concernientes a ellas y a sus apostolados. Por ejemplo, si las religiosas ayudan en las parroquias como coordinadoras de alguna pastoral les restriñen la autonomía para disponer del grupo pues tienen que consultar y acatar la decisión que tome el cura con respecto a cualquier cambio o evento que se presente. El trabajo parroquial de las religiosas cuando es subordinado no genera ningún conflicto, pero cuando la religiosa recurre a la creatividad y autonomía personal surgen tensiones y conflictos de poder. De otra parte, si no trabajan en la parroquia son señaladas como sectarias y faltas de compromiso con la evangelización. Debido a ello, han optado por trabajar al margen de la parroquia para evitar conflictos y confrontaciones. Sin embargo, siguen interesadas en el trabajo parroquial.

Un aspecto ambivalente que encontré en la investigación se relaciona con algunas religiosas quienes afirman que el sacerdocio no es para ellas porque no les interesa. Sin embargo, dichas afirmaciones se contradicen en las discusiones de las religiosas con los sacerdotes en las parroquias sobre sus propuestas evangelizadoras.

Atendiendo los planteamientos de Bourdieu (1987) para quien el término “capital simbólico” se refiere a la autoridad que ejerce una persona, al prestigio adquirido, a la reputación y fama, y a los talentos y dones, puedo reconocer que los sacerdotes y religiosas propenden a la obtención de este capital espiritual. En efecto, dicho capital simbólico sólo puede existir en la medida en que es reconocido por la gente en general. Cabe mencionar que este capital se distribuye ordinariamente de modo desigual entre curas y religiosas debido a la posición que ocupan en la jerarquía eclesiástica católica, a la diferencia de género y a las representaciones de la tradición cristiana. Es decir, se observa en la realidad una fuerte lucha por parte de los sacerdotes hacia la apropiación del capital cultural y simbólico debido a que, según ellos, los hombres, fueron los únicos llamados a perpetuar y transmitir la revelación divina. Aunque las religiosas son reconocidas en la sociedad católica como mujeres dignas de respeto y de buena reputación, ellas adoptan un papel secundario, menos público y subordinado en relación a los curas.

Así, la relación entre hombres y mujeres consagrados resulta de la lucha desigual y dispar del capital: ellos dominantes y ellas dominadas dentro de la Iglesia Católica y, por lo tanto, desarrollan la capacidad de influir sobre el pueblo creyente. Además, los sacerdotes por el hecho de disponer personalmente de bienes económicos y culturales alcanzan un mayor reconocimiento y poder con respecto a las religiosas (como personas) quienes poseen en menor medida o simplemente carecen de ellos. Aunque muchas de las comunidades religiosas poseen muchos bienes, la religiosa

por sí sola no puede disponer de ellos ya que “todo” le pertenece a la congregación (colectividad) y ella como miembro no puede disponer a título personal de ningún capital de la Institución, sólo cuando sea en beneficio de los miembros. Retornando sobre los conflictos entre el clero y las religiosas, por una parte, el sacerdote siente miedo de que le toquen su trono de poder y por otra, la religiosa está constantemente abarcando el trabajo parroquial. Para las religiosas exigir sus derechos les resulta difícil, pues son formadas en un modelo mariano de servilismo y sumisión a la autoridad divina en donde la figura representativa en la tierra es el sacerdote. En nombre de la humildad y la autonegación (para vivir la voluntad de Dios) las religiosas se cohiben de expresar sus derechos y sus deseos inenunciables para ejercer como sacerdotisas.

Podemos hacer más en la parroquia pero no tenemos la oportunidad de hacerlo porque la situación con el sacerdote está complicada y nos toca solo colaborar con paciencia. A mí no me gusta la prepotencia de los padres en Colombia, es una situación un poco difícil. (Dolores, SGM, 74 años de edad, estadounidense)

La lucha de la vida religiosa es una lucha de unas pocas, porque no todas hemos llegado a tener conciencia de la necesidad de replantearnos la subordinación femenina en nuestra Iglesia. Personalmente a mí no me gustaría ser sacerdotisa pero si algunas mujeres lo quieren, yo las apoyo. (Verónica, HAG, 23 años de edad, ecuatoriana)

Las religiosas como mujeres cercanas al poder religioso reconocen su papel, funciones y protagonismo secundario o tal vez alienado en la Iglesia Católica. Esto debido a su condición de mujeres, la cual crea una frontera en el acceso a la participación plena en todos los ámbitos de la vida eclesial. Tal subordinación se ha naturalizado a tal punto que las religiosas prefieren adoptar actitudes de resignación y conformismo.

Frente a ello, Joyce Salisbury (1994) plantea que la independencia de las religiosas es una postura inaceptable para los padres de la iglesia, en el sentido que representa un modo directo al rechazo del control eclesiástico,

una obvia amenaza a la homogeneidad y una amenaza muy sutil que perturba la comprensión que los sacerdotes tienen de los papeles de género, de la sexualidad femenina y ordenamiento apropiado del mundo.

En la clase de teología estamos excluidas de muchos espacios, aunque me siento bien en la universidad, a veces he sentido que me miran y me tratan como si yo no entendiera. El mismo hecho ocurre en las celebraciones eucarísticas. Pienso que es una forma de discriminación para con nosotras. Pienso que de lo único que estamos excluidas es sólo de celebrar pero nosotras como religiosas podemos llegar a la gente y hacer mucho más que los sacerdotes, claro que sin reconocimiento. Porque nosotras las hermanas somos sospechosas para los curas, es decir, casi todas las hermanas se preparan, estudian, y esto ya es un signo de sospecha para las otras personas, porque no es solamente la palabra de los curas sino nuestra palabra también, no solamente ellos piensan sino también nosotras estamos pensando. Porque muchas de nosotras despertamos a la gente y eso no le conviene la iglesia jerárquica (Verónica, HAG, 23 años, ecuatoriana)

Esta afirmación cuestiona el papel de las mujeres dentro de la estructura eclesial y la necesidad de asumir una conciencia crítica y una actitud vigilante frente a las cuestiones de género en la Iglesia Católica, desde los sermones que emite la jerarquía hasta las cátedras universitarias. El comentario de la joven religiosa pone en tela de juicio la discriminación sexista de los curas hacia las religiosas, el trato descalificativo que reciben y la falta de reconocimiento que las lleva a constituir la principal mano de obra “gratuita” al servicio de la misma Iglesia. Por el contrario, la iglesia no cuestiona el servicio prolongado y gratuito que prestan las religiosas,

Paradójicamente, aunque las religiosas bajo estudio reconocen la misoginia y por tanto el régimen heterosexual de la Iglesia, sus catequesis y actitudes contribuyen a mantener el clericalismo en Colombia:

En la Iglesia (Católica) estamos ignoradas por la estructura jerárquica pues representamos para ellos (sacerdotes) mano de obra barata. Sin duda alguna, la vida religiosa contribuye con dispositivos de reproducción eclesial tanto en la educación en colegios católicos como el trabajo pastoral en las parroquias. De hecho, hay muchas

religiosas que prefieren mantenerse en esta subordinación en que la iglesia nos mantiene (Liliana, SGM, colombiana, 35 años de edad).

La reflexión de esta religiosa plantea el reconocimiento de su participación y contribución fundamental en la permanencia de la organización patriarcal religiosa a través de la interpretación bíblica, el análisis espiritualizado de la realidad, los proyectos pastorales, las catequesis desfasadas y las reglas y ritos misóginos en la evangelización. Más aún, la mayoría de los sacerdotes se dedican a la sacramentalización dejando a las religiosas y demás mujeres católicas la formación y preparación a los sacramentos. Así, ellas se convierten en las principales facilitadoras de la transmisión de la doctrina misógina recibida por los mismos sacerdotes, quienes no invierten dinero en la formación y preparación teológica universitaria de las mujeres. Más aún, en algunas ocasiones se oponen a que lo hagan, pues las necesitan en sus parroquias, a tiempo completo, para que organicen los grupos de trabajo, visiten los enfermos, preparen las liturgias y catequicen a niños, niñas y jóvenes.

En esta misma línea, Franklin Gil (2006) propone que en el pasado, la misoginia de la Iglesia, hizo todo lo posible para domesticar la producción intelectual de diversas mujeres y apartarlas de ese ámbito, y aún hoy les niega la posibilidad de ocupar un lugar protagónico en su anquilosada estructura jerárquica. Entre las religiosas hay diversidad de posturas frente a la misoginia en la Iglesia. Unas, por tradición asumen actitudes de sumisión para con los sacerdotes y otras, aunque reconozcan su subordinación, son participes renuentes en la perpetuación de esta estructura. Ejemplo de ello se ilustra a continuación cuando una religiosa afirma la ambivalencia que viven en el trabajo parroquial:

Cuando se planifica la pastoral de la parroquia a nosotras (religiosas) no nos tienen en cuenta. El Padre hace la programación y luego la presenta a la gente y eso no nos gusta. Algunas veces participamos del consejo parroquial. Muchas veces caemos en lo mismo, contribuimos a que la gente cumpla con las normas, con los ritos, pero nos olvidamos de las necesidades vitales que la gente va viviendo.

Gastamos el tiempo y las energías en la catequesis, enseñamos a aprender las oraciones de memoria pero la catequesis se convierte en dar doctrina y olvidamos la vida de las personas. Enseñamos a la gente a ser pasiva y a ser conformista, a cumplir con la misa (Encarnación, HAG, 63 años de edad, española)

La afirmación señala como las mujeres constituyen un potencial que le presta inestimables servicios a la Iglesia Católica como el trabajo doméstico; sin embargo, ellas pueden llegar a convertirse en una importante amenaza para el armazón básico de la Institución. Sin llegar a posiciones extremas, es común encontrar cierto grado de oposición y tensión entre lo que viven las religiosas y lo que exige la Institución Iglesia Católica. En este sentido, la subjetividad de las religiosas se verá cuestionada y relegada por la objetividad de la Iglesia y la posibilidad de autoafirmación por la fuerza del control organizativo (Domínguez, 1998). También las presiones y algunos cambios muestran que sí pueden acontecer cambios, por ejemplo, el sólo hecho de que las comunidades religiosas están invirtiendo mucho más en la formación universitaria de sus miembros genera una mayor conciencia social y crítica entre las religiosas; además, han permitido que las nuevas generaciones de vocaciones se desarrollen en otros campos de investigación y análisis social, distintos a los que tradicionalmente se venían preparando (docencia y enfermería).

En síntesis, este capítulo ha señalado dinámicas personales diversas que dificultan las generalizaciones. Sin embargo, la aproximación a las representaciones sobre la vida religiosa indica la predominancia de unos modos de elección de la vida celibataria femenina en los que se hace énfasis en la idealización de la mujer, la exaltación de sus funciones maternas y de su desexualización, la exhortación de su dignidad y la insistencia en su carácter insustituible dentro del ámbito familiar.

Así, la aspiración de la vida religiosa femenina guiada por el modelo ideal de la buena madre como representación de la Virgen María, ícono por

excelencia de la mujer católica, se construye a partir de la caracterización con los dogmas (antiguos y modernos) para identificarse con la mujer perfectamente colmada y satisfecha, quien ha de mantener distancia de su sexualidad y de sus propios deseos. En este sentido, el carácter desexualizado de la vida religiosa se presenta como un modo clerical empeñado en mantener a la mujer en el estatuto de madre total idealizada o de hija virgen perpetuamente sometida. Sin embargo, la religiosa en su afán y búsqueda de lo trascendente puede relegar su compromiso consigo misma en la aceptación y reconocimiento de lo que implica ser mujer dentro de la sociedad actual y auto engañarse al considerar que sus renunciaciones a la sexualidad y genitalidad la hace mejor en relación a las demás mujeres, cuando en realidad está alimentando antiguos mecanismos punitivos y moralistas.

Por otra parte, las mujeres en la medida que no se dejen incluir en los márgenes de esa fantasía típicamente masculina, se verán descalificadas y estigmatizadas como peligro, tentación y amenaza de la integridad moral del varón y de la misma Institución. Antonietta Potente (1999) afirma en esta vertiente, que el feminismo más allá de una ideología que representa a las mujeres plantea una verdadera desobediencia a las ideologías y estructuras oficiales, frente a la cual no todas las religiosas están dispuestas a plantear estrategias de liberación a la representación que las confunde y margina.

En resumen, a lo largo del presente capítulo he argumentado sobre las representaciones asumidas por las religiosas en la constitución de su identidad. Aunque resultaría presumido generalizar el análisis presentado a todo el colectivo "religiosas" sugiero que la experiencia espiritual subjetiva está impregnada de prejuicios y preceptos contra la sexualidad y la corporalidad que impiden un autoconocimiento en la vida religiosa. Además, aunque se han superado, o mejor dicho, reconocido antiguos tabúes en relación con la mujer (pecaminosa, mentirosa, seductora) aún perviven representaciones moralistas y mecanismos de entrenamientos a favor de la

subordinación femenina, los cuales generan desigualdades en relación al poderío religioso masculino en la Iglesia Católica. Posiblemente, el miedo a indagar y examinar la sexualidad y sobre todo el régimen heterosexual impide ahondar estos aspectos ya sea por el rechazo entre las religiosas o por la estigmatización como religiosas inadaptadas y sin vocación. Cabe insistir aquí que uno de los fantasmas más comunes en las representaciones ejercidas por las religiosas en todos sus ámbitos personales y comunitarios hace alusión a la primacía de lo heterosexual, aspecto muy marcado en la oración, la espiritualidad, los relacionamientos e incluso en los prejuicios sociales, el cual impide acceder al poder religioso y a una participación de género más equitativa. No obstante, este es tal vez el obstáculo analítico mayor para lograrlo.

CONCLUSIONES

Emprender este estudio acerca de las representaciones y prácticas actuales de las religiosas exigió realizar una mirada retrospectiva sobre la constitución de esta forma de vida y de las relaciones entre mujeres y hombres en la Iglesia Católica. Además, fue necesario analizar y reconocer los modos y procesos de identificación de las mujeres que se consagran a Dios, cimentadas en el pensamiento patriarcal eclesial y por medio del cual, ellas construyen y son construidas (habitus) como religiosas en los Institutos.

Asimismo, esta investigación representa una aproximación a las realidades subjetivas y a las prácticas de feminidad de las religiosas en Colombia, manifiestas en algunos hechos puntuales que examinan las particulares propias de la opción por la vida religiosa y las relaciones de subordinación femenina y el dominio masculino, actoras de la cotidianidad en la Iglesia Católica y los cuales se presentan a continuación:

En primer lugar, la muestra tomada como estudio me aproxima a concluir que las religiosas, en su mayoría, ingresaron a las comunidades entre los 16 y 21 años, son de clase media y baja, de lugares marginados y con dificultades económicas. En relación a los estudios académicos de las religiosas, éstos aún tienen tendencia tradicional, como lo son la enfermería y las licenciaturas, un porcentaje menor opta por formación técnica y en menor grado maestrías en ciencias humanas.

Aunque las comunidades religiosas se han enriquecido por las diferentes nacionalidades de sus integrantes, la década de los años cincuentas y sesentas del siglo pasado, repercutió significativamente con la ausencia de ingresos de nuevas religiosas en las comunidades estudiadas, lo cual generó un gran salto generacional, provocando en ocasiones conflictos en la convivencia de las comunidades. Además, el bajo número de ingreso de

candidatas desestabilizó la seguridad cultural, económica y de perpetuación que las congregaciones habían construido durante siglos.

En Colombia la prioridad del servicio de las comunidades religiosas femeninas se enfoca en los colegios católicos, sin embargo, éste poco contribuyó en la opción por la vida religiosa, es decir, un número casi insignificante (5%) decidió ser religiosa por la influencia que recibió en su colegio. Si bien puede que no sea el objetivo principal de los colegios religiosos (buscar vocaciones), si deja interrogantes sobre su baja influencia en las jóvenes por la vida consagrada y el papel que están desempeñando las religiosas dentro de ellos. Un punto interesante de las religiosas entrevistadas, señalan que no provenían de familias netamente católicas, en algunas se llevaban algunos ritos y el 20% no contó con esta influencia en su familia, lo que indica que el crecer en una familia de fuertes principios católicos, no es indicio de la disposición de una mujer para querer ser religiosa. La influencia por esta forma de vida se encuentra principalmente en el ambiente externo al familiar.

En segundo lugar, la investigación tuvo en cuenta la tradición judeocristiana, en la cual se distingue el papel que jugó el Catolicismo en las relaciones de género y su contribución en reproducir la superioridad masculina otorgándole, exclusivamente a los hombres, la dirección de las pautas de comportamiento de todas y todos aquellos que decidieron consagrar su vida a Dios, sin importar la actitud incluyente que tuvo Jesús hacia las mujeres y al darles el mismo lugar que era ocupado tradicionalmente por los varones (ver Lucas 10, 38-42). Por su parte, las mujeres católicas han cumplido un papel subordinado y tradicional, al asumirse como una ayuda y soporte en la estructura eclesial, pero sin ningún reconocimiento social y político por los jerarcas de la Iglesia.

Aunque algunas religiosas encontraron “autonomía” y un espacio emancipatorio dentro de los monasterios, siempre estuvieron custodiadas

por los jerarcas de la Iglesia, quienes influyeron en el modelo de comportamiento de las monjas y les impusieron mecanismos de control para así dirigir las por el sendero de la obediencia y la sumisión hacia ellos.

Más aún, en la Iglesia Católica se clasificó a las religiosas y religiosos de acuerdo a su sexo, edad, nivel económico, raza y procedencia. Al igual que en la sociedad, quienes no formaban parte del grupo selecto no podían aspirar a los altos cargos. Afortunadamente estas ideas han ido evolucionando y actualmente existe más probabilidades para las religiosas, sin importar las diferencias sociales y culturales, de acceder al estudio académico y de poder desarrollar su potencial humano de manera más calificada.

Aún hoy, la socialización de las mujeres católicas se enmarca en la figura de la Virgen María asociada a representaciones resignadas y de sacrificio por los demás, la cual permea la formación a la vida religiosa. Así mismo, los discursos eclesiales continúan amonestando una moral en la cual la sexualidad es reducida al placer y por consiguiente, el cuerpo se convierte en impedimento para la opción por la vida espiritual. Esto exige el disciplinamiento riguroso, la vivencia casta y la indefinición del estado civil de las religiosas, exigencias que se confunden en la acepción “esposas de Cristo”, la cual impide a las religiosas la búsqueda de su propia identidad dentro de la estructura del poder religioso.

Las religiosas por permanecer solteras pero al mismo tiempo comprometidas y la decisión de no tener hijos y vivir de manera diferente, genera la idea de que son mujeres con conflictos emocionales no resueltos, que huyen del mundo y que no pueden llevar una vida “normal”, una vida biológicamente establecida y convencional. Estas ideas vislumbran el sesgo de la sociedad patriarcal, en donde perseveran representaciones sobre la mujer creada exclusivamente para dar a luz y pertenecer a un hombre, desconociéndose

la habilidad de toda mujer de pensar y decidir sobre su espíritu, su cuerpo, su presente y futuro.

Aunque la vida religiosa representa una salida a la heterosexualidad obligatoria que orienta a todas las mujeres hacia la maternidad y al matrimonio como destinos sociales naturales se hace necesario replantear el papel social y las funciones de las religiosas en la organización eclesial para contribuir a la formación crítica de las nuevas generaciones en relación a esta forma de vida.

En relación al voto de castidad, las religiosas han enfrentado violencia por su condición de mujeres en el sentido en que no se cree que las mujeres solteras sean castas, pues ellas reciben frecuentes amonestaciones por no acceder a una vida sexual activa, al mismo tiempo les atribuyen condiciones de hipersexualidad clandestina u homosexualismo. Esto refleja el pensamiento cultural que promueve la genitalidad obligatoria, en la que la castidad es una ilusión o una mentira disfrazada de puritanismo y no una decisión que asumen algunas mujeres para vivir su proyecto de vida.

No obstante, el voto de castidad fue influenciado por tabúes en relación con la sexualidad y la demonización del cuerpo femenino lo que llevó a las religiosas a desarrollar una espiritualidad de anulación de sí mismas, de expiación, de sacrificio y de negación de su sexualidad y de su autonomía y protagonismo dentro del ámbito religioso.

En este sentido, las religiosas se identifican como diferentes y tratan de mantener distancia a lo común de la sociedad. Así, se convierten en reproductoras de los parámetros que impone el patriarcado a las mujeres: el control de la forma de vestir, de hablar y de participar en la sociedad. Más aún, el hecho de ser religiosas las pone en el centro de las miradas y se les juzga de manera aún más implacable y estricta. Dichos juicios han preestablecido un modelo de comportamiento para las religiosas, el cual

dentro de cada comunidad es acatado y enseñado a las novicias quienes permanecen bajo vigilancia para asegurar el cumplimiento.

Por largo tiempo, el hábito fue un elemento clave de identificación de las religiosas, a la vez que sirvió como signo distintivo de un colectivo de mujeres que no podían ser o comportarse como cualquier mujer. Esta identificación aún pervive y las deja en una (in)definición constante; incluso, a las religiosas sin hábito. Por tanto, el no porte del hábito implica asumir de manera personal la vida, el cuerpo y la identidad de la congregación; al mismo tiempo que expresa la posibilidad emancipativa sobre su propio cuerpo.

Sin embargo, el vestuario tiene un trasfondo de control pues está relacionado con los significados culturales y religiosos que erotizan el cuerpo femenino. Así, las religiosas sin hábito evitan aparecer como objetos sexuales provocativos para la mirada masculina, en la que el cuerpo ha sido considerado vehículo de pecado y portador de tentaciones de la “carne”. Aunque las religiosas renuncian a la sexualidad corporal reclaman la capacidad para procrear espiritualmente. Así, la maternidad como operación simbólica genera en las religiosas el deseo de materner (caridad y servicio) el cual da sentido a su vida y deriva funciones de protección y cuidado hacia los demás.

En el proceso de formación a la vida religiosa se evidencia la observación minuciosa y la autovigilancia de las operaciones del cuerpo mediante prácticas y disciplinas corporales ininterrumpidas a que las religiosas se someten en la convivencia diaria y las cuales reducen su capacidad de proponer y argumentar cambios en su forma de vida (cf. Foucault, 1976). En este sentido, la vida religiosa emplea la oración, el uso del tiempo y la obediencia como dispositivos de control a través de una fuerte labor de aprendizaje, retroalimentación y repetición, de tal manera que configuran procesos y estrategias en la estructuración de las subjetividades hasta el

punto de naturalizarlas como propias y necesarias a esta forma de vida (cf. Butler, 1993). Además, los dispositivos son pensados desde una concepción espiritualista, encuadrados en estereotipos tradicionalmente femeninos y considerados como el deber ser y la referencia para la vida religiosa.

La subordinación femenina en la Iglesia Católica está justificada bajo la excusa del orden social, la cual opera en las comunidades religiosas como principios de identidad. De esta manera, se vuelve un habitus, es decir, las normas conventuales y eclesiales no sólo intimidan a las religiosas y subordinan su unicidad bajo prejuicios sexistas en los que las mujeres son asociadas a las tentaciones, al desorden y a las malas conductas sino que se corporizan en gestos modestos y en la autovigilancia.

La oración como característica propia de las religiosas, por lo general, se identifica con un encuentro donde prima la familia trinitaria patriarcal y la relación heterosexual. Esta se manifiesta en el trabajo, servicio y cuidado a los demás a través de hechos concretos. Así, la oración cotidiana y permanente se convierte en mecanismo de control colectivo que contribuye a la perpetuidad congregacional.

En relación a la sexualidad de las religiosas, ésta continúa siendo un tabú y un mito incluso para ellas mismas, debido a su carácter Paulino, el cual definió el cuerpo como causa de pecado. Además, la figura de la virgen María como el ideal de mujer y en particular, de mujer religiosa y su doble condición de madre y virgen representa el modelo perfecto en las comunidades religiosas; porque escapa del pecado y de las tentaciones de la carne. Sin embargo, promueve a su vez el régimen heterosexual y las desigualdades de género.

La indefinición del estado civil de las religiosas genera dificultades en su identidad, un aspecto que muestra o refuerza su posición liminal: están pero a la vez no están inmersas en los parámetros de la sociedad. Además, el

asunto del estado civil se enmaraña con las ambigüedades de las representaciones católicas y estereotipos religiosos que marcan la afiliación de las religiosas en la alianza matrimonial entre un hombre (Jesús) y una mujer (la religiosa). Así, las religiosas asumen la asignación esposas de Cristo, como la expresión más cercana a su realidad. Estos calificativos religiosos (esposa sumisa, ayudante idónea, obediente voluntaria servidora, obediente, relegada) se enmarcan en unos parámetros culturales patriarcales y sexistas.

Este análisis de las representaciones de las religiosas no se queda sólo en las desiguales relaciones de género que se propician en la institución eclesial sino que el mayor reto y el gran obstáculo que comporta este análisis radica en un tema tan difícil para las religiosas como es trabajar su propia identidad, lo cual implica para ellas un “trabajo intelectual y emocional” arduo. Este hecho debe llevar a reconocer que la fidelidad a los dirigentes eclesiales puede no ser una “preferencia” sino algo que ha venido siendo impuesto, gestionado, organizado, propagado y mantenido a la fuerza y en el que ellas también son promotoras.

BIBLIOGRAFIA

ÁLVAREZ, Jesús. *Jesús, Liberación de la Mujer y Profetismo Religioso*. Madrid: Editorial Publicaciones Claretianas. 1992

----- . *Historia de la vida religiosa*. Tomo I. Madrid. Editorial Publicaciones Claretianas.1996.

ARADILLAS, Antonio. *La Iglesia, último bastión del machismo*. Madrid: Editorial Gaesa.1994.

B.A.C. (Biblioteca de Autores Cristianos). *Código de Derecho Canónico*. Madrid: 16ª edición. 1999.

BARRETO y Puyana. *Sentí que se me desprendía el alma, Socialización e identidad*. Bogotá: UNAL. 1996.

BARROS, María. *As deusas, as bruxas e a Igreja*. Rio de Janeiro: Editorial Rosa dos Ventos. 2001.

BONILLA, Elssy y RODRIGUEZ, Penélope. *Más allá del dilema de los métodos. La investigación en las ciencias sociales*. Santafé de Bogotá: Centro de Estudios sobre Desarrollo Económico (CEDE). 1995.

BORJA GOMEZ, Jaime Humberto. "*El control sobre la sexualidad: indios y negros (1550-1650)*", en *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, Ariel, santa Fe de Bogotá, 1996.

BUTLER, Judith. *Críticamente subversiva. Sexualidades transgresoras*. Mérida Ediciones Jiménez.1993.

BUTLER, Judith. *El género en disputa*. México: Editorial Paidós. 2001

CANTERA, Margarita y CANTERA, Santiago. *Las órdenes religiosas en la iglesia medieval Siglos XIII a XV*. Madrid: Editorial Arco Libros. 1998.

CARRASQUER, Pedrós María. *Matrología I: Génesis. Historia socio-cultural*. Madrid. Ediciones Burgos. 2003.

CASTILLO, Rosa Elena. *Historia de la vida religiosa en la historia de la iglesia*.2004.

Catecismo de la Iglesia Católica 2004

CÓRDOBA, David. *Identidad sexual y performatividad*. Barcelona: Universidad autónoma de Barcelona, España. 2003. 87-96p.

CORPAS DE POSADA, Isabel. *Juan Pablo II leído con ojos de mujer*. Serie teológica N° 6. Bogotá: Bonaventuriana Editorial. 2007

Diccionario teológico de la vida consagrada. Publicaciones Claretianas. 1989.

DORINGON, Teresinha. *A mulher escondida na freira, a percepção da identidade feminina na mulher consagrada*. Convergência. Brasil 2004. 44-78p

DOS ANJOS, Fabri, y OSORIO, Adela. *Género e poder na Vida Religiosa*. Brasil, Loyola. 1999.

DUBY, Georges y PERROT. Michelle. *La historia de las mujeres en occidente*, Tomo 2. Madrid: Taurus Ediciones. 1992.

FAILLON, Michael. *Vida de la señora Youville, fundadora de las hermanas de la Caridad de Ville Marie*. Paris. 1852. 109-111p.

FERNÁNDEZ, Lourdes. "Género, psicoerotismo e intimidad psicológica. ¿Cómo queremos y podemos amar?". La Habana: Universidad de La Habana. 2001.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Paris. Editorial Siglo XXI. 1966.

----- . *Vigilar y Castigar*. París. Editorial Siglo XXI. 1975.

FULLER, Norma. *En torno a la polaridad marianismo-machismo, en Anuario de Hojas de Warmi*. 1996.

GARCÍA, Darío, VÉLEZ, Consuelo y VIVAS, María del Socorro. *Reflexiones en torno al feminismo y al género*. Bogota. Pontificia Universidad Javeriana. 2004.

GARCÍA, Emilio. *¿Es cristiano ser mujer?: la condición servil de la mujer según la Biblia y la Iglesia. En Desigualdades y diferencias*. Madrid: Editorial Siglo XXI .1992.

GARCÍA RAMIS, Magali. *No queremos a la Virgen*. Editorial. Vega.

GARRIDO, Margarita. *Honor, reconocimiento, libertad y desacato: sociedad e individuo desde un pasado cercano*. 1998.

GEBARA, Ivone, *Levanta-te e anda, Alguns aspectos da caminhada da mulher na América Latina*. Sao Paulo. Editorial Paulinas. 1989.

----- . *Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia Feminista*. São Paulo. Paulinas. 1992.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Editorial Gedisa. 1990.

GIL, Franklin. “*Esposas y amantes de Cristo: sexualidad y género en las reglas monásticas coloniales en el Nuevo Reino*”. En *De mujeres, hombres y otras ficciones*, Universidad Nacional de Colombia: GESSAM. 2006. 203-228p.

GOETZ, Judith P. y LE Compte, Margaret. *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid: Morata. 1988.

GOFFMAN, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires. Editorial Amorrortu. 1993.

GROSSI, Miriam Pillar. *Jeito de Freira, estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina*. São Paulo. Editorial Cadernos de pesquisa Fundação Carlos Chagas. 1990.

GUBER, Rosana. *Etnografía: Método, campo y reflexividad*. Bogotá. Grupo Editorial Norma, 2001.

HABERMAS, Jurgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Editorial Taurus Santillana.

HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul. *Etnografía, Métodos de investigación*. Barcelona. Editorial Paidós. 1994.

JARAMILO, Jaime Eduardo., RESPTREPO, Gabriel y ARANGO, Luz Gabriela. *En Cultura política y modernidad.*, CES, universidad Nacional de Colombia.

JONHSON, Elizabeth. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Editorial Herder. 2000.

JUAN Pablo II. *Carta a las Mujeres n. 11 y Mulieris Dignitatem n. 27*. Bogotá. Editorial Paulinas. 2001.

LONDOÑO, Patricia. *Educación de la mujer durante la época colonial, Universidad de Antioquia. Boletín Cultural y Bibliográfico*. Número 37. Volumen XXXI. (Colombia).1996.

MABEL y MELER, Irene. *Género y Familia: poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Buenos Aires. Editorial Paidos, 2000.

MACDONALD, Margaret. *Las mujeres en el cristianismo primitivo. El poder de la mujer histórica*. Verbo Divino, Estella. 2004, pp. 124-134.

MELER, Irene. *La familia, antecedentes históricos y perspectivas futuras*. Editorial Paidós. 1998.

MOUNIER, Emmanuel. *Ética Latinoamericana*. Bogotá: USTA Ediciones. 2001.

NAVARRO, Mercedes. *10 mujeres escriben teología*. Verbo Divino Ediciones. 1998 [1993].

ORTÍZ-OSÉS, Andrés. *Las claves simbólicas de nuestra cultura, matriarcalismo, patriarcalismo, fratricarcalismo*. Antrópodos. Editorial del hombre. Barcelona, España. 1993.

PARRA, Alberto. 2005. *50 Años de reflexión sobre la Vida Religiosa; Lectura teológica del caminar histórico de la CRC*, Bogotá: Revista CRC. (Colombia).

PAULUS, Jean. *La función simbólica y el lenguaje*. Barcelona. Editorial Herder. 1984.

PEDRAZA, Zandra. *En cuerpo y alma, visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá. Universidad de los Andes. 1999

POTENTE, Antonieta. 1998. "Aspectos femeninos que determinan a las religiosas Vida Religiosa: la mujer y lo femenino. Revista Clar 2: 7-26 (Bogotá).

PRADA, Raúl. *Cuerpos imaginarios, las territorialidades ocultas del cuerpo: los pliegues de la subjetividad. En: el cuerpo en los imaginarios*. Universidad católica bolivariana de San Pablo. Bolivia. 2003.

PRIETO, Adriana; NARANJO, Sandra; GARCÍA, Lilia Virginia. *Cuerpo Movimiento: perspectivas*. Bogotá. Universidad del Rosario.

RAMÍREZ, María Himelda. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fe de Bogota, 1570-1810*. Bogotá: ICANH. 2000.

------. *Las diferencias sociales y el género en la asistencia social de la capital del Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*, Madrid. [Tesis de Doctorado] Historia de América. Universidad de Barcelona. 2005.

RIES, Julien. *Tratado de antropología de lo sagrado 1, los orígenes del homo religiosus*. Valladolid, España. Editorial Trotta. 1995.

RODRÍGUEZ, Pepe. *La vida sexual del clero*. Ediciones B. Barcelona. 1995.

SCOTT, Joan. "El género, una categoría útil para el análisis histórico". 1991.

VAN DIJK, Teum. *El discurso como interacción social*. Barcelona: Editorial Gedisa. 2000.

----- . *El estudio del discurso. En El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Editorial Gedisa. 2000 [1997]. 21-65p.

----- . *Estructuras y funciones del discurso*. México: Editorial Siglo XXI. 1997.

VÉLEZ, Consuelo. *Teología de la mujer, feminismo y género*. Bogotá. Teología Xaveriana. 2001.

VIGIL, Mariló. *La Vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid. Editorial Siglo XXI .1986.

VIVAS, María del Socorro. *Mujeres que buscan liberación. Identidad de la mujer*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana. 2001.

----- . *Participación de la mujer en la Iglesia*. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana.2005.

VIVAS, María del Socorro, GARCÍA GARZÓN, Darío y VÉLEZ Caro, Olga Consuelo. *Reflexiones en torno al feminismo y al género*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. 2004

WALTER, Caroline. "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media". *En: Fragmentos para una historia del cuerpo humano, Parte Primera*. Madrid Editorial Taurus. 1990.

REFERENCIA ELECTRÓNICA

QUINTERO, Claudia. Mito y superhéroes: En un principio todo era caos, pero llegó Superman [En línea], 2002. [Última visita 15 de Marzo de 2010]
Disponible en Internet:
< <http://www.razonypalabra.org.mx/cmasas/2002/mayo.html>>

DOWM, Mauren. Eraser Duty for Bart? [En línea], 2010. [Última visita 03 de Abril de 2010]
Disponible en Internet:
<<http://www.nytimes.com/2010/03/21/opinion/21dowd.html?emc=eta1EraserDutyforBart?>>