

Acerca de las formas de la vida religiosa femenina.

Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina

Susana Bianchi

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina
susana09@fibertel.com.ar

Recibido: 15/12/2014

Aceptado: 20/03/2015

Resumen

Desde fines del siglo XIX, la feminización del catolicismo se expresa en el surgimiento de las congregaciones religiosas femeninas. La llegada a la Argentina de congregaciones europeas a las que se sumaron fundaciones locales abrieron para mujeres nuevas formas de inserción en las estructuras de la Iglesia católica. Si bien el proceso de consolidación fue dificultoso, las religiosas de “vida activa” por su peso numérico y por sus actividades se constituyeron en el sostén del catolicismo en la sociedad.

Pero las congregaciones no fueron inmunes a los cambios sociales. La necesidad de adecuación que se expresó desde 1950 encontró respuesta en las resoluciones del Concilio Vaticano II, que colocaron el acento en el compromiso social. La “opción por los pobres” radicalizó posiciones y se tradujo en conflictos que atravesaron las filas eclesiásticas. Desde los años 70, el descenso del número de religiosas parece anunciar el fin de un ciclo de vida religiosa femenina. Pero también expresa la dificultad que las mujeres representan para una jerarquía eclesiástica excluyentemente masculina.

Palabras clave: iglesia católica; congregaciones religiosas femeninas; Concilio Vaticano II; “la opción por los pobres”

On the forms of female religious life.

An approach to the history of the congregations in Argentina

Abstract

Since the end of the 19th century, the emergence of the religious congregations of women express the feminization of Catholicism. The arrival to the Argentina of European

congregations, coupled with local congregations, opened for women new forms of integration in the structures of the Catholic Church. The consolidation process was difficult but, by their numerical weight and their activities, the Sisters of "active life" constituted the mainstay of Catholicism in society.

However, congregations were not immune to the social changes. The need for adaptation expressed since 1950 found response in the resolutions of Vatican II that placed the accent on the social commitment. The "option for the poor" radicalized the positions, and resulted in conflicts that crossed ecclesiastical ranks. Since the 1970s, the decline in the number of religious seems to announce the end of a cycle of female religious life. Also expresses the difficulty that women present for an exclusively male Church hierarchy.

Keywords: catholic church; religious congregations of women; Vatican II; "Option for the poor"

Acerca de las formas de la vida religiosa femenina.

Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina.

Uno de los datos más significativos de la feminización del catolicismo de fines del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX –además del desarrollo del culto mariano–, lo constituyó la multiplicación y expansión de las congregaciones religiosas femeninas. Pese al lugar subordinado que las mujeres ocupan dentro de las estructuras de la Iglesia es indudable la importancia de estas congregaciones, al transformarse en el principal instrumento del proyecto de transformar al catolicismo en el fundamento de la sociedad. El objetivo de este texto es presentar una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina, con sus transformaciones y sus conflictos en respuesta a los desafíos que les presenta la sociedad.

El establecimiento de congregaciones religiosas femeninas en Argentina

El surgimiento de las congregaciones, diferenciadas de las antiguas órdenes monásticas, fue un fenómeno que adquirió gran desarrollo, sobre todo en Francia y en Italia,¹ favorecido por la crisis económica en áreas rurales y la falta de posibilidades laborales para las mujeres. Si bien sus integrantes debían mantener la vida “en común” y la obligación de “practicar los consejos evangélicos mediante los tres votos de obediencia, castidad y pobreza” (Código Derecho Canónico, 1945: 173), la “vida activa”, expresada en la dedicación a la enseñanza y a actividades asistenciales, les otorgó reconocimiento social por la función que cumplían. Incluso, estas congregaciones lograron una expansión que les permitió establecerse en otros continentes.

Las primeras religiosas que se establecieron en la Argentina fueron las *Sister of Mercy*, llegadas desde Irlanda en 1856 por solicitud del sacerdote Fahy, para cubrir las necesidades de la colectividad irlandesa en un hospital y en un colegio. La presencia de estas mujeres en Buenos Aires provocó cierta inquietud ya que no habían solicitado

¹ “Solamente en Italia entre 1866 y 1920 han sido más de 100 las nuevas fundaciones de instituciones religiosas, y las religiosas italianas, casi todas del tipo “nuevo” (es decir activas en el apostolado social) pasaron de 28.000 en 1881, a 40.000 en 1901, y a 71.000 en 1921” (Rosoli, 1997: 231)

autorización para establecerse según lo estipulaba el derecho de Patronato. Además, muchos consideraban que esta presencia era violatoria de la legislación que limitaba las órdenes religiosas. La superiora de la congregación Mary Fitzpatrick, avalada por el obispo de Buenos Aires Mariano Escalada, comenzó entonces la tramitación correspondiente.

Para marcar las diferencias con los monasterios, se dieron a conocer los objetivos de la Congregación: instrucción de la juventud, moralización de las mujeres “descarriadas”, capacitación para el servicio doméstico y remedios para las enfermedades físicas y espirituales. Al año siguiente (1857), un decreto del gobernador Valentín Alsina, apoyado en un dictamen de Vélez Sarsfield -asesor de Estado-, autorizaba el establecimiento. Según Vélez Sarsfield, la autorización podía otorgarse dado que las Hermanas de la Merced o de la Misericordia -como comenzó a llamárselas- no tenían una organización conventual y su asociación no afectaba la libertad de las personas, ya que sus miembros no perdían ninguno de los derechos declarados por la Constitución del Estado (Bruno, 1970: 276).²

Además de la preocupación por las garantías constitucionales, también se advierte cierta concepción utilitaria con respecto a la función que podían cumplir estas mujeres. Cuando ese mismo año, (1857) el gobierno negó la autorización para la fundación de un convento bajo la regla carmelita, a la negativa se agregó una curiosa recomendación: "que más conveniente es un establecimiento en que las religiosas se dediquen a remediar las necesidades de su prójimo y que el gobierno debe propender más bien a la realización de las Hermanas de la Caridad" (citado por Bruno, 1970: 302). De este modo, reconocidas por su utilidad, se abrían las puertas para el ingreso de congregaciones extranjeras.

En 1859, llegaron a Buenos Aires desde Italia las Hermanas del Huerto y desde Francia las Hijas de la Caridad o Hermanas Vicentinas consideradas las mejor preparadas para la atención de los enfermos. Las primeras arribaron por gestiones de la Sociedad de Beneficencia para hacerse cargo del Hospital de Mujeres (Pita, 2010). Las segundas, por un contrato con el gobierno de Buenos Aires para hacerse cargo del Hospital de Hombres y la Casa de Expósitos. En los años siguientes, la expansión de estas congregaciones fue notable. En un breve lapso, a través de convenios con

² La defensa de la libertad de las personas y la primacía del individuo sobre el grupo así como la soberanía del Estado en oposición al autogobierno de los grupos habían sido los conceptos sobre los que giró el debate de la ley de reforma eclesiástica de Rivadavia (Fraschina, 2010: 149).

autoridades locales, los asilos, hospitales y colegios a cargo de religiosas cubrieron gran parte del país.

Las congregaciones religiosas también tenían sus propios objetivos: transformar a la religión en el principio organizador de la sociedad, dar batalla al laicismo y a otras influencias consideradas corruptoras. En primer lugar, de acuerdo con la opinión de Don Bosco de que "en América se pierde la fe", las congregaciones europeas procuraron seguir de cerca los pasos de sus connacionales inmigrantes (Rosoli, 1987 y 1992; Dufourcq, 1988). En segundo lugar, con el objetivo de "catolizar" la sociedad, las acciones se concentraron en la educación, a través del establecimiento de institutos de enseñanza, abarcando un amplio arco social. Estos objetivos, sin desdeñar la asistencia pública, guiaron a las 18 congregaciones femeninas, en su mayoría italianas y francesas, que ingresaron en el país en el último cuarto del siglo XIX. (Apéndice, Listado I)

La presencia de congregaciones religiosas no se limitó al ingreso europeo. También en la Argentina comenzó un movimiento fundacional que se concentró en las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del siglo XX (Apéndice. Listado II). Según Cynthia Folquer, el fenómeno puede inscribirse dentro del asociacionismo que caracterizó al periodo de formación del Estado nacional, que permitía la participación en nuevas formas de sociabilidad y en prácticas políticas consideradas "modernas". Desde su perspectiva, las congregaciones abrieron un nuevo campo de acción, ofreciendo a las mujeres un espacio en el que podían moverse con mayor autonomía que otros grupos femeninos de la época. La diversidad de su competencia les brindaba también una gama de actividades que parecía diluir la difusa línea que separaba las esferas de lo público y lo privado (Folquer, 2010: 201). Además, la proliferación de congregaciones constituyó un factor importante para la democratización del reclutamiento del personal eclesiástico.

Antiguas y nuevas formas de vida religiosa

Las mujeres integrantes de las congregaciones de "vida activa", apartadas de las obligaciones conventuales, se caracterizaron por una actividad específica - generalmente las tareas asistenciales o la enseñanza - y por su aspecto exterior, en el uso del "hábito" que cubría su cuerpo y la práctica de la vida comunitaria. Miembros de una organización con centro en la autoridad de la "casa madre", a cargo de una "superiora", se las designó "hermanas" para diferenciarlas de las religiosas conventuales. Además, a

diferencia de éstas, -con “votos solemnes” que marcan la pérdida de los derechos civiles- realizaron “votos simples” que no afectaron la libertad de la persona. La organización tuvo también una continuidad dada por el “noviciado” para la formación de nuevas integrantes

La existencia efectiva de la congregación se concretaba cuando lo que en sus inicios podían ser grupos informales obtenían las “reglas” aprobadas por el obispo y la designación oficial de un sacerdote como director espiritual. En síntesis, la congregación constituyó una sociedad jerarquizada integrada estructuralmente a la Iglesia católica. De este modo, a pesar de su modernidad, las congregaciones continuaban siendo la barrera que separaba a las mujeres “consagradas” del mundo de los laicos. Como señala Albert, la congregación también tenía por objetivo inmovilizar los cuerpos de las mujeres (Albert, 1997: 127). Es cierto que estas mujeres ya no eran laicas piadosas, ni beatas, ni monjas de voto solemne (Fraschina, 2010), sin embargo es difícil establecer una clara línea divisoria, entre las antiguas y nuevas formas de vida religiosa femenina. En rigor, los viejos modelos eran el espejo sobre el que se organizaba la vida de las nuevas congregaciones.

Dentro del ámbito local, los beaterios continuaban siendo un ámbito para el entrenamiento de religiosas, en el que participaban las futuras “fundadoras” de nuevas congregaciones. Muestra de ello es el caso de Camila Rolón quien había adherido al Beaterio de la Casa de Ejercicios (1867), llevando una vida de oración (Piccinali, 1994: 15). María Benita Arias, que había ingresado hacia 1860, se propuso organizar una nueva Casa con su beaterio correspondiente, pero su intención se frustró por el informe negativo de la rectora, Agustina Cepeda (Bruno, 1968: 502). En Córdoba, en 1866, la primera intención de Saturnina Rodríguez, futura madre Catalina de María, había sido donar un terreno para una Casa de Ejercicios y organizar una comunidad de señoras a su servicio (Miglioranza, 2003: 51)

La vida contemplativa de clausura en los monasterios de voto solemne, por su separación radical del mundo, continuaba siendo la forma de vida religiosa por excelencia, a pesar de su reducción numérica. Incluso, el mundo de las congregaciones parece obsesionado con el modelo conventual por la perfección del compromiso religioso que representaba y por el prestigio social que aún conservaba dentro del ámbito católico. En rigor, para varias de estas mujeres, la nueva “fundación” o la elección de una congregación de vida activa se presentó como una alternativa al frustrarse el ingreso a un monasterio.

En 1866, Camila Rolón había solicitado el ingreso al Monasterio de Capuchinas de Buenos Aires, pero la petición fue rechazada por la acusación -infundada según sus biógrafos- de la falta de “pureza de sangre”. En 1875 fue admitida en el Monasterio de Carmelitas descalzas, fundado por Isadora Ponce de León en 1872, donde adoptó el nombre de Dolores de San José, pero la estadía fue breve ya que enfermó gravemente y debió volver a la casa materna (Piccinali, 1994: 15-17). Mercedes Guerra, quien en 1858 tras diez años de pacientes gestiones finalmente logró el ingreso a las capuchinas, debió retirarse a los pocos meses también por motivos de salud (Bruno, 1968: 532). Tránsito Cabanillas fue aceptada como postulante en el convento de carmelitas de Buenos Aires en 1873, pero se fue enferma al año siguiente; igual suerte corrió su ingreso a las salesas de Montevideo en ese mismo año (Directorio Franciscano, 2014). En síntesis, la imposibilidad de ingresar en un monasterio atribuida a problemas de salud, aparece como un tópico reiterado. Y si bien las contingencias serán interpretadas como “signos divinos”, lo cierto es que la congregación se presentó como una opción menor frente a la superioridad de los claustros conventuales.

Las formas de vida conventual, su aislamiento y su disciplina se filtraron paulatinamente en las congregaciones por múltiples canales. Incluso puede señalarse, a través de la introducción de comportamientos y de ritos, una conventualización de la cotidianeidad congregacional (Langlois, 1984: 85-86). Es paradigmático el caso de las “Hermanas pobres de San José”. Su fundadora, Camila Rolón mantuvo para la congregación el nombre de San José e introdujo muchas de las estrictas “observancias” del Monasterio de las Carmelitas, que había debido abandonar, como el “capítulo de culpas” -confesión pública de las faltas- y la disciplina en común. Además, establecía para las postulantes “el hermoso ceremonial de la toma de hábito en los conventos del Carmen” (Piccinali, 1994: 29), un rito de pasaje al que acompañaba el pueblo en el que se habían establecido.

En general, la distinción entre religiosas y “legas” - dedicadas a tareas menores y que no participaban en puestos de gobierno-, las normas sobre los espacios y los tiempos y la obligatoriedad de los “votos” se hicieron cada vez más rígidos para las religiosas de “vida activa”. En 1900, León XIII promulgaba la constitución *Conditae a Christo* donde incluía a las congregaciones en los “estados de perfección”, junto con las monjas y miembros de las órdenes. Ser religiosa ya no era un modo de vida sino un “estado”. Esto también implicaba limitaciones: las normas publicadas al año siguiente proveían instrucciones sobre las formas de organización y funcionamiento destinadas a

reprimir todo tipo de iniciativa. (Gallagher, 1984). Además, a partir de 1917, la publicación del Código de Derecho Canónico posibilitó un control más centralizado de la vida religiosa.³

Según el modelo europeo de “casa madre”, la superiora de la congregación marcaba la estricta verticalidad: era ella quien interpretaba reglas, normas y controlaba su cumplimiento, además de ser el nexo con el mundo exterior (CLAR, 2003, I, 160). Las actividades asistenciales o de enseñanza debían realizarse dentro de los muros de la congregación donde una zona específica, la “clausura”, era reservada a las religiosas. En la práctica, se exigía a las religiosas permanecer en un ámbito cerrado con la prohibición de salir, excepto en casos extremos con permiso de la autoridad correspondiente y acompañadas por otra religiosa. En rigor, las reglas parecían hechas para controlar la movilidad de los cuerpos, evitar los “pecados” que la naturaleza - básicamente corpórea- de las mujeres haría inevitables sin procedimientos que lo impidieran.

La investidura de los “hábitos” era el gesto simbólico que marcaba el nacimiento de la congregación, gesto que se repetía con el ingreso de cada nueva aspirante. Las ropas señalaban una singularidad -cada congregación tenía sus propios hábitos- pero también algo más significativo: señalaban la pertenencia al colectivo y la ruptura radical con la vida mundana. Diferenciadas por su vestimenta y separadas del “mundo” por las paredes de la congregación, las religiosas debían permanecer en estado de minoridad (Albert, 1997: 151-153). Los nombres mismos de las congregaciones son significativos. Entre las denominaciones de las fundadas en la Argentina nos encontramos con “hijas”, “siervas”, “esclavas”, “adoratrices”, “pobres”, “obreras”, “auxiliares”, “servidoras”, términos que marcan subordinación, pero también denotan humildad, virtud exigida a todos los cristianos pero que para las religiosas es santificante en sus formas extremas.

En rigor, la variedad de nombres posibles para las congregaciones es limitada. Es cierto que las combinaciones -a veces complejas, como la de “Hermanas Adoratrices del Santísimo Sacramento bajo el patrocinio del Inmaculado Corazón de María”- permiten la diferenciación, pero siempre debían mantenerse dentro del vocabulario de la ortodoxia y ser adecuadas para una congregación femenina. En el caso de Congregaciones terciarias, tenían que conservar el nombre de la familia religiosa

³ Si bien la reglamentación del capítulo “De los Religiosos” es común para hombres y mujeres, se exceptúa a las religiosas del juramento previo a la elección de superiores “para no crearles excesivas congojas y perplejidades de conciencia, a que de suyo son propensas” (Código de Derecho Canónico, 1945: 182)

señalando la filiación (franciscanas, dominicas, mercedarias). Muchas veces el nombre era un compromiso -a veces conflictivo- entre la designación elegida por grupo inicial y la impuesta por la autoridad eclesiástica y, en general, también señalaba la evolución de las devociones. En el caso de las congregaciones argentinas, los nombres de santos son muy pocos (únicamente San José y San Antonio, en los casos analizados); hay algunas referencias a Cristo, sobre todo de los cultos que comenzaban a impulsarse (Sagrado Corazón de Jesús, Jesús Sacramentado), y abundan las nominaciones referidas a María, con predominio de las que aluden a su carácter “inmaculado”. Esta imagen, que niega la sexualidad, no solo se refiere a un culto que adquiriría vigor sino que constituye para las religiosas el modelo más adecuado de identificación.

Las religiosas que ingresaban a una Congregación también debían cambiar su nombre y adoptar otro representativo de su situación de mujeres consagradas. El nuevo nombre marcaba tanto el cambio de identidad como la separación con el mundo al que se había pertenecido: implicaba un “nuevo” nacimiento. El control de los cuerpos, el aislamiento, la situación de minoridad y el cambio de identidad buscaban establecer una estricta vigilancia sobre las mujeres que debían mantener el “estado de perfección,” en virtudes como la castidad, la obediencia y la humildad. Sin embargo, no todo se ajustaba al modelo y la distancia entre las reglas y las conductas también se puede advertir.

Entre la autonomía y la subordinación

La subordinación exigida no siempre se reflejó en las prácticas, sobre todo en los años iniciales, cuando las mujeres que integraban las congregaciones buscaban definir su lugar dentro de la institución eclesiástica. La tensión entre la autonomía a la que aspiraban y la situación de dependencia en las estructuras de la Iglesia desembocó en numerosos conflictos. De hecho, la desigual relación entre la superiora de una congregación y el director “espiritual” designado por el obispo fue la causa más frecuente de problemas.

En Córdoba, por ejemplo, las discrepancias entre Tránsito Cabanillas, fundadora de las Hermanas Terciarias Misioneras Franciscanas (1878), y fray Quirico Porreca requirieron la intervención del obispo. Ante la denuncia de insubordinación contra Cabanillas, “el señor obispo fray Mamerto Esquiú había insinuado al padre Quirico la necesidad de cambiar de superiora y de humillarla un poco”. Finalmente en 1881, por

“su genio indómito, sin ninguna sujeción a la voluntad de sus superiores, su carácter despótico para con las religiosas y la falta total de caridad, teniendo por principio pensar siempre lo peor en cosas ajenas, y tener por manía de tener inspiraciones de Dios”, la superiora fue destituida de su cargo (Crónica del Convento de San Francisco Solano, citada por Bruno, 1968: 521). Tránsito Cabanillas terminó sus días en 1885, recluida en una celda de la congregación que había fundado.

Muchas veces, los problemas incluyeron a otros clérigos con los que las religiosas tenían que interactuar. Fueron notables en Córdoba los enfrentamientos entre las Esclavas del Corazón de Jesús y José Gabriel Brochero, párroco de Villa del Tránsito (Córdoba), que las había convocado para atender una casa de ejercicios espirituales y organizar una escuela para niñas en 1880. Los desacuerdos, según la correspondencia entre Brochero y la superiora Catalina de María Rodríguez (citada por Baronetto, 2001: 3-95), se plantearon por varias cuestiones entre las que se incluían la administración del colegio. Las religiosas acusaban a Brochero de interferir en sus reglas mientras que éste les reprochaba las “injurias” que le habían inferido. En 1894, las religiosas propusieron levantar la casa de Villa del Tránsito, “pues era de todo punto de vista imposible vivir en paz con el señor Brochero” (Archivo General de las Hermanas Esclavas del Corazón de Jesús, citado por Bruno, 1968: 481)

También fueron frecuentes los conflictos con obispos que veían resistida su autoridad. Las Esclavas del Corazón de Jesús intentaron eludir la orden impuesta por el obispo Esquiú en 1882, de hacerse cargo de un taller de trabajo manuales para mujeres pobres por considerar que la tarea no se adecuaba a sus fines. Pero debieron acatar la orden y mantenerse en el lugar hasta 1889.⁴ También en Córdoba, en 1896, el obispo Juan Tissera, denunció ante Roma a María Rita Castellano, superiora de las Adoratrices, de “rebelión”, por “haberse ausentado de su casa sin permiso” (Bruno, 1968: 504). Además la denuncia incluía acusaciones por mal manejo de los bienes.

Dentro de las mismas congregaciones hubo conflictos por la resistencia de las hermanas a la autoridad de la superiora. Un caso paradigmático lo constituyó el de las Hermanas Pobres de San José, ya que junto con la expansión de la congregación surgieron desacuerdos internos. Hacia 1898, algunas religiosas descontentas por ciertos procedimientos de la Madre respecto a gastos, fundaciones y admisión de sujetos

⁴ Los conflictos y desavenencias reinterpretados por la hagiografía no impiden que varios de los implicados actualmente compartan el camino a los altares. Tránsito Canillas y el cura Brochero son beatos, Catalina de María Rodríguez y Mamerto Esquiú, venerables.

“empezaron a levantar una campaña de oposición formándole un partido opuesto, con quejas a los Obispos...” (Guerrero, 1919: 77) Tras varias denuncias, la congregación fue intervenida por orden de la Santa Sede,⁵ ya que, según el obispo de La Plata, Juan Nepomuceno Terrero, Camila Rolón “no tiene preparación para el cargo de Superiora General pues hay mucho de natural en ella y es muy apegada a su propio juicio” (citado por Guerrero, 1919: 93). Finalmente la Superiora fue suspendida de su cargo en 1903, decisión confirmada por la Visita Apostólica de 1911. Desde Roma -donde había logrado establecer la Casa Madre- Camila Rolón se quejaba del “olvido de mis hijas de América”, mientras lamentaba “Válgame Dios, que desatino tan sin tino, nadie quiere sujetarse, nadie quiere obedecer, esto es terrible, el Señor tenga misericordia de nosotras...” (Correspondencia citada en Piccinali, 1994: 169)

Pero este caso no es único. Ya anteriormente, por problemas internos que fracturaron la Congregación de las Hermanas Terciarias Franciscanas de la Caridad, su fundadora Mercedes Guerra debió presentar su renuncia al rectorado ante el arzobispo porteño en 1888. En Mendoza, por divergencias en torno a la denominación propuesta por el obispo, una incipiente congregación se dividió, en 1895, en “dos tendencias contrastantes”. De la escisión surgió entonces el Instituto de las Hermanas Lourdenses – que se unieron con las hermanas rosarinas fundadas en 1896 en Buenos Aires, por José Americo Orzalli- y las hermanas Terceras Dominicadas del Santo Rosario que reconocen como fundadora a Rosaura Puebla (Bruno 1968: 519).

Es cierto que, pasadas las agitaciones iniciales, la mayor estabilidad en el funcionamiento eclesial incidió en la normalización las congregaciones. Sin embargo, esto no significó que las fricciones se clausuraran totalmente. Son notables las repetidas advertencias episcopales sobre la necesidad de respetar su autoridad. En 1942, el cardenal Copello, arzobispo de Buenos Aires, insistía en la obligación de las superiores de acatar las “visitas canónicas” que habían adquirido cierta regularidad: "No pueden negar la existencia de documentos y mucho menos esconderlos o hacerlos desaparecer. Y al mencionar documentos me refiero a escritos, recibos y libros de cuentas. Estos fraudes han de ser castigados." (*Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, julio de 1942: 407) Empero, las reiteraciones son demostrativas de los escasos resultados de las admoniciones.

⁵ Las denuncias a Roma fueron elevadas por otra figura preclara del catolicismo argentino, el redentorista Federico Grote, fundador de los Círculos de Obreros. La Santa sede designó visitador apostólico al obispo de La Plata, Terrero, quien delegó sus facultades en otro redentorista, Santiago Barth.(1903) (Piccinali, 1994: 88)

Entre lo público y lo privado

Hacia mediados del siglo XX, el desarrollo de las congregaciones femeninas es el síntoma más evidente de la relevancia adquirida dentro de una sociedad que, sin duda, las aceptó. Las congregaciones proveían personal calificado, sobre todo en hospitales y en escuelas, en una suerte de transacción con el Estado. De este modo, sostenedores materiales -estatales y privados-, subvenciones a la enseñanza, intervenciones directas apoyando el establecimiento de congregaciones permitieron un notable crecimiento que se constata en un dato: la importancia numérica (más del 60 por ciento) de las mujeres dentro del conjunto del personal eclesiástico.

Cuadro I
Personal Eclesiástico

	1945	1960
VARONES		
Clero diocesano	1.435 (9%)	2.149 (10%)
Clero regular	1.958 (12%)	2.498 (12%)
Religiosos	2.095 (13%)	2.696 (13%)
MUJERES		
Religiosas ⁶	10.598 (66%)	13.779 (65%)
TOTALES	16.086 (100)	21.149 (100)

Fuente: Anuario eclesiástico, 1961; Gibbons, 1961; Amato, 1964, Alonso, 1967

Esta importancia cuantitativa se debe, en parte, al reclutamiento interno -los colegios religiosos eran una importante fuente de “nuevas vocaciones”- pero fundamentalmente al aporte europeo. Este, además de engrosar las congregaciones ya existentes, incluyó un importante ingreso de otras nuevas. En efecto, en la primera mitad del siglo XX se establecieron cien nuevas congregaciones que, aunque no modificaron el predominio del catolicismo italiano, sí las características del universo religioso femenino con la incorporación de religiosas españolas.

En este sentido hay que tener en cuenta las distintas situaciones que llevaron a la emigración de estas mujeres. En Francia desde comienzos del siglo XX las leyes anti congregacionales que culminaron con decretos de expulsión y en España la situación

⁶ Se trata de religiosas de “vida activa”. Sobre religiosas conventuales no hay datos para 1945. Para 1960, Enrique Amato registra 438 que carecen de peso porcentual (2%) (Amato, 1964, 242)

que se plantea a partir de la Segunda República (1931), fueron factores que llevaron a la búsqueda de ámbitos más apacibles. También la situación de posguerra explica la radicación de cuatro congregaciones procedentes de Yugoslavia y Checoslovaquia.

Cuadro II
Congregaciones ingresadas en la primera mitad del siglo XX, por orígenes

España	32
Italia	29
Francia	16
Alemania	6
Otros	17

Fuente: Anuario eclesiástico, 1961

En este abigarrado mundo congregacional, las religiosas, por diferentes razones - desde las funciones que cumplían hasta las formas de reclutamiento- se distribuyeron muy irregularmente. Hacia comienzos de la década de 1960, pueden contabilizarse, incluyendo tanto las de origen nacional o extranjeras, 163 congregaciones de las que solo 42 reúnen a 10.099 religiosas, es decir, el 70% del total; mientras que en el 30% restante se distribuyó en 121 congregaciones. Dentro de este panorama se encuentran las Hijas de María Auxiliadora, rama femenina de la congregación salesiana, la más numerosa, con un registro de 1.110 religiosas; en el otro extremo, las Hijas de los Sagrados Corazones, 3 religiosas responsables de la atención de la Nunciatura apostólica (Anuario Eclesiástico, 1961; Amato, 1964: 241-253).

A pesar del incremento, la presencia de religiosas ésta no cubrió todas las necesidades. Esto se debió, en parte, a la falta de coincidencia entre las necesidades episcopales y los objetivos de las congregaciones pero fundamentalmente a la desigual distribución regional. Las congregaciones tienden a concentrarse en las grandes aglomeraciones urbanas: de este modo el mayor número de establecimientos religiosos se ubican en Buenos Aires, la zona urbanizada que rodea a ésta y en las ciudades de Córdoba y Rosario. Ante esta situación -y es solo un ejemplo- en 1962 se registra ante el Vaticano el pedido de un total de 104 religiosas para la atención de pequeñas localidades en distintas diócesis en el interior del país (Petition for Sister for Service in Latin America, 1962).

Las religiosas reproducen dentro de la Iglesia católica la posición que ocupaban las mujeres en la sociedad: estaban dedicadas a la educación, a la atención de aquellos

que no pueden valerse por sí mismos y a las tareas de reproducción cotidiana.

Cuadro III
Religiosas por ocupación (porcentajes) 1960

Enseñanza	54.4 %
Institutos de Caridad (asilos, rehabilitación)	22.2 %
Sanatorios y Hospitales	16.3 %
Otros	7.1 %

Fuente: Amato, 1964, 241-253

El peso de la dedicación a la enseñanza es demostrativo: más de la mitad de las religiosas están ubicadas en la atención de colegios primarios y secundarios que cubren un amplio arco social.

Cuadro VI
Estructura de los Establecimientos de Enseñanza a cargo de Religiosas

	Total	Buenos Aires
Establecimientos	641 (100%)	115 (100%)
Primarios	301 (47%)	46 (40%)
Secundarios	328 (51%)	65 (57%)
Otros	12 (2%)	4 (3%)

Fuente: Anuario eclesiástico, 1961

Algunas congregaciones como las Hijas de María Auxiliadora o las Hermanas del Huerto centraron sus esfuerzos en las clases populares; mientras otras se especializaron en la educación de las “niñas de la elite”. En este sentido es paradigmático el papel desempeñado por las religiosas francesas del Sagrado Corazón o las de la Santa Unión, convocadas a comienzos de la década de 1880, para la educación de las hijas de la acaudalada burguesía porteña

Sin bien estos datos requerirían un análisis más detallado, que excede el objetivo de este trabajo, dentro de la oferta educativa es posible advertir el peso de la enseñanza normal, que en Buenos Aires alcanza el 62% de los establecimientos secundarios católicos.

Cuadro V
Distribución de los Establecimientos secundarios por oferta educativa

	TOTALES		BUENOS AIRES	
Secundarios	328	%	65	%
Liceo	26	8	12	18
Comercial	42	13	21	32
Normal	197	60	40	62
Profesional	72	22	18	28
Ciclo Básico	34	10	4	6
S/especificar	16	5	-	-

Fuente: Anuario eclesiástico, 1961

Sin duda el énfasis está puesto en el papel reproductor de las mujeres: las “maestras católicas” deberían cumplir un papel clave en la catolización de la sociedad. En Buenos Aires también puede advertirse el peso adquirido por las escuelas comerciales, que daban la posibilidad a las mujeres de una inmediata salida laboral que refleja los cambios del mercado de trabajo. Evidentemente, los colegios de las congregaciones debían también adecuarse a los cambios en las formas de vida.

La necesidad de cambios no impedía continuar con los viejos modelos que se ofrecían a las jóvenes de la alta burguesía que no necesitaban salidas laborales ni vías de ascenso social. Según una ex alumna del Sagrado Corazón:

“Recuerdo que, al terminar el colegio, yo ironizaba diciendo que nos habían formado para organizar magníficas sobremesas. Éramos cultas, educadas y ricas, hijas de estancieros, de grandes empresarios, de profesionales punteros. Algunas con inmensas fortunas. En unos tiempos revueltos y de grandes cambios, éramos la propuesta femenina de una clase social que, en la mayoría de los casos, no sabía qué hacer con nosotras. Y claro, con tan poco estímulo, muy pocas fuimos profesionales, sólo cuatro o cinco comenzamos la facultad y la mayoría optó por el matrimonio dejando de lado cualquier actividad de otro tipo, ya que la entrega a la familia parecía ser excluyente con respecto a cualquier otra opción.” (Obligado, 2012)

Pero ya era un modelo que perdía vigencia aceleradamente.

Las transformaciones del mundo congregacional.

Durante el reinado de Pío XII (1939-1958), los reclamos de renovación amenazaban eclosionar dentro de la Iglesia. Ante la situación, en 1948, la cúpula vaticana había propuesto la convocatoria de un Concilio que se presentaría como

continuación del suspendido en 1871. Sin embargo, los preparativos fueron interrumpidos por las divergencias inconciliables entre las facciones vaticanas. De un modo u otro, seguía presente la necesidad de implementar reformas que incluían las filas femeninas.

En varias alocuciones, Pío XII se había referido a la *accommodata renovatio* (adecuada renovación) de la vida consagrada femenina.⁷ Con este objetivo, en septiembre de 1952, se convocó en Roma el Congreso de Superiores Generales donde se expusieron las dificultades que se atravesaban: desde la falta de reclutamiento hasta la necesidad de reformar reglas y dar a las religiosas una educación adecuada.

En esta línea, siguiendo las instrucciones vaticanas, en Buenos Aires, en marzo de 1954, se reunía el Congreso de los Estados de Perfección presidido por el arzobispo Santiago Copello que convocaba a religiosas de Argentina y de varios países sudamericanos. Es cierto que estos Congresos, que reafirmaron la superioridad del “estado de perfección”, se enmarcaban dentro de políticas que buscaban transformar al catolicismo en una contra-cultura frente a la sociedad “moderna”. En este sentido, su condena a los “inventos modernos,” que incluía al cine, es significativa. Sin embargo, también es reveladora una convocatoria que daba espacio a voces subordinadas, que incluso expresaron tímidas disidencias (Quiñones, 1999: 19-21). Además, las congregaciones, hasta ese momento aisladas unas de las otras, comenzaron a participar en espacios de convergencia, como el Consejo de Superiores Mayores Religiosas (COSMARAS) que también aspiraba a ser interlocutor ante las jerarquías eclesiásticas.

En 1959, el papa Juan XXIII, continuando lo programado por Pío XII, convocaba al Concilio Vaticano II (1962-1965). El objetivo era establecer normas que adecuaran las políticas de la Iglesia católica a nuevas realidades, pero también poner límites a algunos reclamos. Sin embargo, pese a sus restricciones, el Concilio actuó como un detonante que convulsionó al catolicismo del siglo XX, aún más allá de las intenciones de quienes lo habían convocado. Con respecto a las congregaciones femeninas, en 1965, durante el reinado de Pablo VI, el Concilio publicaba el decreto *Perfectae Caritatis*⁸ que establecía las pautas para la reorganización acordes con los objetivos conciliares. Se exigía que las congregaciones convocaran a un capítulo

⁷ Las intenciones de reforma abarcaban incluso a los monasterios. En 1950 se dictó la Constitución Apostólica *Sponsa Christi* con la intención de conciliar la vida monástica con “una moderada participación en el apostolado” (Pío XII, 1950)

⁸ El decreto *Perfectae Caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, mantiene la expresión “accommodata renovatio” empleada por Pío XII, marcando las continuidades.

especial, bajo la supervisión de un clérigo, para reformar constituciones e implementar su aplicación (Pablo VI, 1965).

Ante las cuestiones planteadas por el decreto papal, la respuesta de las congregaciones no fue unánime. Se reconocía la necesidad de cambios, pero la exigencia de “acomodación” cuestionaba actitudes y costumbres sacralizadas que no podían desaparecer automáticamente. De este modo, las reformas se hicieron muchas veces no sin resistencias de las mismas religiosas y exigieron, en muchos casos, una dificultosa adaptación. De un modo u otro, no había lugar para reclamos, la “renovación” era también impuesta por la autoridad eclesiástica. La Superiora General de una congregación fue particularmente clara: “El Concilio acaba de declarar que no hay más clausura para los institutos apostólicos. No tenemos nada que debatir solo obedecer” (Carbonell, 2010: 77-88).

La abolición de la clausura, la reorganización de las congregaciones en pequeñas comunidades, los reajustes de la vida comunitaria, la supresión o el aligeramiento del hábito religioso adaptado a las actividades que se desarrollaban,⁹ fueron algunos de los cambios más visibles. Pero también había otros que alteraban la cotidianeidad: la eliminación de la categoría de “legas” -que debían completar sus estudios y recibir una formación adecuada- obligaba a las religiosas a hacerse cargo de las tareas domésticas; la mayor autonomía en el manejo del tiempo y del dinero, la importancia otorgada al estudio de los textos bíblicos y al conocimiento de la realidad social se contraponían con la concepción de *fuga mundi* que caracterizaba la forma de vida anterior (Folquer, 2000). Se esperaba que las religiosas dejaran el encierro del “estado de perfección”, categoría que fue suprimida, para aproximarse a las vicisitudes del mundo contemporáneo.

En algunas congregaciones, el impacto mayor lo produjo la llamada “opción por los pobres.” En efecto, pese a la actitud conservadora de la mayor parte de los obispos argentinos, a interpretación de algunos documentos conciliares -que distaban de ser un corpus ideológico coherente como el *Gadium et Spes* (1965) y la encíclica *Populorum Progressio* (1967) -legitimada por la reunión de obispos latinoamericanos realizada en Medellín (1968)- e incluso la inesperada declaración del episcopado argentino en la

⁹ Ya los hábitos habían sido aligerados en algunas congregaciones religiosas fundadas en el siglo XX con funciones específicas, como las Auxiliares Parroquiales de Santa María (1933) y el Instituto de la Compañía del Divino Maestro (1943).

asamblea de San Miguel (1969) (Di Stefano y Zanatta, 2000, 521),¹⁰ habían eclosionado en una suerte de izquierda católica que se manifestaba en una amplia gama de posiciones (Lenci, 1998; Morello, 2007). Sin duda, en la Argentina, el Movimiento de Sacerdotes Para el Tercer Mundo (1967-1976) constituyó la forma más visible de la movilización. (Martín, 1992; Bresci, 1994)

El “tercermundismo” también alcanzó a las congregaciones femeninas (Touris, 2009). Liberadas de la clausura, algunas religiosas pudieron instalarse en interior del país, en áreas rurales, en “villas miserias”, en barrios marginales o en donde consideraron que podían cumplir mejor su “vocación apostólica”. Se trataba de intentar lo que los documentos eclesiales definían como “vida inserta” interpretada como “seguir al pueblo pobre” (Quiñones, 1999). De un modo u otro, más allá de las posteriores idealizaciones, las religiosas que siguieron esta opción constituyeron una minoría dentro del mundo congregacional. Aunque posteriormente se extendió, el movimiento se inició en un restringido número de congregaciones: siete de origen francés y dos argentinas de reciente creación (Quiñones, 1999: 146-147).¹¹ El impulso parece haber comenzado en aquellas congregaciones dedicadas a la educación de las niñas de la acaudalada burguesía porteña, actividad que fue considerada muy alejada de los objetivos fundacionales. En 1968, las Hermanas de la Asunción traspasaban su colegio a la fundación San Martín de Tours formada por laicos donde resonaban –y resuenan– prestigiosos apellidos de la elite. En 1970, las religiosas del Sagrado Corazón se desprendían de su colegio para repetir la experiencia. Estas religiosas que optaban por “los pobres,” se dirigían a aquellas diócesis donde eran reclamadas por los obispos, en las zonas más carenciadas del norte del país y el Gran Buenos Aires.¹²

Pero si el “tercermundismo” impactó en la vida de las religiosas, presentó diferencias con el asumido por sus correligionarios varones. En las congregaciones

¹⁰ La posición conservadora de la mayoría de los obispos dificultó colocar a la Iglesia argentina en sintonía con las reformas vaticanas, empero circunstancias políticas coyunturales permitieron los contenidos radicalizados de la Declaración de San Miguel (Di Stefano y Zanatta, 2000: 520-521).

¹¹ Las congregaciones de origen francés eran el Sagrado Corazón, Hermanas de la Asunción, Santa Unión, Religiosas de San José, Franciscanas Misiones de María, Hermanas del Niño Jesús y Compañía de María y las argentinas Auxiliares Parroquiales, fundada en 1933, para colaborar con los sacerdotes y las de la Compañía del Divino Maestro, fundada en 1943 para hacerse cargo el Instituto de Cultura Religiosa Superior destinado a la formación teológica de las mujeres de la Acción Católica

¹² La mayor concentración se dio en las diócesis de Reconquista (Santa Fe), Sáenz Peña (Chaco), Formosa, La Rioja, Embarcación y Orán (Salta) y Lomas de Zamora (Buenos Aires). Allí se registra la presencia, además de las congregaciones citadas, la congregación de María Inmaculada, de origen francés, las Siervas del Espíritu Santo, de origen alemán y las franciscanas argentinas. (Quiñones, 1999: 168-169)

religiosas no se constata la politización ni el fuerte debate político que fracturó al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, entre los que seguían al peronismo y quienes aspiraban al socialismo. Para las religiosas, la “opción por los pobres” implicaba una vuelta a los “mandamientos evangélicos” más allá de la política; el compromiso era “estar en el mundo” del lado de los más débiles, víctimas de un orden social marcado por la injusticia y la violencia. Las religiosas que optaban por la “vida inserta” se proponían abandonar la vida confortable de la congregación, para permanecer junto a los más sufrientes. Como señala Albert, paradójicamente se trataba de obtener beneficios de las mismas miserias humanas (1997: 64-65). En última instancia, sus conductas y actitudes mantenían la lógica sacrificial. El sufrimiento era la reparación que se ofrendaba a esa divinidad que exigía víctimas.

La “vida inserta” y conflictos del mundo congregacional

El impacto que causó la “opción por los pobres” se tradujo en agudos conflictos que atravesaron al mundo eclesial. Muchos de estos conflictos eclosionaron dentro de las mismas congregaciones y desembocaron en la deserción de religiosas e importantes fracturas. Es el caso, por ejemplo, de la congregación de las dominicas tucumanas, donde en 1969 un grupo de religiosas se estableció en un barrio obrero; sin embargo, la falta de acuerdos llevaron a que en 1973 el grupo se separara de la congregación (Folquer, 2000; Bravo, 2002).

Los conflictos se tradujeron además en problemas con la autoridad episcopal e incluso llegaron a enfrentar a distintas congregaciones. En 1970, el arzobispo de Paraná Adolfo Tórtolo era designado presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, dando cuenta no solo de las divisiones del cuerpo sino también de la orientación conservadora que se imprimiría a las políticas eclesísticas. El objetivo era disciplinar a quienes habían adoptado posiciones que amenazaban la unidad institucional, incluidas las congregaciones femeninas: la designación de Antonio Plaza, arzobispo de La Plata como asesor de COSMARAS, en 1970, era un dato significativo.¹³

En esta línea, la destitución de Aida López, presidenta de COSMARAS y superiora de la Compañía del Divino Maestro, fue una clara advertencia. En efecto, la

¹³ Adolfo Tortolo y Antonio Plaza representaban a los sectores tradicionalistas que resistían a los cambios conciliares y que, de acuerdo a la tradición tomista, continuaban considerando a la Iglesia una “sociedad perfecta” que no debía contaminarse con los “errores” del mundo moderno (Obregón, 2005). En 1975 Tortolo es designado también Vicario Castrense.

religiosa había participado en una reunión de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR), donde actuaba como vicepresidenta, en Managua en febrero de 1971. El tema de su disertación, “La vida religiosa femenina y la liberación de la mujer” -interpretada como un llamado a la insubordinación frente a los mandatos jerárquicos- desencadenó una serie de denuncias. Ante la situación intervino la Sagrada Congregación para los Religiosos, que ordenó *ipso facto* el cese de Aida López como superiora de su congregación. Poco después también debía renunciar a la dirección de COSMARAS (Quiñones, 1999: 127-132 y 210-212).

Ante lo que se consideró la desautorización de COSMARAS, entre las mismas congregaciones comenzaron a circular reclamos sobre su falta de representatividad. En búsqueda de una mayor “democratización”, en 1971 se modificaron los estatutos y se cambió la denominación por Conferencia Argentina de Religiosas (CONFER). Se intentaba señalar que el cuerpo no solo estaba integrado por las superiores de las congregaciones sino que, en un afán de horizontalidad, incluía a todas las religiosas. Sin embargo, esto no impidió que las integrantes de la junta directiva continuaran siendo las superiores de las pocas congregaciones que habían optado por la “vida inserta”.¹⁴

A partir 1973, el conflicto entre las congregaciones alcanzó repercusión pública. En la asamblea anual del CONFER -donde la escasa asistencia mostraba el desacuerdo con la conducción- se expresó abiertamente la resistencia de muchas congregaciones a la “opción por el pueblo”, a partir del recaudo “de no crear situaciones de odio entre ricos y pobres”. La cuestión de los colegios polarizó la discusión: algunas religiosas expresaron con preocupación que “a los colegios no se los considerara como centros de evangelización”, en reprobación a las congregaciones que los habían cerrado buscando “otras formas de inserción entre los marginados” pese a la oposición episcopal (Quiñones, 1999: 182-185). Era evidente que el clima que se vivía en el país había alcanzado a las congregaciones.

Desde 1976, la opción por la “vida inserta” sufrió un repliegue: las actividades que muchas religiosas desarrollaban podían ser calificadas de “subversivas” por la dictadura militar. Sin embargo el problema no era nuevo. Ya en octubre de 1973, Guillermina Hagen, religiosa de las Hermanas del Niño Jesús, que junto a una compañera de la congregación había organizado una cooperativa en Nueva Pompeya

¹⁴ La primera junta del CONFER estaba integrada por Laura Renard, superiora de las Auxiliares Parroquiales, Graciela Arocena, superiora de las Hermanitas de la Asunción y Esther Sastre, superiora de la congregación del Sagrado Corazón. Las tres habían participado como vocales en la Junta anterior. (Quiñones, 1999: 133 y 213-214)

(Chaco) fue detenida junto con doce indios wichis, acusada de instigar un levantamiento aborigen (Lanusse, 2007). Después del golpe militar -que puso en evidencia la fractura del campo eclesial- la represión sobre la izquierda católica se agudizó. Sacerdotes, religiosos y varones y mujeres militantes laicos se contabilizan entre sus víctimas (Obregón, 2007). Sin embargo, las religiosas -a pesar del emblemático caso de las francesas Alice Dumon y Leonie Duquet, desaparecidas en 1977- parecen haber quedado resguardadas de los aspectos más brutales de la represión. Desde alguna perspectiva se considera que las religiosas, por su doble condición de mujeres y “consagradas” pudieron desarrollar estrategias para enfrentar los riesgos a los que estuvieron expuestas. Desde la posición “invisible” que ocupan dentro de la estructura jerárquica y masculina de la Iglesia hasta la constante circulación por distintas casas de la congregación actuaron como factores que las protegieron (Cattogio, 2010).

Esto no significa que las religiosas no hayan atravesado complejas situaciones, como las de las congregaciones que colaboraban con el obispo Angelelli en La Rioja. Además, como lo demuestran algunos casos puntuales, se ejerció un estricto control sobre los métodos pedagógicos que empleaban en sus colegios. En Paso de los Libres (Corrientes) la religiosa Lidia Cazzulino debió renunciar a su cargo docente por la “orientación posconciliar” de su catequesis. En Coronel Pringles, en la provincia de Buenos Aires, el gobierno provincial intervino el Colegio del Sagrado Corazón por “la implementación de los métodos de estudio de los que es autora la religiosa Clara Yañez (Obregón, 2007).¹⁵ Pero estos datos aislados contrastan con la represión sufrida por sacerdotes y varones y mujeres laicos.

Hacia 1979, los sectores del catolicismo comprometidos con la “opción por los pobres”, tanto varones como mujeres, comenzaron a recomponerse. Un factor a tener en cuenta es la Conferencia de Puebla, convocada por el papa Juan Pablo II en enero de 1979, donde los obispos latinoamericanos condenaron los totalitarismos y la doctrina de seguridad nacional, asumiendo la defensa de los derechos humanos que obligó a un reacomodamiento de las relaciones entre el Estado militar y las jerarquías eclesiales. En el nuevo clima, la “opción por los pobres” volvió a expresarse con nuevos bríos, empero esto no detuvo la crisis interna de la Iglesia católica expresada, entre otros datos, por la reducción del personal eclesial.

¹⁵ En algunos casos fueron los mismos padres de alumnos quienes realizaron denuncias, como sucedió en el Instituto Espíritu Santo del barrio de Floresta en Buenos Aires donde dos docentes fueron inhabilitadas por “infiltración marxista”, “Esta chica es un ejemplo para los que dicen ‘no te metas’”, *Para Ti*, 5 de marzo de 1979.

La crisis de la vida congregacional

A partir de los años setenta, en la filas de la Iglesia católica se produjo una baja generalizada del personal eclesiástico, con un mayor descenso cuantitativo -aunque continúan teniendo el mayor peso - del número de religiosas.¹⁶ En efecto, entre 1973 y 2009 se registra una merma del 24.5% del personal eclesiástico y una disminución del 35% de mujeres “consagradas”.¹⁷ Cabe agregar que la pérdida es más significativa si se tiene en cuenta que entre 1970 y 2010 la población del país aumentó en un 42%. La disolución del campo religioso y los límites cada vez más difusos entre las prácticas y pertenencias también habían alcanzado al mundo eclesial.

Cuadro VI
Personal eclesiástico 1966/2009

	1966	1973	1984	1995	2000	2009
TOTALES	17.530 (100 %)	18.826 (100 %)	18.624 (100 %)	17.068 (100 %)	15.512 (100 %)	14.248 (100 %)
VARONES						
Clero diocesano	2071 (12%)	2469 (13%)	2588 (14%)	3115 (18%)	3446 (22%)	3657 (26%)
Clero regular	2793 (16%)	2618 (14%)	2621 (14%)	2123 (13%)	2202 (14%)	1823 (13%)
Religiosos	893 (05%)	1338 (7%)	1483 (08%)	1007 (06%)	751 (05%)	754 (05%)
MUJERES						
Religiosas	11773 (67%)	12401 (66%)	11932 (64%)	10823 (63%)	9113 (59%)	8014 (56%)

Fuentes: Para 1966, 1973 y 1984: Soneira, 1996, para 1995 y 2000: Guía Eclesiástica Argentina, 2000; para 2009: Guía Eclesiástica Argentina 2009

Mientras las formas de vida consagrada parecían diluirse, surgían otras formas participativas mejor adaptadas a la secularización, como la participación en movimientos de laicos de carácter internacional, con reclutamiento entre los sectores sociales medios urbanos y un fuerte sentido de privatización de lo religioso (Soneira,

¹⁶ Si bien algunas comunicaciones informales coincidieron en señalar que en los años 1979 y 1980, dado el nuevo contexto eclesial, se produjo un notable aumento en el ingreso a los noviciados, esto puede estar combinado con alta deserción ya que no se registra en las cifras.

¹⁷ También se puede advertir los cambios en la composición del clero y el aumento de los sacerdotes diocesanos aunque el análisis escapa al objetivo de este trabajo

2007). Además, la defeción de la vida religiosa de muchas mujeres “consagradas” y la falta de aspirantes produjeron un notable envejecimiento de la población religiosa. Por la falta de personal activo, muchas actividades como los institutos de enseñanza tuvieron que ser transferidas a la gestión de laicos. La situación parecía anunciar el declive de las congregaciones femeninas. Incluso, como el caso de la Sociedad de Hijas del Divino Salvador, algunas de las medidas adoptadas para incrementar el reclutamiento solo sirvieron para intensificar la crisis.¹⁸

Los sectores eclesiásticos más conservadores atribuyen la decadencia a una mala interpretación de las modificaciones introducidas por el Concilio Vaticano II. Ya en 1971, el papa Pablo VI había alertado sobre la “audacia” de algunas propuestas de cambio, volviendo a destacar el valor de la obediencia (Paulo VI, 1971). Pero sobre todo durante los últimos pontificados se profundizaron las observaciones sobre lo que se consideraba la “autoerosión” de la vida religiosa. En esta línea, Juan Pablo II advertía sobre la necesidad de “superar algunas tentaciones que a veces, por insidia del Diablo, se presentan bajo la apariencia de bien. Así, por ejemplo, la legítima exigencia de conocer la sociedad moderna para responder a sus desafíos puede inducir a ceder a las modas del momento, con disminución del fervor espiritual o con actitudes de desánimo” (Juan Pablo II, 1996).

En términos generales, las religiosas que llevan indumentarias seculares y abandonan la vida comunitaria tradicional no parecen ser del agrado de los últimos Papas.¹⁹ Una importante advertencia la constituyó la intervención decretada por Benedicto XVI, en 2009, a la Conferencia de Liderazgos de Mujeres Religiosas (LCWR, según la sigla en inglés) que agrupa en Estados Unidos a las congregaciones femeninas que habían optado por la “vida inserta”. Denunciadas por falta de definiciones sobre aborto y homosexualidad y de un feminismo extremo, ya que

¹⁸ Tras varias denuncias la Sociedad de Hijas del Divino Salvador quedó bajo el control de un Comisario Pontificio (2008). Las causas incluyen el irregular traslado de jóvenes paraguayas como postulantes para el noviciado y problemas en la administración de los importantes bienes de la congregación (Aclaración de la Oficina de Prensa del Arzobispado de Buenos Aires, 2008; Carta de las Hermanas de la Orden del Divino Salvador al Card. Fran Rodé, Prefecto de la Sagrada Congregación para los IVC y las SVA, 2009; Historia del conflicto de la Santa Casa de Ejercicios, 2011. Recuperado de: <http://panoramacatolico.info/articulo/historia-del-conflicto-de-la-santa-casa-de-ejercicios>. Consultado el 20 de diciembre de 2014

¹⁹ Un ejemplo fue la prohibición de asistir a las religiosas que no vistiesen hábito a la reunión con Benedicto XVI en 2011, durante la Jornada Mundial de Juventudes. “Las monjas sin hábito no podrán ver a Benedicto XVI en las JMJ de Madrid”, *El Mundo*, 18 de junio de 2011. Recuperado de: <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/06/18/espana/1308398609.html>. Consultado: 10 de diciembre de 2014.

"algunos de sus comentarios sobre el 'patriarcado' deforman el modo en el que Jesús estructuró su vida sacramental en la Iglesia", las religiosas -bajo la supervisión de un comisario apostólico- tienen un plazo de cinco años para cambiar sus reglas de acuerdo a lo señalamientos jerárquicos (*Congregatio pro Doctrina Fidei*, 2012).²⁰ Se trata no solo de disciplinar a las religiosas estadounidenses sino dar una enérgica advertencia a todo el mundo congregacional. La llegada al trono del papa Francisco, con sus anuncios de renovación, parecía cambiar la perspectiva. Sin embargo, en abril de 2013, la reunión en Roma de Florence Deacon, presidenta de la LCWR -que no fue recibida por el Papa- con el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe no modificó la situación. Más aún, Francisco reafirmó las medidas de su antecesor (Mc Elwee, 2013).

Dentro de las políticas eclesíásticas, parece esbozarse el retorno a la congregación, a vestimentas claramente identificatorias que marcaran las fronteras entre la vida consagrada y la vida mundana. Pero las intenciones de controlar los cuerpos femeninos no se limitan a las cúpulas eclesíásticas, es también la aspiración de mujeres que buscan recuperar las antiguas formas congregacionales. En efecto, si bien se carece de datos estadísticos fidedignos,²¹ se reconoce en nuestro país un alto nivel de reclutamiento en una congregación de marcado carácter tradicional: las Servidoras del Señor y de la Virgen de Matará, rama femenina del Instituto del Verbo Encarnado fundado en San Rafael, Mendoza en 1984 por el sacerdote Carlos Buela. La organización de la congregación en función de los horarios de oración, el acento en la vida en comunidad -comidas y recreación compartidas-, la estrecha sujeción a las reglas significa la búsqueda de formas religiosas más estrictas pero también implica un desafío a un catolicismo considerado conformista. Como señala Langlois, toda nueva fundación religiosa expresa una protesta y es la concreción de una tendencia sectaria interna (Langlois 1984: 156).

²⁰ Además se amonestó a las religiosas por expresar públicamente en materia política discrepancias con los obispos, considerados los auténticos maestros de la iglesia en fe y moral. La LCWR ha apoyado medidas del presidente Barack Obama, como la reforma sanitaria, mientras que la mayoría de los obispos estadounidenses apoyan a los republicanos.

²¹ Según los propios datos, desde 1990 a 2007 se han formado en sus casas 660 argentinos que incluyen a 310 sacerdotes y 350 religiosas. sus miembros son 1.500 hombres y mujeres (la mitad argentinos) distribuidos en puntos diversos (Islandia, Papúa, Nueva Guinea, Tayikistán y Kazajastán, Brasil, Ecuador, Egipto, España, Estados Unidos, Holanda, Filipinas, Palestina, Canadá, Perú, Taiwán, Rusia y Ucrania). Recuperado de: http://www.ive.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=102&lang=es. Consultado: 10 de diciembre de 2014.

Pero esta ostensible ortodoxia que con carácter militante y combativo “busca restaurar el verdadero catolicismo” tampoco parece una opción aceptable para las jerarquías. De hecho, por conflictos con el episcopado argentino que negaba su reconocimiento, la congregación de las Servidoras del Señor y de la Virgen de Matará ha sido radicada como instituto de derecho diocesano en la diócesis de Velletri-Segni (Italia) por un obispo conservador en 2004. Las denuncias contra el sacerdote Carlos Buela, fundador del Verbo Encarnado, por “manipulación” y abuso sexual llevaron a una compleja situación que desembocó en la renuncia de éste a su cargo de Superior, para evitar que el Vaticano interviniera a la institución.²² Sin embargo, el instituto continúa bajo la mira vaticana. Según sus propias declaraciones, al papa Francisco le “asusta” la inclinación al “restauracionismo” expresado “en tendencias exageradas a la seguridad doctrinal o disciplinaria que busca recuperar el pasado perdido” (citado por Beltramo Álvarez, 2013).

En síntesis, la baja numérica de las religiosas, los noviciados vacíos y el alto promedio de edad parece señalar una declinación de las congregaciones que contrasta con el vigor -al menos declarado- de las que ajustan su modo de vida a las pautas más tradicionales. Si bien según algunas interpretaciones ambas opciones son válidas, lo cierto es que entre ellas parece abrirse un abismo. Las diferencias colocan en lados opuestos, más allá de las interpretaciones teológicas, a las religiosas que han dejado de vestir el hábito y aquellas las que lo están usando; a quienes consideran que la vida “inserta” es una aproximación legítima a un mundo cambiante y quienes eligen ser “más fieles” a la autoridad de la Iglesia. La declinación y la fractura tal vez están señalando el fin de un ciclo de una forma vida religiosa femenina. Pero esta situación, que pudo ser definida por una de sus protagonistas como “cataclismo” (Delio, 2009), también parece expresar la dificultad que las mujeres representan para una jerarquía eclesiástica excluyentemente masculina. Y sobre todo, la perplejidad de no saber qué hacer con ellas.²³

²² Según algunas versiones a estas denuncias se suma la preocupación de las jerarquías eclesiásticas por los contactos del sacerdote Buela con militares “golpistas” como Mohamed Alí Seineldín.

²³ El papa Francisco declaró a 2015 el año de la vida consagrada, bajo el lema “La vida consagrada hoy” intentando tal vez encontrar una salida.

APENDICE

Listado 1**Congregaciones europeas según fecha de ingreso en la segunda mitad del S XIX**

1856- Hermanas de la Misericordia (Irlanda)
1859- Hermanas del Huerto (Italia)
1859- Hijas de la Caridad (Vicentinas) (Francia)
1875- Dominicanas Francesas (Dominicas Terciarias de Santa Catalina de Siena) (Francia)
1875- Hermanas de N.S. de la Misericordia (Italia)
1879- Hijas de María Auxiliadora (Italia)
1880- Sociedad del Sagrado Corazón (Francia)
1882- Santa Unión de los Sagrados Corazones (Francia-Inglaterra)
1882- Religiosas de San José o Josefinas (Francia)
1885- Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor (Francia)
1888- Hermanas del Niño Jesús (Francia)
1893- Capuchinas de Loano (Italia)
1893- Franciscanas de Gante (Bélgica)
1893- Hijas de la Inmaculada Concepción (Italia)
1895- Siervas del Espíritu Santo (Alemania)
1896- Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús (Italia)
1896- Hermanas Carmelitas Misioneras Teresianas (España)
1897- Hermanitas de San José de Montagny-Lyon (Francia, 1897)

Listado 2**Congregaciones argentinas fundadas entre el siglo XIX y primera mitad del S XX**

AÑO	NOMBRE	FUNDADORA	LUGAR
1795	Hijas del Salvador. Sociedad de Hijas del Divino Salvador	María Antonia Paz y Figueroa (1730-1799) Venerable	Buenos Aires
1872	Esclavas Argentinas. Instituto de Hermanas Esclavas del Corazón de Jesús	Catalina de María Rodríguez (1823-1896) Venerable	Córdoba
1876	Siervas de Jesús Sacramentado. Instituto de las Siervas de Jesús Sacramentado	María Benita Arias (1822-1894) Sierva de Dios	Buenos Aires
1877	Concepcionistas. Instituto de Hermanas Hijas de María Inmaculada	Vicario Jerónimo Clara	Córdoba
1878	Franciscanas Argentinas. Instituto de Hermanas Terciarias Misioneras Franciscanas	Tránsito Cabanillas (1821-1885) Beata	Córdoba
1880	Franciscanas de la Caridad.	Mercedes del Niño Jesús	Buenos Aires

	Instituto de Hermanas Franciscanas Terciarias de la Caridad	Guerra (1817-1901) Sierva de Dios	
1880	Josefinas bonaerenses. Instituto de Hermanas Pobres Bonaerenses de San José	Camila Rolón (1842-1913) Venerable	Buenos Aires
1885	Adoratrices Argentinas. Congregación de Hermanas Adoratrices del Santísimo Sacramento bajo el patrocinio del Inmaculado Corazón de María	Jesuita José María Bustamante	Buenos Aires
1886	Dominicas de San José. Congregación de Hermanas Dominicas Terceras de San José	obispo Reginaldo Toro, dominico, (1839-1904)	Córdoba
1887	Mercedarias del Niño Jesús. Congregación de Hermanas Terciarias Mercedarias del Niño Jesús	José León Torres, mercedario (1849-1930) Venerable	Córdoba
1888	Dominicas Tucumanas. Congregación de la Tercera Orden Regular de Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús	Elmina Paz de Gallo (1833- 1911)	Tucumán
1889	Antonianas. Congregación de las Hermanas de San Antonio de Padua de Mercedes	Antonia Cerini (1839-1911) Sierva de Dios	Mercedes, Pcia de Bs. As
1889	Merced del Divino Maestro. Congregación Sociedad de Hermanas del Nuestra Señora de la Merced del Divino Maestro	Sofía Bunge (1842-1927) y Antonio Rasore, mercedario (1851-1929)	Buenos Aires
1889	Inmaculada bonaerenses. Congregación de Hijas de la Inmaculada Concepción de Buenos Aires	Fundadora María Eufrasia Iaconis (1867-1916), Sierva de Dios	Buenos Aires
1893	Congregación de Hijas de Nuestra Señora de Luján	Serapia Sierra (1850-1916)	Moreno, Pcia de Bs. As
1895	Dominicas Argentinas. Congregación Argentina de Hermanas Dominicas Terciarias del Santísimo Rosario	María Rosaura Puebla (+1924)	Mendoza
1895	Misioneras Catequistas. Congregación de Hermanas Misioneras Catequistas de Cristo Rey	Mercedes del Carmen Pacheco (1867-1943) Sierva de Dios	Tucumán
1896	Rosarinas. Instituto de Hermanas de Nuestra Señora del Rosario de Buenos Aires	Obispo José Américo Orzali (1863-1939), Siervo de Dios	Buenos Aires

1905	Nazarenas. Instituto de la Sagrada familia de Nazareth	Teresa Sánchez de Agüero (1851-1929) y Marcolino Benavente (1845-1910), dominico y Obispo de Cuyo	San Juan
1925	Misioneras de San Francisco Javier. Instituto de Hermanas Misioneras de San Francisco Javier	María Isabel del Carmen Fernández (1881-1942) Sierva de Dios	Sáenz Peña, Bs. As
1933	Auxiliares Parroquiales de Santa María	Rodolfo Carboni (1896-1960) y Lucía Gil Elizalde (1899-1941)	
1935	Misioneras de la Misericordia. Congregación de Hermanas Misioneras de la Divina Misericordia		Buenos Aires
1937	Obreras Catequísticas. Congregación de Obreras Catequísticas de Jesús Sacramentado	obispo José Aníbal Verdaguer (1877-1940)	
1943	Divino Maestro. Instituto de la Compañía del Divino Maestro, Auxiliar de la Jerarquía	Natalia Montes de Oca (1895-1881)	Buenos Aires
1947	Auxiliares de los Santos Ejercicios. Congregación de Hermanas Auxiliares de los Santos Ejercicios		Buenos Aires
1947	Concepcionistas de Salta. Pía Asociación de las Hijas de la Inmaculada Concepción	Sara Lona (1898-1981)	Salta
1955	Misioneras Marianas. Instituto de Misioneras Marianas del Espíritu Santo		Adrogué, Bs. As
1977	Misioneras diocesanas (Casaretas). Hermanas misioneras diocesanas de Maria Madre de la Iglesia	obispo Jorge Casaretto (1936- ---)	San Isidro
1988	Servidoras del Señor y la Virgen de Mataná	Carlos Buela	Mendoza

Referencias bibliográficas

Albert, Jean-Pierre (1997). *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris: Aubier.

Alonso, Isidoro (1967). "Les Statistiques Religieuses en Amérique Latine", *Social Compass*, Año XIV, N° 5/6.

- Amato, Enrique (1964). *La Iglesia en la Argentina*. Madrid: Rivadaneira.
- Anuario eclesiástico* (1961). Buenos Aires: AICA.
- Baronetto, Luis Miguel (2001). *Brochero por Brochero*. Buenos Aires: Lumen Lohé.
- Beltramo Álvarez, Andrés (2013) El diálogo que Bergoglio nutre con todas las asociaciones y movimientos a pesar de las dificultades. *Vatican Insider* Recuperado de: <http://vaticaninsider.lastampa.it/es/vaticano/dettagliospain/articolo/papa-pope-el-papa-laici-associazioni-28977/> . Consultado: 10 de diciembre de 2014.
- Bravo, María Celia (2002). *Los 100 años del Colegio Santa Rosa*. Tucumán: Colegio Santa Rosa.
- Bresci, Domingo (1994). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*. Buenos Aires: CEHILA.
- Bruno, Cayetano (1968). *Historia de la Iglesia en Argentina*, Vol. 11. Buenos Aires: Editorial Don Bosco.
- Bruno, Cayetano (1970). *Historia de la Iglesia en Argentina*, Vol. 10. Buenos Aires: Editorial Don Bosco.
- Carbonell, Rosa (2010). Quién lo vivió da testimonio. *Revista de Espiritualidad Ignaciana*, XLI, p. 125.
- Catoggio, Maria Soledad (2010). Cambio de hábito. Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina. *Latin American Research Review*, 45, 2
- CLAR (2003). *Vida religiosa en América Latina y el Caribe. Memoria histórica (1959-1999)*. Tres volúmenes. Lima: Confederación Latinoamericana de Religiosos
- Código Derecho Canónico* (1945). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos [edición original 1917].
- Congregatio pro Doctrina Fidei (2012). *Doctrinal Assessment of Leadership Conference of Women Religious*. Recuperado de: <http://www.usccb.org/loader.cfm?csModule=security/getfile&pageid=55544> Consultado: 10 de diciembre de 2014.
- Delio, Iliia (2009). "Confessions of a Modern Nun" *America Magazine*. Recuperado de: <http://americamagazine.org/search/node/Delio%20Iliia%202009>. Consultado: 11 de diciembre de 2014.
- Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris (2000). *Historia de la Iglesia Argentina*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.
- Directorio Franciscano (2014). Recuperado de: <http://www.franciscanos.org/santoral/mariatransito.htm>. Consultado: 13 de noviembre de 2014.
- Dufourcq, Elisabeth (1988). Approche démographique de l'implantation hors d'Europe des Congrégations religieuses féminines d'origine française. *Population*, 43-1
- Folquer, Cynthia (2000). La transformación de la intimidad. El Concilio Vaticano II y la vida cotidiana de las dominicas tucumanas. En *VI Jornadas de Historia de Mujeres y Estudios de Género*. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Folquer, Cynthia (2010). Escribir de sí. Interioridad y política en las mujeres de Tucumán (fines del siglo XIX y principios del XX). En Folquer, Cynthia y Amenta,

Sara (Eds.): *Sociedad, Cristianismo y Política. Tejiendo historias locales* (pp. 191-228). Tucumán : Editorial UNSTA.

Fraschina, Alicia (2010). Las 'reformas rivadavianas' en los conventos de monjas de Buenos Aires, 1821-1824. En Folquer, Cynthia y Amenta, Sara (eds): *Sociedad, Cristianismo y Política. Tejiendo historias locales* (pp. 121-153). Tucumán: Editorial UNSTA

Fraschina, Alicia (2010). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: EUDEBA

Gallagher, Clarence (1984). The Church and Institutes of Consecrated Life. Recuperado de: <http://www.theway.org.uk/Back/s050Gallagher.pdf>. Consultado: 13 de noviembre de 2014.

Gibbons, Williams (Comp. y Ed.) (1961). *Basic Ecclesiastical statistic for Latin American* (1960). New York: Maryknoll.

Guerrero, Alberto (1919). Apuntes sobre la vida de la Madre Camila de San José Rolón. Manuscrito reproducido en Piccinali, Héctor Juan (1994).

Guia Eclesiástica Argentina (2000). Buenos Aires: AICA.

Guía Eclesiástica Argentina (2009). Buenos Aires: AICA.

Historia del conflicto de la Santa Casa de Ejercicios (2011). *Panorama Católico Internacional*. Recuperado de: <http://panoramacatolico.info/articulo/historia-del-conflicto-de-la-santa-casa-de-ejercicios>. Consultado: 9 de diciembre de 2014.

Juan Pablo II (1996). Exhortación Apostólica Vita Consacrata. Recuperado de: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata_sp.html. Consultado: 9 de diciembre de 2014.

Langlois, Claude (1984). *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieur générale au XIXe siècle*. Paris : CERF

Lanusse, Lucas (2007). *El Cristo revolucionario. La Iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.

Lenci, María Laura (1998). La radicalización de los católicos en Argentina. Peronismo. Cristianismo y revolución. *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, N° 4, pp. 11-30.

Martín, José Pablo (1992). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Buenos Aires: Guadalupe

McElwee, Joshua (2013). Pope Francis reaffirms critiques of LCWR, plan for reform. *National Catholic Reporter*, april 15. Recuperado de: <http://ncronline.org/news/vatican/pope-francis-reaffirms-critique-lcwr-plan-reform>. Consultado: 2 de diciembre de 2014.

Miglioranza, Contardo (2003). *Santos Argentinos*. Buenos Aires: Editorial San Pablo.

Morello, Gustavo (2007). *Cristianismo y revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.

Obligado, Clara (2012). Me educaron para ser una mujer 'pura, fuerte, fiel'. Clarín, 8 de diciembre

Obrigón, Martín (2005). La Iglesia Argentina durante el 'Proceso' (1976-1983). *Prismas*, N° 9, pp. 259-272.

Obregon, Martín (2007). La Iglesia argentina durante la última dictadura militar. El terror desplegado sobre el campo católico. En Perotin-Dumon, Anne (dir.). *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Chile: Universidad Alberto Hurtado. Recuperado de: <http://etica.uahurtado.cl>. Consultado: 9 de diciembre de 2014.

Pablo VI (1967). *Sacerdotalis Caelibatus*. Recuperado de: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_24061967_sacerdotalis_sp.html. Consultado: 9 de diciembre de 2014.

Pablo VI (1965). *Perfectae Caritatis* sobre la adecuada renovación de la vida religiosa. Recuperado de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_perfectae-caritatis_sp.html. Consultado: 9 de diciembre de 2014.

Pablo VI (1971). *Exhortación Apostólica Evangelica Testificatio. Sobre la Renovación de la Vida Religiosa según las enseñanzas del Concilio*. Recuperado de: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/index_sp.htm. Consultado: 9 de diciembre de 2014.

Petition for Sister for Service in Latin American (1962). received by the Pontifical Commission for Latin America, Vatican City. Submitted by Right Reverend Ordinaries of Latin American through the intermediary of the Apostolic Nuncios. Religious Personnel for Latin American. Sister Request, List# 1, Vatican City

Piccinalli, Héctor Juan (1994). *Madre Camila de San José Rolón*. Buenos Aires: Braga.

Pio XII (1950). *Sponsa Christi*. Recuperado de: www.vatican.va/.../hf_p-xii_apc_19501121_sponsa-christi_sp.ht. Consultado: 9 de diciembre de 2014.

Pita, Valeria (2010). De defensas, convivencias y conflictos: una aproximación a las relaciones entre las Hermanas de Caridad y las señoras de la Beneficencia pública. En *III Jornadas de Historia de la Iglesia y la religiosidad en el NOA*, Universidad Católica de Santiago del Estero sede Jujuy, San Salvador de Jujuy.

Quiñones, Ana (1999). *Del "Estado de Perfección" a "seguir a Jesús con el pueblo pobre"*. *El comienzo de la vida inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. Buenos Aires: CONFAR.

Rosoli, Gianfausto (1997). "Iglesia, órdenes y congregaciones religiosas en la experiencia de la emigración italiana en América Latina. *Anuario del IEHS*, N° 12, pp. 223-247.

Rosoli, Gianfausto (1987). *Impegno missionario e assistenza religiosa agli emigranti nella visione e nell'opera di don Bosco e dei Salesiani*. En Traniello, Francesco (a cura di) *Don Bosco nella storia della cultura popolare* (pp. 317-329). Torino: Societa Editrice Internazionale.

Rosoli, Gianfausto (1992). *Instiuti religiosi ed emigrazione in epoca contemporanea. Studi Emigrazione/Etudes Migrations*, N° 106, pp. 287-307.

Soneira, Abelardo Jorge (1996). Algunas reflexiones sobre las estadísticas religiosas. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, Vol. 3, N°16, pp. 79-82.

Soneira, Abelardo Jorge (2007). "Catolicismo, movimientos eclesiales y globalización en América latina". *Revista Cultura y religión*, Vol. 1, N° 1. Recuperado de: http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol_1_n1/vol1_n1_2007_marzo_06_jorge_soneira.pdf. Consultado: 9 de diciembre de 2014.

Soneira, Abelardo Jorge (1999). *Evolución de la vida religiosa en Argentina*. Buenos Aires: CONFAR.

Touris, Claudia (2009). Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina. En Andrea Andujar et al. (comp.). *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70 en la Argentina*, pp. 51-68.



Susana Bianchi fue profesora de Historia Social e investigadora en el Instituto de Estudios Histórico-Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Ha trabajado temas de historia de las religiones y publicado numerosos artículos en revistas especializadas nacionales y extranjeras. Entre sus libros pueden destacarse *Catolicismo y peronismo. Política y religión en la Argentina, 1943-1955*(2001); *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas* (2009); *Historia social del mundo occidental* (2013)