

Vocaciones religiosas femeninas y comunidades en el catolicismo argentino contemporáneo*

Female religious vocations and communities in contemporary Argentinean catholicism

Vocações religiosas femininas e comunidades no catolicismo argentino contemporâneo

Natalia Soledad Fernández** y Magali Katz***

RESUMEN

El artículo analiza trayectorias de religiosas insertas en comunidades católicas de Argentina en el siglo XXI. Indaga en sus historias antes de optar por la vida religiosa, sentidos sobre su vocación religiosa, dinámicas comunitarias y las dificultades que enfrentan. Los datos producidos surgen de entrevistas en profundidad realizadas a 15 religiosas y trabajo de campo en comunidades católicas entre 2013 y 2019. La opción de las mujeres por la vida religiosa parte de un “llamado de Dios” cimentado en

Palabras clave:
Argentina,
catolicismo,
comunidades,
trayectorias,
vocaciones
religiosas
femeninas.

* El presente artículo forma parte de los resultados obtenidos por las autoras como miembros del Programa Sociedad, Cultura y Religión del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), que desde 1990 se aboca a la investigación del fenómeno religioso en las sociedades contemporáneas, particularmente en el contexto de América Latina. Desde 2016, las autoras cuentan con financiamiento del CONICET (becas —doctorales y postdoctorales— y Proyectos de Investigación Científica y Tecnológica (PICT) de la Agencia Nacional de Promoción de la Investigación, el Desarrollo Tecnológico y la Innovación) y de la Universidad de Buenos Aires (becas y proyectos UBACyT).

** Argentina. Doctora en Sociología (Instituto de Altos Estudios Sociales. Universidad Nacional de San Martín). Licenciada y Profesora en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Quilmes). Becaria Posdoctoral del CONICET. Programa Sociedad, Cultura y Religión. CEIL-CONICET/UNQ. Buenos Aires, Argentina. fernandez.nt@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7841-9889.

*** Argentina. Magíster en Investigación en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Licenciada en Sociología (Universidad de Buenos Aires). Profesora de Metodología de la Investigación Social (Universidad de Buenos Aires). Becaria culminación doctoral (Universidad de Buenos Aires). Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina. magalikatkok@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3920-8717.

su previa socialización católica y en las redes establecidas con especialistas religiosas/os durante su infancia y juventud, que les permitieron considerar la vida religiosa como proyecto y estilo de vida posible. Las religiosas ingresan a la comunidad luego de un discernimiento que confirma su vocación e inician carreras pastorales y profesionales según el carisma de la comunidad elegida. En las comunidades la vida religiosa es concebida como “vocación” donde todas las actividades están consagradas a Dios mediante una “ascesis activa” que posiciona a las religiosas como instrumentos divinos en el mundo. Las concepciones de las comunidades como “familia” permiten visibilizar el vínculo fraterno entre las religiosas, tejido y consolidado por el proyecto colectivo que comparten en un espacio de contención emocional, espiritual y material.

ABSTRACT

The article analyzes the trajectories of religious women in Argentina's Catholic communities in the 21st century. It explores their stories before opting for spiritual life and senses their religious vocation, community dynamics, and the difficulties they face. The data we produced came from in-depth interviews with 15 holy women and fieldwork in Catholic communities between 2013 and 2019. The women's option for religious life comes from a “call from God” based on their previous Catholic socialization and the networks established with religious specialists during their childhood and youth, allowing them to consider spiritual life as a possible project and lifestyle. Religious enter the community after a discernment that confirms their vocation, and they begin pastoral and professional careers according to the charism of their chosen community. These communities see religious life as a “vocation” where all activities are consecrated to God through an “active asceticism” that positions religion as a divine instrument in the world. The conceptions of the communities as “family” make visible the fraternal bond between the religious, woven and consolidated by the collective project that they share in the space of emotional, spiritual, and material support.

Keywords:
Argentina,
Catholicism,
communities,
trajectories, female
religious vocations.

RESUMO

O artigo analisa trajetórias de religiosas inseridas em comunidades católicas da Argentina no século XXI. Indaga sobre suas histórias antes de optar pela vida religiosa, os significados de sua vocação religiosa, as dinâmicas comunitárias e as dificuldades

Palavras-chave:
Argentina,
catolicismo,
comunidades,

enfrentadas. Os dados produzidos são provenientes de entrevistas aprofundadas realizadas com 15 religiosas e do trabalho de campo em comunidades católicas entre 2013 e 2019. A opção das mulheres pela vida religiosa deriva de um “chamado de Deus” baseado em sua socialização católica prévia e nas redes estabelecidas com especialistas religiosas/os durante sua infância e juventude, o que lhes permitiu considerar a vida religiosa como um projeto e estilo de vida possível. As religiosas entram na comunidade após um discernimento que confirma sua vocação e iniciam uma carreira pastoral e profissional de acordo com o carisma da comunidade escolhida. Nas comunidades, a vida religiosa é concebida como uma “vocação”, na qual todas as atividades são consagradas a Deus por meio de uma “ascese ativa” que posiciona as religiosas como instrumentos divinos no mundo. As concepções das comunidades como “família” tornam visível o vínculo fraterno entre as religiosas, concebido e consolidado pelo projeto coletivo que compartilham em um espaço de contenção emocional, espiritual e material.

trajetórias,
vocações religiosas
femininas.

Introducción: Vida religiosa femenina, transformaciones sociales e Iglesia Católica

Este artículo se realiza a partir de una sociología sistemática y comparada —punto de vista sociológico con perspectiva histórica— que actualiza el conocimiento acerca de mujeres religiosas en la Argentina contemporánea. En particular, interesa analizar las vocaciones religiosas femeninas (en adelante VRF), destacando un contexto donde tanto los/las creyentes como las creencias se modifican y recomponen al interior de transformaciones sociales y económicas (Mallimaci, 2013; Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007; Mallimaci et al., 2009).

Se trata, en definitiva, de profundizar en la sociología de las creencias donde a partir de prácticas institucionalizadas se vinculan procesos sociales de representación, legitimación y constitución de un cuerpo de especialistas que pertenece al espacio de la producción y reproducción simbólica. En este trabajo se analizan las trayectorias de mujeres religiosas insertas en instituciones y congregaciones católicas de distintos puntos de Argentina, partiendo del interés por conocer las producciones de sentido que ellas realizan al optar por un estilo de vida religioso.

La vida religiosa en el catolicismo se ha abordado desde las ciencias sociales considerando diferentes dimensiones, instituciones y contextos sociohistóricos. La mayoría de las investigaciones sobre religiosas abordan el rol de las mujeres y las formas de religiosidad en conventos de clausura durante la Colonia desde un enfoque histórico (Algranti, 1993; Burns, 1993; Jiménez y Bridikhina, 1997; Martínez, 1995; Serrano, 2000).

Bidegain (2014a) presenta los grandes hitos históricos de la vida religiosa femenina hispanoamericana y brasileña desde la Colonia hasta el siglo XX. Para ello, retoma los trabajos pioneros de Muriel (1946; 1982) y Lavrin (1985; 1993) sobre la vida religiosa femenina, tema hasta entonces silenciado por otros estudiosos debido a la doble condición de mujeres y religiosas. La autora destaca la trascendencia de la vida religiosa femenina en relación con la Iglesia católica, la sociedad y el Estado. En particular, estudia congregaciones y órdenes religiosas de vida apostólica activa, estableciendo una diferenciación entre la vida religiosa “fuera del mundo” y aquella “inserta en el mundo.” Remon-

tándose a la vida conventual de la colonia, observa las continuidades y enraizamiento de la vida apegada a la clausura exigida a las mujeres consagradas al catolicismo hasta mediados del siglo XX. Además, señala que la vida conventual en Hispanoamérica en el siglo XVI y en Brasil en el siglo XVII era una alternativa al matrimonio y a la vida familiar, tanto para algunas mujeres blancas y criollas de la élite como para mujeres pobres e indígenas.

A partir de los estudios de Salinit (1960) y de los datos producidos en Anuarios Pontificios, Bidegain (2014a) señala que antes de 1950 el número de religiosas mujeres superaba al de los hombres. En 1912 las mujeres religiosas representaban un 10% y su número se incrementó progresivamente en 1950 en un 49,82%. Si se comparan los mismos años respecto del clero regular masculino (miembros de órdenes religiosas), en 1912 representaban un 15,65% y en 1950, un 45,41%. En cuanto al clero secular masculino (diocesano, desvinculado de órdenes religiosas), en 1912 representaba un 30,17%, mientras que en 1950 apenas rozaba un 36,55%. Lo mismo sucedía en el año 1975 cuando las religiosas eran 12.363 y el clero masculino estaba conformado por 8.957 hombres. Para Bidegain la escasa visibilización de la participación de las mujeres en la vida religiosa se debe, como en otros casos relativos a la vida de mujeres, a la mentalidad patriarcal de los investigadores, situación agravada en el caso de los estudios sobre la vida religiosa, ya que hasta mediados del siglo XX fueron competencia casi absoluta de hombres eclesiásticos. Alves (2004; 2005), Bidegain (2006; 2009; 2014a) y Catoggio (2010b; 2016) indican que, si bien algunos historiadores de la Iglesia mencionan la existencia de mujeres en la vida religiosa, no destacan su importancia histórica ni dimensionan su acción dada la perspectiva eclesial acerca del rol secundario de la mujer en la Iglesia y en el mundo.

Luego del Concilio Vaticano Segundo (CVII, 1962-1965), la vida religiosa femenina en las órdenes no se restringía a la clausura (“fuga del mundo” propuesta por el Concilio anterior) o al cumplimiento de tareas sociales para la perfección de las religiosas, sino que comenzó a concebirse “una Iglesia abierta al mundo que debía salir a encontrarlo para evangelizarlo” (Bidegain, 2014a, p. 56). En instituciones católicas, en general, y en las congregaciones religiosas femeninas, en particular, se propuso una Iglesia menos jerárquica y más comunitaria. Estas

ideas fueron horadadas en distintas reuniones y actividades realizadas entre las religiosas, los movimientos especializados de Acción Católica y otras instituciones y grupos católicos en torno al CVII, el documento *Populorum Progressio* (1967) y la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968). En línea con esta perspectiva, en muchas comunidades femeninas la figura y el rol de la “madre superiora” comenzaron a revisarse y ajustarse a un formato organizativo horizontal.

En algunos espacios, las religiosas abandonaban las congregaciones y se insertaban en villas y asentamientos para vivir “como” y “con” los pobres o realizaban pasajes hacia comunidades religiosas cuyas actividades se dirigían a sectores populares¹. De acuerdo con Touris (2009), las religiosas insertas en barrios populares eran consideradas *tercermundistas* debido al apoyo que brindaban a los reclamos de actores sociales empobrecidos ante las injusticias sociales que experimentaban, en consonancia con distintas corrientes políticas de los años 1960 y 1970 en Latinoamérica y otras regiones. Estas transformaciones al interior de la Iglesia no estuvieron exentas de tensiones y conflictos entre los/las distintos/as miembros del clero y el laicado católico.

Durante la última dictadura cívico-militar argentina (1976-1983), la doble condición de mujeres y consagradas situó a las religiosas coyunturalmente en una posición de ventajas comparativas respecto de los sacerdotes y religiosos para hacer frente a la represión estatal mediante el ajuste de diversas estrategias de visibilización-invisibilización (Cattoglio, 2010b). Sin embargo, el número de congregaciones femeninas y masculinas declinó luego de las dictaduras en América Latina “no tanto por la escasez de vocaciones, sino por la deserción causada por la persecución interna y la articulación con la represión política en muchos países latinoamericanos” (Bidegain, 2014a, p. 64).

Según los datos presentados por Bianchi (2015) a partir del análisis de Guías Eclesiásticas, en 1966 las religiosas en Argentina eran 11.773 y en 2009 eran 8.014. La merma también se produjo en la vida religiosa y eclesial masculina, pero con menor intensidad. Entre 1973 y 2009

1 Para más información, ver Cubas (2008), Ludueña (2010), Mallimaci (1996), Mignone (1986) y Steil et al. (2009).

estos disminuyeron en un 24,5%, mientras las religiosas lo hicieron en un 35%.

En consonancia con los aportes indicados, Suárez (2017; 2020) estudió la vida de religiosas insertas en barrios populares desde los años 1970 en adelante luego de Medellín, así como las opciones teológico-pastorales que les dieron sustento, las etapas que atravesó la vida inserta en Argentina y su situación actual, en base a datos de la Agencia Informativa Católica Argentina² (AICA), de las Conferencias Argentinas de Religiosas y Religiosos (CONFAR) y del intercambio con religiosas en distintos encuentros formativos. La autora afirma que la vida inserta fue una opción que respondió a una crisis de sentido en la vida religiosa, evidenciada a partir de la caída numérica de aspirantes y de numerosas salidas de las religiosas de sus comunidades (Suárez, 2020). Además, Bianchi (2015) y Suárez (2017) señalan que actualmente la baja numérica de las religiosas, los noviciados vacíos, el alto promedio de edad y las grandes dificultades para sostener sus obras son indicios de los desafíos de distintas instituciones para reclutar nuevas vocaciones, indicando tal vez el fin de ciclo de una forma de vida religiosa femenina. Asimismo, Suárez (2017) propone la búsqueda de nuevos sentidos y roles dentro de la Iglesia y de la sociedad que atraviesan la dinámica actual de gran parte de la vida consagrada femenina.

Respecto de los desafíos que las religiosas deben enfrentar en el siglo XXI, los aportes de Wittberg (1997; 2000) sobre comunidades religiosas femeninas son centrales en tanto permiten comprender de qué manera, a partir de la reducción de la presencia de religiosas en hospitales, escuelas y orfanatos, las comunidades redefinen su identidad y función espiritual-social acerca de los/las laicos/as que se insertan de manera más intensa en dichas instituciones. En línea con esos trabajos, Patiño López (2017) estudia la vida de religiosas católicas mexicanas y las tareas que realizan en centros escolares, hospitales, asilos de ancianos, casas de asistencia y parroquias en diversos espacios públicos, profundizando cómo se presenta la vocación en la vida consagrada femenina.

2 A partir de la información recabada en AICA, actualmente existen registradas en el país 7.559 religiosas. Para más información véase <http://www.aica.org> (consultado el 18/08/2020).

Considerando los antecedentes presentados y las transformaciones sociales y eclesiales en torno a la vida religiosa femenina, este artículo se propone analizar, comprender y visibilizar los sentidos que motivan a ciertas mujeres del siglo XXI a optar por la vida religiosa al interior de comunidades católicas. Para aproximarnos a ese objetivo partimos de las siguientes interrogantes: ¿Por qué motivos las mujeres eligen la vida religiosa? ¿Qué encuentran en las comunidades católicas que no les ofrecen las sociedades contemporáneas? ¿Cómo eran las historias de las mujeres antes de optar por la vida religiosa? ¿De qué manera se produjeron sus búsquedas espirituales y religiosas? ¿Qué sentidos otorgan a la vida religiosa femenina? ¿Qué dinámicas desempeñan en las comunidades? y ¿qué dificultades enfrentan en la actualidad?

Metodología y perspectiva teórica: socialización, vocaciones y comunidades religiosas

Este trabajo parte de una investigación cualitativa basada en observación participante y entrevistas en profundidad para abordar las trayectorias de mujeres religiosas insertas en comunidades católicas argentinas contemporáneas.

La técnica de observación permite profundizar, analizar e interpretar de manera intencional y sistemática prácticas y procesos sociales en los escenarios “naturales” en los que ocurren (Ruiz Olabuenaga, 1996; Valles, 1997). Para obtener información mediante esta técnica se requiere de la percepción y la experiencia directa de los hechos a fin de obtener datos confiables y abordar los sentidos subyacentes a las actividades. Por lo tanto, “al observar se genera una descripción densa de lo acontecido y, al participar, se comprende el sentido que los actores le otorgan a sus prácticas” (Guber, 2001, p. 55).

Por su parte, la entrevista en profundidad privilegia las voces de las entrevistadas (Holstein y Gubrium, 1998), buscando captar el significado que las hablantes conceden a su propia acción y analizar las particularidades de la construcción textual subjetiva de la experiencia en particular y de diversos aspectos de su realidad social (Bourdieu, 1993).

Las técnicas utilizadas permitieron construir datos a partir de los modos en que el mundo es comprendido, experimentado y producido

por las religiosas, considerando los contextos en los que se insertaron, sus perspectivas, sentidos, significados, experiencias y conocimientos, obtenidos a partir de sus relatos.

Luego de definir la población, se construyó una guía de pautas que incluye las dimensiones: socialización religiosa de las mujeres durante su infancia y juventud; vínculo de sus familias con el catolicismo; formas y motivos por los que ingresaron a la vida religiosa; actividades realizadas dentro de las comunidades; y conocimientos y sentidos referentes a sus prácticas religiosas.

El trabajo de campo constó de observación participante en retiros, misas, grupos de oración y formación y espacios de sociabilidad de distintas congregaciones religiosas femeninas y 15 entrevistas en profundidad realizadas a mujeres religiosas y laicas consagradas, de entre 36 y 60 años de edad, que se insertaron en comunidades católicas de distintas provincias argentinas (San Luis, Córdoba, Tierra del Fuego y Chubut) y del Área Metropolitana de Buenos Aires entre fines de 1970 y principios del año 2000.

Las entrevistas se realizaron en dos momentos: el primero, entre los años 2013-2015 y el segundo, entre los años 2016-2019³. En las trayectorias se registraron experiencias migratorias⁴, aspecto asociado al “voto de obediencia” mediante el cual las mujeres deben residir en las provincias y/o países donde las comunidades lo consideren necesario a lo largo de sus vidas, en línea con su “carisma” y “servicio pastoral”.

Para el análisis de las VRF partimos de los conceptos de socialización religiosa, comunidad y vocación.

3 Por cuestiones de anonimato se modificaron los nombres de las entrevistadas. Entre 2013-2015 la primera autora realizó entrevistas en profundidad a religiosas y observación participante en retiros, grupos de oración, misas y espacios de sociabilidad en tres congregaciones e instituciones católicas del Área Metropolitana de Buenos Aires: Hermanas Franciscanas de la Inmaculada Concepción de María de Bonlanden, Servidoras del Evangelio de la Misericordia de Dios y Hermanas de María de Schönstatt. Entre los años 2016-2019 se realizaron entrevistas en profundidad y trabajo de campo en las siguientes comunidades religiosas: Hijas de Santa María del Sagrado Corazón de Jesús, Hermanas de la Caridad, Misioneras de San Juan Bautista y Hermanas de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción (llamadas Hermanas Azules).

4 En algunos casos, las religiosas provienen de España, México y Perú y otras migraron de una provincia argentina a otra (de Salta a Ushuaia o de Buenos Aires a Córdoba).

Retomando a Blasco (2006), Picó et al. (2003) y Rocher (1979) denominamos socialización religiosa al proceso que transcurre a lo largo de la vida (especialmente durante la infancia y juventud) mediante el cual los sujetos aprenden e interiorizan elementos sociales y religiosos de su medio ambiente y los incorporan a la estructura de su personalidad. En este proceso influyen experiencias significativas para los sujetos en distintas instituciones, espacios y rituales (familiares, religiosos y educativos) donde se conforman redes sociales y vínculos afectivos con actores sociales involucrados con el mundo religioso (especialistas religiosos/as y laicos/as).

Diversas investigaciones han destacado el rol de las familias en la difusión de las creencias, valores y prácticas religiosos (Fernández, 2018; Giménez Béliveau, 2016; Giménez Béliveau y Mosqueira, 2011; Mallimaci, 2013; Mosqueira, 2016; Puglisi, 2015) puesto que, desde la experiencia familiar cotidiana se reproducen modos de pertenecer a las tradiciones religiosas transmitidas durante la infancia y juventud (De Singly, 2004; Dias Duarte, 2006; Fernández, 2020; Zaros, 2016; Zaros et al., 2020).

De acuerdo con Bengtson (2009, p. 5 citado en Zaros, 2016) “la forma de transmitir las creencias y prácticas religiosas depende de cada hogar según el sexo, la nacionalidad, la relación de la pareja y la posición socioeconómica”. Sobre este punto Blasco (2006) observa que en las sociedades contemporáneas cada vez más plurales coexisten distintos grupos familiares en los que la transmisión de lo religioso a niños/as y jóvenes se efectúa profundamente, se ignora o se realiza con escasos resultados.

Las religiosas constituyen un sector social minoritario en Argentina en el que tanto durante la socialización religiosa primaria (en las familias) como secundaria (espacios eclesiales, colegios católicos y universidades) distintos actores involucrados (familias, especialistas religiosos/as, seres queridos, amigos/as) han transmitido de manera intensa y profunda valores, sentidos y prácticas religiosas a las mujeres. A partir del análisis de la socialización religiosa de las entrevistadas se puede observar de qué modo influye la inserción católica familiar desde pequeñas en su opción por el estilo de vida consagrado a Dios; si en los relatos emergen mentores —religiosos, familiares, amigos— que influenciaron a las mujeres para que optasen por la vida religiosa; cuál fue el momento clave cuando decidieron ser religiosas; así como

determinar si las edades y el contexto social habilitaron la decisión de convertirse en religiosas.

Se toma el concepto vocación de Weber, comprendido como la valoración de una virtud profesional o forma única de vida agradable a Dios (Weber, 1991). El autor introduce el concepto *carisma* para profundizar y definir la vocación. En este sentido, el carisma es la tarea íntima, su expresión más alta de la forma de vida agradable a Dios.

Si bien Weber aborda la dimensión política para ahondar en el concepto de vocación y resalta dos categorías “se vive para” o “se vive de” la política, a los objetivos del presente trabajo resulta interesante (re) pensar el concepto de vocación, ya no desde la política y el tipo ideal del líder carismático sino desde la religión, haciendo una lectura de la entrega que realizan las mujeres de sus propias vidas como respuesta al llamado de Dios. Al respecto, ellas “viven para” Dios y hacen “de ello su vida” en un sentido íntimo, alimentan su equilibrio y su tranquilidad con la conciencia de haberle dado un sentido a su vida y poniéndola al servicio de Dios (Weber, 1991).

El concepto de vocación también permite indagar en los trabajos asalariados que algunas religiosas realizan en sus vidas cotidianas, que constituyen formas de “vivir de” la comunidad religiosa, en tanto dichas actividades se convierten en fuentes duraderas de ingresos (Weber, 1991) y sustento material de la comunidad.

De acuerdo con Weber (1994), una *comunidad* constituye una relación social en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo, afectivo o tradicional de los partícipes de constituir un todo. En este sentido,

la comunidad adquiere sentido para aquellos que la nombran y la habitan remitiendo al orden de la fraternidad, la unidad, la solidaridad, la comunión y la cohesión, de aquello que comparte un conjunto de personas y las distingue de las otras, de lo que las identifica por lo que son, de lo que refiere a sus orígenes y legados culturales, de sus inclinaciones, gustos y Retomando a Blasco (2006), Picó et al. (2003) y Rocher (1979)

A los fines operativos de este trabajo, definimos comunidad como la vida en común entre mujeres religiosas al interior de congregaciones e instituciones católicas. Las religiosas comparten un mismo carisma se-

gún el tipo de congregación que eligen caracterizado por ciertas prácticas (misiones en barrios, inserción en villas, formación en colegios católicos, visita a enfermos, formación a laicos/as, etc.) que recrean el lazo social.

A su vez, la idea de comunidad en el catolicismo remite a una memoria histórica sobre las primeras comunidades de los y las apóstoles de Jesucristo, quienes abandonaban sus antiguas vidas, disponían sus bienes en común y evangelizaban a las personas mediante palabras, testimonios y acciones, del mismo modo que lo hacen las religiosas en la actualidad. A su vez, las comunidades religiosas femeninas son concebidas como “espacios regulados y familiares, cargados de certezas que contienen” (Giménez Béliveau, 2007, pp. 38-39).

Para el caso de las comunidades católicas femeninas, no concebimos que exista una separación tajante con la sociedad, como proponía Tönnies (1947), sino una articulación fluida entre comunidad católica y sociedad a la que las mujeres evangelizan, acompañan y comprenden mediante su inserción en distintos territorios.

A modo de hipótesis planteamos que la socialización religiosa de las mujeres en sus familias, colegios y/o instituciones católicas y los vínculos que ellas establecieron con especialistas religiosos/as y actores/actrices involucrados/as con esos espacios constituyen elementos centrales que explican su inserción en las comunidades católicas y su opción por la vida religiosa como una “forma única de vida agradable a Dios” en sentido weberiano.

Resultados: La religiosa que habito

La iniciación de las entrevistadas en la vida religiosa se produjo entre las décadas de 1970 y 2000. A lo largo de esos años hay matices y motivaciones diversas para habitar la vida religiosa si consideramos los contextos de dictadura militar (1976-1983) y el restablecimiento de la democracia en Argentina (1983 en adelante).

En los años 1970 se produce una profunda crisis en la Iglesia católica luego del Concilio Vaticano II y de diversas reuniones episcopales y encíclicas que destacaron el apostolado social y la opción preferencial por los pobres. En este contexto, la participación en distintos movimientos católicos y la vida religiosa consagrada a Dios basada en “la dignidad del ser humano a imagen de Dios, la conciencia histórica

a partir de una religiosidad vivida en comunidad donde se encuentra la experiencia de Dios y la inserción en la historia” (Bidegain, 2014b, p. 175) significó una opción atractiva para mujeres y hombres jóvenes que se situaban como sujetos políticos y protagonistas de la historia. Estas expresiones generaron, a su vez, fuertes tensiones durante la última dictadura cívico-militar ante un contexto latinoamericano de politización y conflictividad social y que en Argentina las juntas militares acallaron mediante detenciones, torturas, represiones y desapariciones de distintos actores sociales, entre los que se encontraban los/las especialistas religiosos/as del clero y del laicado católico de fuerte compromiso social (Cattogio, 2010a; 2016).

Con el retorno de la democracia, la inserción de las religiosas en barrios de sectores populares, la evangelización y la denuncia del progreso material causante de injusticias sociales, contrarias a la vida espiritual y religiosa, guió los compromisos de especialistas religiosos y religiosas ante un contexto de ampliación y visibilidad de los espacios de expresión y participación en Argentina y América Latina.

Entre las mujeres entrevistadas, encontramos dos grandes grupos socioeconómicos. Por un lado, un grupo mayoritario de mujeres provenientes de sectores bajos o medios que se interesaron por la vida religiosa durante su infancia o juventud como una forma de vida posible y distinta de sus familias. Esta opción, a su vez, habilitó una estabilidad socioeconómica al insertarse y formarse en las comunidades religiosas.

Por otro lado, para otro grupo minoritario de mujeres la vocación religiosa emerge durante su juventud, al observar esta posibilidad en colegios secundarios o universidades donde conocieron a religiosas en grupos juveniles parroquiales, la Pastoral Social o la Pastoral Universitaria. Este grupo está conformado por mujeres provenientes de sectores medios que tenían una posición socioeconómica estable, profesiones, trabajos, noviazgos y familias, pero consideraban que sus vidas cotidianas y sus posesiones materiales no les brindaban “felicidad” o no les “resultaban suficientes”. En estos casos, la vida religiosa aparece como otro estilo de vida posible: comunitario, despojado de bienes y preocupaciones materiales y centrado en la ayuda al prójimo.

Quienes viven en las congregaciones e instituciones se nominan “religiosas” como una forma de diferenciarse de las “monjas” de clausura, destacando un estilo de vida inserto en el mundo.

Tanto las laicas consagradas como las religiosas trabajan como docentes de Ciencias Sagradas en institutos o colegios católicos. Además, las laicas se desempeñan en puestos estatales (vinculados a Secretarías de Desarrollo Social o Salud) mediante sus profesiones como trabajadoras sociales o psicólogas, y las religiosas también cumplen funciones administrativas y legales en colegios católicos.

La vida de las laicas consagradas es más flexible respecto de la vida de las religiosas en términos de inserción laboral, amistades, formación y salidas. Un aspecto que facilita dicha flexibilidad es el tipo de vestimenta que usan. Mientras las religiosas visten hábito (túnica, velo, cinturón y escapulario, vestimenta que varía según las comunidades) o, en algunos casos, ropas holgadas y austeras que borran las curvas femeninas de sus cuerpos ante la mirada de hombres y mujeres, estableciendo una separación entre la vida laica y religiosa. Por el contrario, las laicas consagradas visten como personas no religiosas, evitando dicha separación entre ambos estilos de vida. Sin embargo, al igual que otras religiosas evitan mostrar sus cuerpos y mantienen su pelo corto como una forma de despojarse de la belleza mundana (Hernández, 2006). Además, si bien las laicas consagradas integran una congregación, en muchos casos viven solas o con otras mujeres en casas o departamentos. Esto permite que las laicas consagradas se inserten en el espacio público mediante sus trabajos o experimenten un estilo de vida distinto al de las religiosas que, por lo general, trabajan en colegios o institutos católicos y viven permanentemente junto a una comunidad de hermanas.

Luego de caracterizar a nuestras entrevistadas, ahondaremos en distintas dimensiones que configuran las VRF como la socialización católica familiar, los motivos de interés por la vida religiosa, los ingresos, la formación y los sentidos asociados a las actividades y comunidades religiosas, su vínculo con Jesucristo, su formación y dificultades para mantener un estilo de vida religioso.

Socialización católica y opción por la vida religiosa

Las entrevistadas reconocieron que el llamado de Dios a la vida religiosa se produjo durante la infancia o los primeros años de juventud. En esos momentos fue muy importante el rol que cumplieron sus

madres⁵ y padres en su socialización católica mediante sacramentos y la inserción en grupos de comunión y confirmación, comunidades y misas.

Para sus numerosas familias (de entre 4 y 12 hermanos), las comunidades religiosas eran espacios de contención espiritual, amistad y sustento económico⁶. En relación con los trabajos de sus progenitores, sus padres trabajaban fuera del hogar y sus madres eran amas de casa. Es en este contexto que, para las entrevistadas, la vida religiosa aparecía durante su juventud como una opción rentable y distinta de la de sus madres, que dependían económicamente de sus esposos.

Durante la juventud fue muy importante la formación católica que las mujeres recibieron en colegios, movimientos o instituciones católicas⁷ y/o los modelos de familiares próximos, fundamentalmente de hermanos/as y amigos/as que optaron por la vida religiosa. Aún si familiares y amigos/as no se dedicaron a la vida religiosa, las mujeres reconocieron que las impulsaron a optar por ese estilo de vida.

Las religiosas provienen de familias católicas practicantes o que asistían periódicamente a celebraciones en momentos importantes del calendario litúrgico (misas, peregrinaciones, oraciones, entre otras). En cualquiera de los dos casos, las familias de las mujeres se vinculaban con sacerdotes o religiosas insertos/as en sus barrios:

Yo conocí a las hermanas a los tres años⁸ cuando ellas llegaron al país [a Perú] a fundar [la congregación] —cuatro españolas—yo a mi edad de tres años pensé: ‘Ellas han nacido monjitas’. O sea, nunca había visto monjas y mi madre empezó a trabajar con ellas, poco a poco fui entendiendo que ellas eran chicas normales (Asunción).

La familiaridad y cercanía con sacerdotes y religiosas que habilitaban distintos espacios de sociabilidad, permitía que desde niñas las

5 Sobre el rol de las madres en la socialización religiosa, ver: Giménez Béliveau y Fernández (2020) y Zaros, et al. (2020), entre otros.

6 Estos procesos también han sido estudiados por Giménez Béliveau (2007) en comunidades religiosas de laicos donde las regulaciones establecidas por el grupo garantizaban la contención espiritual, simbólica y material de los fieles.

7 Sobre juventudes y comunidades católicas, ver Fernández (2012; 2017; 2020), Fora (2002), y Mariz (2005).

8 Las itálicas son introducidas para enfatizar fragmentos de las entrevistas que analizamos posteriormente.

mujeres reconocieran esas trayectorias religiosas como estilos de vida posibles. A partir de su contacto con el mundo católico, la opción por la vida religiosa emergía para ellas en un “momento” importante durante su infancia y juventud en el que experimentaron un “deseo”, “sentir interior” y “gusto” por integrar una comunidad católica.

A los 8 años tuve un momento, después que hice mi primera comunión tuve ese deseo, como yo vivía en un pueblo muy pequeño, yo veía que en el pueblo había una sola religiosa que a veces llegaba y no sé si daba canto o jugábamos con ella y yo le decía a mis papás: ‘quiero ser como ella.’ (Fátima).

Papá era muy amigo de los curas, jugaba al fútbol con ellos, se juntaba a comer asado, iba a la misa de hombres, nuestro cura era Osvaldo Catena⁹, también teníamos otro, Raúl, a quien siempre le decimos ‘el tío’. Entonces era fácil ser parte de la Iglesia, digamos, con gente tan valiosa. (Brígida).

En las trayectorias de las mujeres se reconocen linajes religiosos entre quienes las prácticas católicas eran frecuentes y cotidianas. Incluso, durante su infancia dichas prácticas aparecían como actividades lúdicas que las vinculaban con niños/as y familias de los barrios donde vivían.

Yo vengo de una familia muy religiosa, de esas familias antiguas que oran, que buscan mucho a Dios, entonces en casa siempre se rezó mucho, mi abuelita me enseñó a rezar el rosario todos los días, a hacer la oración de la mañana, la oración de la noche, todo y nos fuimos criando en ese ambiente. [...] yo tenía ese deseo, sentí en mi interior, en mi corazón y mi alma, quería consagrarme a Dios, nadie me dijo ‘hacete religiosa’, yo quise. (Carmela).

Yo vengo de una familia de padres convertidos en católicos practicantes, mi mamá fue catequista, se jubiló de maestra, papá es abogado [en actividad], soy la mayor de cuatro hermanos: dos son del Opus Dei [aclara que luego de estar 22 años dentro del Opus Dei, una de sus hermanas dejó la orden], una de mis hermanas vive la fe más diferente, más aggiornada, a veces practica, a veces no. (Clara).

9 Osvaldo Catena (1920-1986) fue miembro del Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo y alentó la renovación litúrgica de la Iglesia Católica en línea con el CVII.

Todos casados y muy católicos [sus hermanos]. Gracias a ellos yo soy lo que soy porque *ellos me ayudaron mucho a encontrar mi vocación* y siempre me han ayudado mis hermanos y la familia que todavía tengo allá [en México]. (Fátima).

A mí me gustaban mucho las procesiones, incluso con los chicos del barrio hacíamos procesiones de chiquitos y ahí fue como me gustó. Y a los grandes les causaba gracia que éramos chiquitos haciendo la procesión y nos invitaban a su casa a rezar y nosotros entrábamos con la Virgen de Guadalupe todos chiquitos y a veces nos daban una golosina y después seguíamos caminando y rezando e invitábamos a los grandes. (María).

Blasco (2006) establece una diferenciación entre distintos tipos de familias que tienen una valoración alta, media o baja de la religión y de lo religioso en sus vidas cotidianas, lo cual se traduce en una transmisión religiosa de tipo “fuerte”, “neutra” o “débil” respectivamente. En el primer tipo de familia las madres y/o padres transmiten a sus hijos e hijas un fuerte aprecio por la fe, los valores religiosos y la participación sacramental. Este tipo de familias constituye un segmento minoritario en las sociedades contemporáneas pero muy significativo en tanto constituye un “semillero de vocaciones a la vida sacerdotal o religiosa o de participación activa en organizaciones y movimientos seculares religiosos” (Blasco, 2006, p. 504).

Durante sus primeros años de juventud, las entrevistadas se comprometieron activamente con misiones, evangelización en barrios populares y formación a niños y jóvenes en grupos de colegios católicos a los que asistían y en parroquias vinculadas a sus colegios. Estas actividades constituyeron experiencias centrales en términos de participación, militancias e inserción en espacios de sociabilidad católicos junto a otros y otras jóvenes. A partir de esas experiencias las mujeres reconocieron que querían consagrar sus vidas a Dios y a los demás.

Yo, en ese momento [ante la muerte de Romero y Angelleli cuando estaba en el secundario], *sentía que era una forma de dar la vida por los otros, de la radicalidad en el seguimiento evangélico*. La primera intención mía es como monja y me voy a vivir con los mapuches, yo iba desde muy chica, yo no vacacioné nunca con mi familia en verano, porque en verano me iba con la parroquia una semana

al sur, mi familia se iba toda a Sierra de la Ventana. Entonces lo que pasa es que *desde muy chiquita tengo una vida de mucha militancia desde la parroquia*. (Brígida).

Para Brígida la vida religiosa adquiere un sentido evangélico profundo ante las transformaciones producidas en la Iglesia Católica luego del CVII, Medellín y Populorum Progressio, cuando la inserción territorial de religiosos, religiosas y sacerdotes en sectores populares y su compromiso con los pobres adquirió un lugar destacado.

Descubrí que no es que uno sigue a la fundadora que entró, sino que uno se asocia porque reconoce que aporta en esta construcción, [...] es lo que vos traés, cómo uno se va asociando porque tiene algo en común previo, ¿por qué te llaman [la atención las Hermanas Azules], si podrías haber elegido entre todo este abanico [otras congregaciones y comunidades religiosas]?, elegiste este grupo de pertenencia y porque hay algo ahí en común. Por ejemplo, *en nosotras es muy marcada la cercanía con los más pobres, entonces esa cosa y también una cierta sencillez de vida y no tanta religiosidad, tanta formalidad*. (Brígida).

Esa perspectiva eclesial le permitió a Brígida establecer una diferenciación entre dos tipos de vida religiosa que ella considera opuestas: una “formal”, sujeta a dogmas y reglas católicos y otra “informal” caracterizada por un estilo de vida sencillo y cercano a las experiencias de los más pobres.

Para ingresar a la vida religiosa en algunas congregaciones las mujeres deben ser mayores de edad, finalizar sus estudios o carreras profesionales y vivir en el mundo (trabajar, estudiar, conocer parejas) durante un tiempo, a diferencia de otras congregaciones donde las postulantes ingresan a la vida religiosa durante sus primeros años de juventud. Esto funciona como una estrategia que adoptan las comunidades religiosas ante un contexto de crisis de las vocaciones religiosas que funciona en beneficio de las postulantes, en caso de que, pasado un tiempo de ingresar a la comunidad, decidan abandonarla.

Desde que las mujeres demuestran su interés por la vida religiosa, la comunidad realiza un “seguimiento” o “discernimiento espiritual” con la postulante para que ella descubra su vocación a la vida consagrada.

En las congregaciones, la vida religiosa propone una formación ajustada a las actividades y praxis del nuevo estilo de vida. De acuerdo con el carisma de las comunidades: mientras algunas mujeres con formación terciaria o universitaria abandonan sus profesiones, estudian teología y se ocupan exclusivamente de las actividades pastorales, otras comienzan a estudiar carreras terciarias o universitarias en paralelo a su formación teológica. Este último grupo está comprendido, en general, por quienes se reconocen como “laicas consagradas”: mujeres que realizan votos de castidad, pobreza y obediencia pero que trabajan y viven por fuera de las congregaciones o instituciones religiosas.

Es en este sentido que se piensan las VRF en términos de posibles ejes problemáticos, donde se invita a descentrar la mirada de pensar lo religioso como un lugar de dominación (García Somoza e Irrazábal, 2014) y acercarse a un amplio espectro de posibilidades donde las religiosas puedan ir construyendo y reconstruyendo sus posiciones y los significados de sus creencias y formas de habitar los espacios religiosos.

Si bien la gran mayoría de las entrevistadas sintió el llamado de Dios a la vida religiosa durante su infancia, debieron finalizar sus estudios secundarios para ingresar a la comunidad religiosa y atravesaron un proceso de discernimiento que incluía oraciones periódicas y el acompañamiento de una referente de la congregación de interés.

yo siempre fui rebelde, digamos que a *los ocho años le dije a mi mamá 'me quiero ir a vivir a la comunidad consagrada'*. Mi mamá me dijo 'sos muy chiquita, estás loca'. Entonces, a lo largo de mi vida traté de revertir todo eso que le había dicho a mi mamá porque después cuando fui más grande me presionaba con lo religioso, entonces, no, no, no, hasta que *por la oración cuando a uno le enseñaban cuando era chiquito, rezar por su proyecto de vida y oraba por el proyecto de vida* [...]. Así estábamos educadas en el colegio y *empecé a rezar para que sea lo que Dios quiera y eso me dio paz* y me hizo click un día en quinto año. Estábamos en la Acción Mariana, la Acción Católica de la escuela y *Mari era la que, bueno la empecé a ver y vi cómo era ella y ahí me hizo click y dije 'voy a entrar en la comunidad', tuve un referente*. [...] si no hay referente no [se puede discernir la vida religiosa], [...] si no imagínese que lo espiritual va encima de lo humano sino queda en el aire [el discernimiento], y ahí fue un

click y cuando salí de quinto año ella [Mari] era compañera mía, ella también fue a despedirse porque ella entraba [a la comunidad] y ahí yo entré. (Clara).

El concepto “proyecto de vida”¹⁰ es una categoría nativa que para los/las católicos/as refiere a un posible estilo de vida dentro de los que se encuentran la conformación de noviazgos castos, el casamiento por Iglesia y la procreación de hijos/as en una familia católica, la vida religiosa en el caso de hombres y mujeres y el sacerdocio en el caso de los hombres, entre otros. Por lo general, los proyectos de vida se presentan como posibles trayectorias para los/las creyentes que participan de una comunidad católica, luego de reconocer y confirmar entre los/las miembros de la comunidad el llamado de Dios.

El proyecto elegido incluye ciertas prácticas que recorre el/la creyente cuando decide “consagrarse” a Dios a partir del estilo de vida escogido. Por lo general, esta consagración se realiza mediante un sacramento, ceremonia o ritual (casamiento, ordenación religiosa/ “votos perpetuos”) del que participa toda la comunidad católica y que marca el pasaje desde un estilo de vida hacia otro, un antes y un después, y que puede experimentarse como una ruptura o continuidad en la propia trayectoria de la persona.

En el caso de las religiosas, su inserción en una congregación es concebida como una nueva familia unida por un mismo llamado divino a evangelizar y a vivir en comunidad (Fernández, 2012; 2017; 2020; Giménez Béliveau y Mosqueira, 2011; Giménez Béliveau, 2016).

Para las mujeres, la vida religiosa constituye un estado de vida agradable a Dios, en términos weberianos. Es decir, un llamado divino que ocurre en algún momento de sus vidas en el marco de su socialización católica —primaria o secundaria— durante la infancia o juventud; la intervención de familiares, amigos/as, compañeras, religiosas y sacerdotes; su participación en espacios católicos de formación y evangelización; y la práctica de rituales, festividades, sacramentos y celebraciones católicas a las que ellas asistieron y en las que se conectaron con un grupo de religiosas.

10 Las autoras vienen trabajando hace algunos años sobre las categorías “proyecto de vida” y “estilo de vida” (Fernández, 2017; 2020; Katz, 2018).

La vida religiosa como forma alternativa de *ser mujer* en el siglo XXI

El ingreso definitivo de las mujeres a una congregación religiosa consta de un recorrido amplio que puede considerarse como una carrera de entre cuatro y cinco años de extensión en la que ellas se forman con contenidos pastorales y con el carisma de la congregación elegida e inician una vida comunitaria.

Cuando son novicias o aspirantes de las comunidades, comienzan lo que denominan un “noviazgo con Jesús” y se preparan para realizar sus votos perpetuos, “alianza” o “matrimonio con Jesús” quien es concebido como una persona.

Yo ingresé al convento cuando tenía dieciocho años y a los dieciocho años ya tenía novio, eso era lo normal, no que te llame Dios...*Dios no llama a las chicas porque son santas y siempre están rezando, Dios llama a cualquiera. La vocación religiosa no es de santos, sino que Dios nos llama para que seamos santos.* Yo me acuerdo de que estaba con mi novio y pensé que la llamada de Dios era mucho más grande, como era muy chiquilla pensé que era un pasatiempo de adolescente [su noviazgo], pero una se da cuenta que todo eso no le llena y encuentra que Dios sí llena todos los rincones del corazón. (Eulalia).

Yo entré [como religiosa] porque *era un modo alternativo de ser mujer*, que no era casarte con el hijo de un chacarero y salir al pueblo a pasear al perro[...] cuando me preguntabas si había dejado un novio [...], uno a su edad de adolescente piensa en el placer, que lo pasa bien, que el otro es bonito, pero *luego experimenta a Dios y es tan puro, es tan limpio y eso es tantísimo más grande y más bello*[...]. *Esa pureza y esa alegría tan profunda que es de Dios y uno la siente en el apostolado.* [...] nos hace mucho más bien la gente ahí, al escucharle, al consolarle, están sufriendo tanto y están felices porque le están ofreciendo a Dios su sufrimiento. (Brígida).

Los votos perpetuos son un casamiento [con Jesús] para siempre [...]. Lo más hermoso y maravilloso es que cuando las personas normales se casan dicen: ‘Hasta que la muerte nos separe’ y en este caso es distinto porque *en la muerte nos vamos a unir muchísimo más con el Señor de nuestra vida. Lo nuestro es ‘Hasta que la muerte nos una más.’* (Clara).

La vida religiosa aparece durante la juventud como una forma alternativa de “ser mujer en el siglo XXI”, en vez de casarse y tener hijos. Se presenta como el inicio de un “camino de santidad” que “llena” o completa emocional, afectiva y personalmente a las mujeres.

El enamoramiento, noviazgo y casamiento con Jesús es concebido por las religiosas desde un plano “espiritual” que se ubica “por encima de lo humano” y que lo “trasciende”. A diferencia de los noviazgos con personas de carne y hueso, para algunas religiosas el noviazgo con Jesús constituye un vínculo de mayor pureza debido al voto de castidad que realizan y cuyos proyectos otorgarían mayor paz y plenitud interior. Además, la muerte física no presenta una limitación de ese vínculo, sino la posibilidad de que las religiosas aún puedan encontrarse con Jesús cara a cara en el paraíso, según la concepción católica de vida eterna¹¹. Este horizonte de sentido facilita la continuidad de muchas religiosas en las comunidades que funcionan como espacios de contención, formación y hermandad.

Las entrevistadas atienden al llamado de Dios mediante un proyecto de vida que responde al “carisma” de las comunidades en las que se insertan:

Dentro de la Iglesia hay muchas congregaciones religiosas, cada una con su carisma, su manera de trabajar. Claro que la mayoría de todos los carismas van unidos. Porque nuestro ideal es que todas las personas conozcamos a Dios en el fondo de nuestro corazón y de esa manera, ir ganando las almas para Dios. Dios nos ha escogido porque la vocación que tenemos no es porque nosotras decidimos ‘ah, yo quiero ser religiosa’, sino que es una vocación que uno siente en el corazón de parte de Dios, que él nos llama, nos llama a su servicio y es por eso que nosotras estamos hasta aquí, desde nuestra tierra [su país de origen] hasta aquí [Argentina] y donde quiera que estemos, ese es el ideal que tenemos. (Fátima).

Somos la voz de Dios, los ojos de Dios, los oídos de Dios, la boca de Dios porque tenemos que escuchar también al hermano, pero en sí, la semilla va a crecer donde encuentre un lugar fértil [un terreno

11 Para más información, ver *Catecismo de la Iglesia Católica. La profesión de fe cristiana* en: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a12_sp.html

preparado] sin piedras, sin espinas, sin yuyos y eso quiere decir, la preparación que cualquier persona humana tiene que tener en su corazón (María).

Mediante las actividades que desempeñan (misiones, formación religiosa, coordinación de grupos de comunión o confirmación para laicos/as, entre otras), las religiosas se consideran “instrumentos” o “mediadoras” para que las personas conozcan a Dios basadas en una moralidad católica que destaca el servicio al prójimo y en la concepción escatológica de Iglesia católica como comunidad y cuerpo de Cristo. En este sentido, cada religiosa, asociada a un carisma dentro de la Iglesia, cumpliría con una función para su ordenamiento y reproducción como institución y comunidad.

Como reflexionan García Somoza e Irrazabal (2014) es importante descentrar la mirada de posiciones unívocas que piensan lo religioso como un espacio de exclusiva subordinación de las mujeres y de reproducción de la desigualdad de géneros —sin por ello obviar las jerarquías establecidas en la Iglesia católica entre hombres y mujeres—en tanto dichas posiciones solo informan acerca de cómo las normas religiosas actúan sobre las mujeres. Por el contrario, resulta significativo observar la diversidad de espacios religiosos y contextos donde se insertan las mujeres para comprender cómo los habitan y agencian, sus posiciones, vivencias y tránsitos durante sus vidas religiosas.

La vida religiosa como vocación: sentidos, saberes y prácticas comunitarios

Las congregaciones son denominadas por las religiosas como “comunidad” y “familia”. Los sentidos asociados a la inserción de las religiosas a un nuevo grupo familiar responden a los roles que ellas desempeñan junto con otras, sus proyectos y el tiempo compartido en comunidad desde jóvenes hasta la mayoría de edad, dando cuenta de vínculos afectivos y de contención espiritual, emocional y socioeconómica.

En las comunidades, las religiosas comen, se visten, celebran, comparten experiencias, se forman y recrean. La comunidad existe cuando dos o más religiosas se reúnen en nombre de Jesucristo, toman las decisiones en conjunto, comparten un proyecto colectivo y disponen sus bienes en común:

es muy lindo cómo siendo de tantos lugares nos compenetramos tan bien *como si todas hubiéramos nacido de la misma familia [...] la congregación me provee, somos una familia, nos ayudamos.* (Eulalia).

se discute todo en comunidad, si conviene tomar esas horas [de clases], si no conviene, todo y después, el aporte económico de cada una sostiene la comunidad. Nosotras ponemos todo en común, el que necesita saca y se ve si se necesita, es como en una familia. (Clara).

el dinero era común [en la comunidad], por lo tanto, no es que yo quería tener dinero, sí me parecía que había que contribuir, pero sobre todo yo sentía que había que trabajar como cualquier persona que trabaja, que se sostiene en la vida, nunca tuve la intención de que la congregación me mantuviera, me sostuviera, al contrario, yo he tenido siempre esto de 'yo soy parte' y con mi parte contribuyo también. (Brígida).

En las comunidades, las entrevistadas rezan (laudes, vísperas, el rosario y hacen oraciones al "Santísimo Sacramento") para entregar a Dios las actividades que realizan a lo largo del día (al levantarse, al comer, por la tarde y antes de dormir). Todas las actividades y pensamientos están consagrados a Dios mediante una ascesis activa y constante por medio de la oración y las acciones propias de un camino de vida en santidad¹². Esta disciplina no es considerada por las religiosas como una rutina ni como una imposición, sino como un vínculo y diálogo que establecen con Jesús provisto de reflexividad:

En la noche ya es como despedirnos de Jesús, al final hacemos un canto de despedida a Jesús para retirarnos, entregarle nuestro sueño a Dios y hasta el día siguiente. No es rutina, ¿eh?, parece que fuera todos los días igual y no, es distinto. (Eulalia).

La mayoría de las oraciones se comparten en comunidad, aunque también se realizan oraciones individuales. Luego de la oración matutina, las religiosas se distribuyen tareas domésticas (planchar, lavar ropa, cocinar, entre otras), administrativas, de gestión y pastorales (formar a postulantes y novicias, brindar formación religiosa en colegios católicos, misionar por el barrio, visitar enfermos y asistir a peregrinos). En las

12 Sobre este tipo de prácticas vinculadas a las primeras comunidades católicas, ver Ludueña (2000).

actividades pastorales, las religiosas salen “de dos en dos” del mismo modo que lo hacían los apóstoles en los pasajes bíblicos.

La vida en comunidad es narrada con la presencia de una “madre superiora” o de una “religiosa encargada” de tareas de gestión, administración y destino de las religiosas a distintos países o provincias. La madre superiora es elegida en comunidad o designada por la propia institución a nivel nacional o provincial. En cualquiera de los dos casos, las dinámicas y actividades cotidianas son acordadas en comunidad como la distribución de tareas del hogar, las compras y la administración del dinero.

Entre las hermanas clarisas, la superiora es designada por el gobierno provincial de la congregación y allí existe una diferenciación formativa entre las hermanas que reciben formación religiosa propia de la congregación y quienes estudian profesorado de Ciencias Sagradas y las superiores que además de dicha formación, hacen carreras como psicólogas, asistentes sociales, formación en gestión y aspectos legales orientados a las actividades que realizan en los colegios donde trabajan.

Yo soy profesora de Ciencias Religiosas por opción, no quise estudiar magisterio ni otro profesorado porque mi idea siempre fue ‘yo quiero hablar de Dios.’ (Carmela).

Algunas entrevistadas con formación religiosa acceden a trabajos estatales para los cuales sería necesaria una formación profesional o, al menos, una trayectoria política, pero los capitales de su formación y experiencia como religiosas son suficientes para desempeñarse en las tareas a las que son convocadas. Lo cierto es que, para algunas de ellas, resulta fundamental sustentarse económicamente. Para ello, tejen redes entre espacios católicos y estatales:

el gobierno de la provincia de Tierra del Fuego nos dio trabajo en un Centro de Acción Familiar. Nosotras vamos como trabajadoras. Yo, por ejemplo, entro a las ocho, ocho menos diez, me voy de acá, me llevan en un remis contratado [por su trabajo] o en el auto nuestro [de la congregación] cuando podemos. Almorzamos en el trabajo y vuelvo a las dos de la tarde, me va a buscar la otra hermana. Me quedo acá, hago algo, atiendo a la perrita, me siento a mirar las noticias o el celular y todas las tardes tengo actividades en la parroquia. (Carmela).

En el caso de otras congregaciones como las Hijas del Corazón de Jesús, las Hermanas Azules o las Servidoras del Evangelio no existe la figura de la madre superiora ni diferencias en la formación de las religiosas, sino que entre ellas designan a una hermana para que realice tareas de gestión y administración durante un período de tiempo, luego del cual se designa a otra para la misma función. En este sentido, los roles en las comunidades son intercambiables.

Todas somos iguales, tratamos de compartir entre todas, hacer el trabajo entre todas, pero a mí me toca estar al frente. (Claudia).

me parece que en ese discipulado también hay cosas claras y básicas, que son la inclusión, la interdependencia, no la dependencia, mutuamente nos necesitamos, nos queremos y nos apoyamos, y no hay uno que, o una, no porque no haya coordinación, y no haya roles, pero no hay sometimiento, y me parece que eso sería una clave, que ayudaría a vivir a la sociedad de otra manera. (Alba).

En este punto resulta interesante marcar ciertas diferencias entre formas comunitarias que tienen madre superiora y quienes no. Estas diferencias, permiten tensionar aquella mirada unívoca donde se piensa a la religión como el espacio de subordinación de las mujeres (García Somoza e Irrazábal, 2014). Por el contrario, lo que se observa es un tipo de trabajo colaborativo basado en un vínculo de hermandad presente en las comunidades religiosas.

El traslado de las entrevistadas desde sus lugares de origen hacia otros países o provincias y la formación que realizan (teológica, mariológica y filosófica) se asocian con las necesidades de cada comunidad de fieles y los territorios en los que se insertan, según su carisma y el voto de obediencia que forma parte de los compromisos asumidos en la vida religiosa.

Yo fui viendo las necesidades, me ofrecí para ser sacristana, pero ya tenían su sacristán, me ofrecí para ser catequista pero ya tenían sus catequistas, entonces el obispo me pidió que me encargue de darle formación a los ministros de la eucaristía que se estaban preparando para el diaconado [...] se ordenaron cinco, y hay dos más y cuatro en formación para todo Ushuaia. (Cecilia).

La característica de nuestra congregación es que nos entregamos completamente a nuestro apostolado conforme a dónde nos envíen (Fátima).

Todas hacemos voto de castidad que significa entregarle el corazón solo a Dios; de pobreza, yo tengo que saber ser pobre, desprendida de todas las cosas terrenas, si me falta un día el calzado o algo de comida [...], un decir; y de obediencia, *le entregamos toda nuestra libertad a la madre superiora o a la que tenga que regir nuestra vida*. Esos son los tres votos. (Eulalia).

Los traslados a distintas localidades son delimitados por las religiosas encargadas de las tareas de gestión y administración o por especialistas religiosos (Catoggio, 2010a) que trabajan en conjunto con las comunidades religiosas femeninas (como sacerdotes y obispos). Estas decisiones son percibidas por las entrevistadas como llamados que Dios comunica a las religiosas encargadas o a los especialistas religiosos mediante oraciones y discernimiento. Finalmente, toda la comunidad legitima los traslados mediante una “ceremonia de envío”.

Teniendo en cuenta que las entrevistadas se encuentran en Argentina donde el hombre es considerado fuente del sustento económico, social, político, cultural y religioso (Butler, 2007; De Beauvoir, 1972), resulta interesante destacar la entrega que ellas hacen de sus propias trayectorias a las madres superiores o encargadas de dichas tareas como parte de su voto de obediencia y confianza al rol que ocupan esas mujeres para la reproducción de la comunidad y la vivencia de la VRF.

Una vez insertas en los nuevos territorios donde desempeñarán sus apostolados, las religiosas conocen a los/las fieles, sus necesidades y las realidades sociales de los barrios, en caso de que no exista allí una comunidad conformada, o bien, se ajustan a los conocimientos y actividades de la comunidad religiosa que las aloja en el nuevo territorio¹³.

Una vez que las entrevistadas se hallan en el territorio donde desempeñarán sus apostolados, realizan distintas actividades, compren-

13 Las Servidoras del Evangelio de la Misericordia deben aprender nuevos idiomas en los territorios en los que se insertan, lo que constituye un desafío adicional que ellas conciben como parte de los sacrificios y obediencia de su vocación religiosa.

didadas desde el concepto de multitareas. Este concepto permite dar cuenta de múltiples actividades que realizan las religiosas para ellas mismas, la comunidad religiosa y los fieles (formaciones, oraciones, confesiones, catequesis, misiones, visitas a enfermos, acompañamiento a personas que viven solas, consejerías “como terapeutas” y participación en fiestas populares barriales). Según relatan las religiosas, estas actividades se desarrollan “todo el tiempo, todo el año”, como consagración integral de la propia vida a Dios.

Nosotras nos encargamos de la formación, *nos encargamos de todo, tenemos que hacer un poquito de todo [...] la actividad es durante todo el año.* [...] como acá también es parroquia, atendemos lo que es la pastoral de catequesis, de los niños, de los jóvenes, luego desde que hemos llegado está la pastoral de los ancianos, la pastoral de los enfermos que los vamos a visitar a sus casas, de las familias de los niños de catequesis que están en dificultades o conflictos. En los otros pueblos es igual, hacemos la catequesis y varias veces al año hacemos misión. Se visita a los pueblitos rurales cada quince días, el Padre [sacerdote] celebra la misa y los confiesa, *estamos también pendientes de lo que puedan necesitar.* Con mucha gente también es [importante] la escucha porque *hay mucha gente sola.* (Teresita).

en una comunidad [...] de todas mujeres en edad activa de trabajo formal, los horarios de oración común, una cuestión que antes era intocable, se han modificado, hacemos un esfuerzo también de agenda, corremos cosas. [...] yo intento participar de todo, incluso en las fiestas populares del barrio. (Ana).

Retomando las palabras de Ana, es interesante destacar cómo una actividad inherente de la vida religiosa (la oración) resulta modificable para aquellas laicas consagradas que trabajan para solventar económicamente a la comunidad. En este punto del análisis cabe señalar que existe una diferenciación entre las laicas consagradas que deben obtener ingresos monetarios para subsistir y las religiosas insertas en congregaciones cuyas necesidades materiales están cubiertas.

hay mucha sed de Dios y la gente está muy sola. Vemos ahí cómo la gente sufre mucho, uno va a consolar a las personas y yo creo que lo que he experimentado es que parece que le voy a hacer el bien a la persona, cuando me hace mucho bien a mí. (Eulalia).

el nuevo ministerio es el de la escucha, la gente necesita muchísimo, tanto mujeres como varones, en el barrio [...] se acercan las mujeres más pobres que perciben de nosotras la empatía, digamos la cercanía. [...] *somos famosas por estar a favor de las personas con sexualidad opcional diversa*, digamos, como le estamos llamando, gente que viene a confesarse a sí misma su condición o madres o padres que dicen; ‘estoy pasando tal cosa con mi hijo, ¿qué hago?’. Porque también en nosotras hay una cuestión que también la gente que busca la escucha, a veces, nos piden la receta, digamos, la recomendación que nosotras hagamos, por eso sentimos que ahí tenemos que estar muy presentes, por eso estoy terminando de estudiar psicología, no me alcanzaba con trabajadora social. (Alba).

En los barrios, las religiosas cumplen un rol central como referentes para las familias o las personas que viven solas. En las misiones donde visitan casa por casa a los/las vecinos/as, perciben y registran sus necesidades. En sus palabras, “vemos ahí cómo la gente sufre mucho”. A su vez, la compañía y sostén de las personas sufrientes, angustiadas y más necesitadas retribuye personal, emocional y espiritualmente a las religiosas. En la línea discursiva de Alba, es importante destacar cómo “la palabra de Dios” o las recomendaciones teológicas brindadas a los/las fieles para responder a problemas psicológicos y sociales no son suficientes para esta religiosa quien se basa en las herramientas de la psicología o del trabajo social para lograrlo.

De algún modo, mediante este acercamiento a los fieles, las religiosas reproducen prácticas que experimentaron desde niñas, cuando sus padres o madres trabajaban en las parroquias o se vinculaban con religiosas y especialistas en distintos espacios de sociabilidad religiosos. Fue justamente a partir de estas experiencias, que ellas decidieron insertarse en la vida religiosa, y es en la actualidad, desde el acercamiento y empatía con las personas de los barrios que despliegan sus prácticas con sentido evangélico.

Las religiosas cumplen funciones como representantes legales, personal administrativo, rectoras, docentes de colegios y formadoras de las novicias que ingresan en las congregaciones. Todo lo cual relatan como parte de las múltiples actividades y especialidades que realizan dentro de las comunidades.

Además de las actividades mencionadas para las religiosas, algunas laicas consagradas trabajan en el Estado como trabajadoras sociales o psicólogas. Si bien estas tareas son remuneradas, sus sueldos son destinados directamente a la comunidad.

De hecho, en uno de los colegios yo no cobro, mi sueldo del trabajo de Ciudadela nunca me lo dan a mí, pasa directamente a la caja provincial. [...] es una decisión compartida, que hemos hecho en la que yo también fui parte, de que las hermanas, como tenemos otros trabajos, y la vida nuestra es bastante austera, y ponemos todos los bienes en común. Si en una casa vemos que hay tres que trabajamos activamente, nos alcanza para vivir y, es más, aportamos a la caja común, siempre aportamos a la caja común, un 10% a la organización digamos, a la provincia argentina, y a la congregación como tal, y a la caja en Italia. (Soledad).

De todas formas, ellas reciben un monto mensual para solventar el resto de sus necesidades. Lo distintivo entre ambas (laicas consagradas y religiosas) radica en que, mientras los trabajos desempeñados en colegios se realizan dentro de la propia comunidad religiosa, los otros trabajos (como trabajadoras sociales o psicólogas en cargos estatales) vinculan a las laicas consagradas con personas externas a la comunidad religiosa. Retomando las palabras de Soledad, las religiosas no solo solventan a su comunidad a nivel local sino también nacional e internacional. De este modo, la comunidad es pensada con amplios márgenes o dimensiones.

Para algunas religiosas aparece una tensión entre los trabajos realizados en “el mundo” mediante los que reciben un salario y los realizados en la comunidad religiosa (pastorales). De este modo, establecen una diferenciación entre un espacio profano y otro sagrado en función del tipo de actividades realizadas y sus finalidades. Si bien en sus trabajos intentan transmitir valores evangélicos, las actividades que desempeñan son laicas, a diferencia del sentido evangélico que les imprimen a las actividades pastorales.

Para otras entrevistadas la distinción entre dichas actividades resulta innecesaria, ya que conciben todas sus prácticas con un sentido evangélico, dirigidas hacia la comunidad de creyentes, la sociedad y el mundo en general:

a diferencia de mis hermanas, no hago distinción entre trabajo pastoral y trabajo remunerado, no es porque alguno no sea remunerado pero lo que yo hago, siempre lo hago con un sentido pastoral. Digamos no es que hago una dicotomía, ahora tengo un trabajo donde no es religioso y el trabajo de la parroquia es religioso [...] tensiona muchísimo porque [las hermanas] sienten que la vida religiosa es para hacer trabajo estrictamente religioso. Quizás la concepción sería si es explícito el mensaje evangélico, si hablo de Jesús todo el tiempo y de la biblia. Yo, en lo personal, hace muchísimo tiempo, ya ni me acuerdo cuánto hace, ya no lo hago más, porque siempre trabajé en el Estado. Por ejemplo, mientras estudiaba Trabajo Social, yo era empleada en la Municipalidad de Varela, con el segundo año de Trabajo Social ya me inscribí en un padrón y trabajé como Asistente Social para el Pro-Tierra¹⁴. (Brígida).

Más allá de la distinción entre tareas religiosas y trabajos civiles, las religiosas y laicas consagradas conciben estas tareas como vocación y como parte integral de sus vidas religiosas. Entre las actividades que desempeñan, se destacaron el dictado de talleres para niños, jóvenes, adolescentes, mujeres y personas de tercera edad, espacios donde para ellas predomina el sentido evangélico:

hay comedores históricos [en el barrio en el que se insertan], que si bien los últimos tiempos, ahora son tradicionales otra vez, pero pasaron a ser centros de día, espacios para niños y adolescentes, y en esos talleres, en esos lugares dábamos esos talleres que son de autoestima para mujeres, que se llaman Flores para mí, en el otro donde se juntan las catequistas, las mamás que tienen todos los niños [...] dos estamos mucho [presentes en la comunidad], la otra trabaja con un grupo de mujeres del barrio haciendo formación de mujeres y la otra está ocupándose en proyectos de la tercera edad, que algunos se cruzan con la misma gente que está en la parroquia, y están otras organizaciones pero ninguna de estas organizaciones son de la parroquia, la que más está en la parroquia soy yo y en el tema de toma de decisiones sería yo [la encargada]. (Estela).

14 El Plan Pro-Tierra se creó en 1988 en la provincia de Buenos Aires para reubicar a las familias de bajos o nulos recursos económicos que habitaban ilegalmente, de manera precaria y hacinada, en terrenos privados o estatales.

Vinculado con las múltiples actividades que realizan las religiosas, aparece la dimensión del “tiempo libre” que permite visibilizar cómo las religiosas definen y delimitan sus proyectos de vida, qué características asumen, qué complejidades presentan en su cotidianeidad y en sus vínculos con personas externas a la comunidad:

Tengo un problema con tener tiempo libre, es una cuestión a revisar, porque yo creo que ese no tiempo libre habla de algo, ¿no? De una mirada, así como de haber dejado muy de lado también por ahí... de cualquier manera yo mantengo amigos de toda la vida. (Alba).

Algunas laicas consagradas observaron las dificultades que encuentran para tomarse tiempos libres en sus vidas cotidianas. Esto puede asociarse con su concepción de la VRF como un tiempo completo dedicado a Dios. En el caso de Alba, el disfrute que permite el tiempo libre no aparece como una dimensión integrada a la VRF, pero sí entre otras religiosas que incorporan a sus actividades diarias tiempos para hacer deporte, cantos y charlas como las Hijas de María del Corazón de Jesús, las Franciscanas o las Servidoras del Evangelio de la Misericordia. Estas comunidades también consagran a Dios las actividades placenteras y los espacios de sociabilidad.

Para religiosas y laicas, la VRF constituye un estilo de vida que ofrece, asimismo, un abanico de posibilidades: desde perfeccionar sus estudios (psicología, trabajo social, docencia, etc.), realizar viajes al exterior, mudarse a departamentos, alimentarse, conseguir seguro de salud hasta vestirse. De este modo, la vida consagrada se convierte en un espacio de contención y garantiza ciertas seguridades profesionales y materiales.

en nuestro caso la comunidad de Río Gallegos, que sí tiene colegio y está bien, le manda el sustento, y también el gobierno provincial, para todo, para remedios, para vestirse, todo, transporte. (Juana).

De todas formas, existe cierta polarización entre religiosas más apegadas a las regulaciones de las comunidades religiosas, que viven en una misma casa y realizan todas las actividades en común y otras que realizan trabajos por fuera de la comunidad y viven en departamentos solas o entre dos o tres. Esto se observa, por lo general, entre las laicas consagradas.

me parece que hay que hacer una fuerte lectura de lo comunitario, no puede estar ligado a tener el mismo techo. Digamos, por un lado, me parece eso, que hay que re-pensar y releer qué es lo que nos religa para estar juntas, realmente qué significado tiene el estar juntas, como envío a la misión, como proyectos compartidos, pero también como proyectos individuales que se suman, pero las exigencias del control que trae la vida común están siendo mayoritariamente rechazadas o muy aprobadas porque es gente que necesita mucha contención. [...] ahí es donde está la tensión y se polariza, y es una tensión difícil de ser transitada entre las personas que necesitan ese lugar de contención, de cuidado, digamos, el faro que da el entorno institucional. (Brígida).

Si bien Brígida valora los proyectos en conjunto y la familiaridad de la vida comunitaria, al mismo tiempo, reflexiona y cuestiona los modos y reglases que se desarrolla ese estilo de vida religioso, diferenciándose del resto de las entrevistadas.

Finalmente, en sus amplias trayectorias, las mujeres refirieron a ciertas dificultades que se les presentaron durante su vida religiosa para cumplir con los votos de pobreza, castidad y obediencia. En particular, señalaron inconvenientes para cumplir con las intensas rutinas comunitarias debido al cansancio que les generaban y con ciertas directivas de madres superiores o “especialistas religiosos” al momento de ser enviadas a países en conflictos bélicos o a provincias con condiciones climáticas desfavorables. Las religiosas también refirieron a distintos momentos de sus vidas cuando experimentaron sentimientos amorosos hacia otras personas. Estas situaciones eran concebidas como “desafíos” y “pruebas”, momentos de aprendizaje y reflexividad en sus trayectorias que les permitieron considerar otros proyectos de vida posibles (enamorarse y casarse, ser madres, formar una familia).

La opción por la vida religiosa o por otros proyectos de vida se somete al discernimiento de las mujeres en distintos momentos de sus trayectorias (tanto en el noviciado como luego de sus votos perpetuos). Así como socialmente el matrimonio no está desprovisto de la posibilidad de divorcio entre las parejas, lo mismo ocurre en las VRF. Pese a que los votos perpetuos de las religiosas son pensados “para toda la vida” como el matrimonio católico, la duda, el discernimiento y la elección de otras formas de vida son también posibles para las religio-

sas, si así lo quisieran. En este proceso interviene la comunidad desde la figura de un/una “acompañante espiritual” con quien las religiosas pueden orar y reflexionar sobre el estilo de vida enviado por Dios que les otorgará mayor “plenitud”, “bienestar” y “felicidad”. La opción por otro tipo de vida no modifica la posibilidad de que las mujeres se unan a Jesucristo “en la vida eterna” tal como ocurre al optar por la VRF.

De este modo, el llamado de Dios a la vocación religiosa no se produce de una vez y para siempre, sino que está sujeto a la propia reflexividad de las mujeres. En el caso de las religiosas y laicas consagradas entrevistadas, más allá de sus posibles dudas y discernimientos, todas mantuvieron sus votos perpetuos con Jesucristo y sus compromisos con la Iglesia católica y sus comunidades.

Conclusiones: Reflexiones sobre las vocaciones y comunidades religiosas femeninas

Este artículo ha analizado las vocaciones religiosas femeninas, buscando rescatar las voces, prácticas y sentidos producidos por mujeres insertas en distintas comunidades religiosas de la sociedad argentina contemporánea.

Las motivaciones de las mujeres para optar por la vida religiosa surgen desde su socialización católica durante la infancia y juventud. En la infancia, el rol de sus madres y padres, el vínculo de amistad y/o laboral establecidos con sacerdotes y religiosas, la contención que brindaban las comunidades religiosas a las familias numerosas de las entrevistadas, así como su formación católica, resultan elementos fundamentales en su opción por la vida religiosa, la cual se inicia a partir de un “llamado de Dios”. Durante su juventud desarrollaron actividades pastorales en barrios populares que luego fueron concebidas como un posible proyecto y estilo de vida.

Para responder al llamado de Dios y a la vocación religiosa, las mujeres ingresaron a las comunidades e iniciaron lo que conciben como un enamoramiento, noviazgo y casamiento con Jesús a quien consideran una persona. Desde un plano espiritual, las religiosas perciben el vínculo amoroso con Jesús con un grado de mayor pureza que las relaciones de pareja con personas humanas debido al voto de castidad que realizan y a la plenitud que les otorga la vida religiosa.

El ingreso definitivo a una congregación religiosa se produce luego de un extenso recorrido de entre cuatro y cinco años durante el cual las entrevistadas se forman con contenidos pastorales, profesionales y con el carisma de la congregación elegida, mientras inician una vida comunitaria junto a otras mujeres.

Las concepciones religiosas femeninas sobre las congregaciones como una “nueva familia” permiten visibilizar el vínculo fraterno entre las religiosas, tejido y consolidado por el proyecto colectivo que comparten. La vida en comunidad es narrada con la presencia de una “madre superiora” o una religiosa encargada de aspectos relevantes, pero las dinámicas y actividades cotidianas son acordadas y distribuidas en comunidad.

Entre las actividades que las religiosas desarrollan en los territorios se destacan las misiones, la formación de novicias o postulantes, la coordinación de grupos de catequesis, de comunión o confirmación para laicos/as, las visitas a enfermos, el acompañamiento a personas que viven solas, la asistencia como terapeutas, así como la participación en fiestas populares en los barrios que residen. Estas actividades se desarrollan de manera intensa durante todo el año, dando como resultado una concepción de la vida religiosa como vocación donde todas las actividades están consagradas a Dios mediante una ascesis activa (Weber, 2008) que posiciona a las religiosas como instrumentos divinos en el mundo, mediada por la oración y la acción como vínculo directo con Dios.

Finalmente, se observan ciertas dificultades y tensiones que afrontaron las mujeres para cumplir con los votos de pobreza, castidad y obediencia en el siglo XXI, experimentadas como “desafíos”, “pruebas” o aprendizajes que les permitieron dudar y reflexionar sobre sus propias trayectorias, resignificarlas y optar nuevamente por la vida religiosa como forma de vida agradable a Dios.

Referencias

Alves Fernandes, S. R. (2004). *Ser padre pra ser santo, ser freira pra servir: A construção social da vocação religiosa-uma análise comparativa entre rapazes e moças no Rio de Janeiro* [Tesis doctoral no publicada]. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Brasil.

- Alves Fernandes, S. R. (2005). A não-ordenação feminina: Delimitando as assimetrias de gênero na Igreja Católica a partir de rapazes e moças vocacionados/as. *Revista Estudos Feministas*, 13(2), 425-436. <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2005000200016>
- Algranti, L. (1993). Honradas e devotas: Mulheres da colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1500-1822. *Sociedade e estado*, 12(2), 393-400. https://www.pagu.unicamp.br/pf-pagu/public-files/arquivo/69_algranti_leila_mezan_termo.pdf
- Bianchi, S. (2015). Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina". *Pasado Abierto*, 1(1), 169-199. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/pasadoabierto/article/view/1220/1912>
- Bidegain, A. M. (2006). Otra lectura sobre las relaciones de hombres y mujeres en el catolicismo. *Sociedad y Religión*, 18(26-27), 39-70. <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387239033003.pdf>
- Bidegain, A. M. (2009). *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*. Editorial San Benito.
- Bidegain, A. M. (2014a). Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña e hispanoamericana. *Revista de Estudos de Religião (REVER)*, 14(2), 13-73. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5175213.pdf>
- Bidegain, A. M. (2014b). El cristianismo y el cambio sociopolítico de las mujeres latinoamericanas. *Sociedad y Religión*, 24(42), 160-193. <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387239045008.pdf>
- Blasco, P. (2006). La socialización religiosa de los jóvenes españoles: familia y escuela. *Bordón. Revista de pedagogía*, 58(4), 493-518. <https://recyt.fecyt.es/index.php/BORDON/article/view/39579>
- Bourdieu P. (1993). *La misère du monde*. Seuil.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Burns, K. (1993). *Convents, culture and society in Cuzco, Peru 1550-1865*. Harvard University Press.
- Catoggio, M. S. (2010a). *Contestatarios, mártires y herederos: sociabilidades político-religiosas y ascesis altruista del*

- catolicismo argentino en la dictadura y la pos-dictadura* [Tesis doctoral no publicada]. Universidad de Buenos Aires.
- Catoggio, M. S. (2010b). Cambio de hábito: trayectorias religiosas durante la última dictadura militar argentina. *Latin American Research Review*, 45(2), 27-48. <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/catoggio2.pdf>
- Catoggio, M. S. (2016). *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Siglo XXI Editores.
- Cubas, C. J. (2008). Cartas de política, cartas de fé: inserção social e vida religiosa entre 1960 e 1990. *Tempo*, 12(24), 149-172. <https://doi.org/10.1590/s1413-77042008000100008>
- De Beauvoir, S. (1972). *La experiencia vivida. En El segundo sexo (Tomo 2)*. Siglo Veinte.
- De Marinis, P. (2010). La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes. *Papeles del CEIC*, (58), 1-36. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/58.pdf>
- De Singly, F. (2004). *Sociología de la familia contemporánea*. FGV editora.
- Días Duarte, L. (2006). The home sanctuary-Personhood, family and religiosity. *Religião & Sociedade*, 2(se), 11-40. http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872006000200003&lng=en&tlng=en
- Fernández, N.S. (2012). *Sociabilidades juveniles en comunidades católicas del Gran Buenos Aires. Un estudio etnográfico de las parroquias Sagrado Corazón, San Martín de Tours y Santa Cecilia de la Diócesis de Quilmes (1998-2012)* [Tesis de Licenciatura no publicada]. Universidad Nacional de Quilmes.
- Fernández, N. S. (2017). Comunidades de sentido y espacios de sociabilidad. Un análisis de las experiencias religiosas juveniles en parroquias renovadas del Gran Buenos Aires. *Revista Cultura y Religión*, 11(2), 5-28. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/784>
- Fernández, N. S. (2018). Construcciones de juventud, prácticas democráticas y vínculos intergeneracionales en el escultismo católico contemporáneo de Argentina. *Ánfora: Revista Científica de la Universidad Autónoma de Manizales*, 25(44), 177- 204. <https://doi.org/10.30854/anf.v25.n44.2018.461>

- Fernández, N. S. (2020). *Juventudes, militancias y voluntariados. Un estudio comparado entre Acción Católica Argentina y Scouts de Argentina Asociación Civil (Área Metropolitana de Buenos Aires, 1985-2019)* [Tesis doctoral]. IDAES-UNSAM. <http://ri.unsam.edu.ar/handle/123456789/1206>
- Fora, M. E. (2002). Adolescentes y catolicismo. Los grupos juveniles en la ciudad de La Plata. Aproximación al estudio de la identidad religiosa. *Gazeta de Antropología*, 18. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/7406>
- García Somoza, M. & Irrazábal, G. (2014). Géneros, sexualidades y religiones: relaciones, intersecciones y confrontaciones. *Sociedad y Religión*, 24(42), 133-143. <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387239045006.pdf>
- Giménez Béliveau, V. (2007). Carreras militantes: Comunidades católicas y formación de los sujetos en Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 9(9), 31-58. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2511>
- Giménez Béliveau, V. (2016). *Católicos militantes: Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Eudeba.
- Giménez Béliveau, V. & Mosqueira, M. (2011). Lo familiar en las creencias y las creencias en lo familiar: Familia, transmisión y religión en la Argentina actual. *Revista Cultura y Religión*, 5(2), 154-172. <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/290/252>
- Giménez Béliveau, V. & Fernández, N. S. (2020). Católicos y católicas: sus creencias, prácticas y opiniones en Argentina (2019). *Sociedad y religión*, 30(55), 1-24. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedad y religión/article/view/772/673>
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma.
- Hernández, F. G. (2006). Esposas y amantes de Cristo: sexualidad y género en las reglas monásticas coloniales en el nuevo reino. En M. Viveros, C. Rivera y M. Rodríguez (Comps.), *De mujeres, hombres y otras ficciones: Género y sexualidad en América Latina* (pp. 203-228). Tercer Mundo. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- Holstein, J. A. y Gubrium, J. F. (1998). Animating interview narratives. En D. Silverman (Ed.), *Qualitative Research. Theory, Method and Practice*. Sage.

- Jiménez, I. & Bridikhina, E. (1997). *Las esposas de Cristo: vida religiosa y actividades económicas en los conventos de Charcas del siglo XVIII*. Ministerio de Desarrollo Humano de Bolivia.
- Katz, M. (2018). Ser rabino, como profesión y estilo de vida. Claves para (re)pensarlo en el mundo del trabajo reconfigurado. *NORUS, Novos Rumos Sociológicos*, 6(10), 351-380. <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/NORUS/article/view/15796>
- Lavrin, A. (1985). *Investigación sobre la mujer de la Colonia en México: siglos XVII y XVIII*. En A. Lavrin (Comp.), *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. Fondo de Cultura Económica.
- Lavrin, A. (1993). La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial. *Colonial Latin American Review*, 2(1-2), 27-51. <https://doi.org/10.1080/10609169308569806>
- Ludueña, G. A. (2000). Ora et labora: Ethos y cosmovisión entre los monjes de San Benito en el proceso cotidiano. *Mitológicas*, 15(1), 49-73. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14601504>
- Ludueña, G. A. (2010). Localidad, modernidad y performance misional en la migración de religiosos católicos a la Argentina a comienzos del siglo XX. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 31(124), 91-121. <https://www.redalyc.org/pdf/137/13718469004.pdf>
- Mallimaci, F. (1996). Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica. *Revista de Ciencias Sociales*, (4), 181-218.
- Mallimaci, F. (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Biblos.
- Mallimaci, F. & Giménez Béliveau, V. (2007). Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político. *Revista argentina de sociología*, 5(9), 44-63. <https://www.redalyc.org/pdf/269/26950904.pdf>
- Mallimaci, F., Esquivel, J. C., & Giménez Béliveau, V. (2009). Creencias religiosas y estructura social en Argentina del siglo XXI. *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*, (124), 75-100, Biblioteca del Congreso de la Nación.

- Mariz, C. L. (2005). Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. *Tempo social*, 17(2), 253-273. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702005000200011>
- Martínez, A. (1995). (O.R.A.) *sobre la vida conventual en la colonia hispanoamericana. Las Monjas en América Colonial (1530-1824)*. *Thesaurus*, 50(1, 2 y 3), 572-626. <http://files.historia-de-la-comunicacion6.webnode.es/200000043-27ffa28f9f/las%20monjas%20en%20la%20epoca%20colonial.pdf>
- Mignone, E. (1986). *Iglesia y dictadura. El papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Ediciones del Pensamiento Nacional.
- Mosqueira, M. (2016). "La manifestación de los hijos de Dios": reconfiguración del campo evangélico y emergencia del sujeto juvenil cristiano en la Argentina (1960-2000). *Revista de Ciencias Sociales*, 8(30), 53-83. <http://www.unq.edu.ar/advf/documentos/59380fce8e879.pdf>
- Muriel, J. (1946). *Conventos de monjas en La Nueva España*. Editorial Santiago.
- Muriel, J. (1982). *Cultura femenina novo-hispana*. Instituto de Investigaciones Históricas.
- Patiño López, M. E. (2017). *Religiosas católicas en la ciudad de Aguascalientes: una mirada sociocultural desde los relatos de vida*. El colegio de San Luis editores.
- Picó, J. y Sanchís, E. (2003). *Sociología y Sociedad*. Editorial Tecnos.
- Puglisi, R. (2015). Jerarquías, familia y formas de participación en la Organización Sai Baba de Argentina: Un análisis sobre los límites del campo New Age. *Sociedad y religión*, 25(44), 124-154. <https://www.redalyc.org/pdf/3872/387242262006.pdf>
- Rocher, G. (1968/1979). *Introducción a la sociología general*. Herder.
- Ruiz Olabuénaga, J. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto.
- Salinit, A. (1960). La Iglesia de América Latina. En *Ensayos sobre Problemas pastorales de la Iglesia Católica hoy*. Roma.
- Serrano, S. (Ed.) (2000). *Virgenes viajeras. Diarios de religiosas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Ediciones Pontificia Universidad Católica de Chile.

- Suarez, A. L. (2017). Las religiosas en Arraigos para la Vida. Tejiendo sororidad y renovando sentidos. *Vida Pastoral*, LVII(365), 10-19. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/756161>
- Suárez, A. L. (2020). Congregaciones religiosas femeninas en Argentina que hicieron la opción por la “inserción”. Balances y desafíos. *Sociedad y religión*, 30(53), 62-96. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadyligion/article/view/499/534>
- Steil, C. Martín, E. & Camurça M. (Comp.). (2009). *Religiones y culturas. Perspectivas latinoamericanas*. Biblos.
- Tönnies, F. (1947 [1887]) *Comunidad y sociedad*. Editorial Losada.
- Touris, C. (2009). Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina. En A. Andújar, D. D’Antonio, F. Gil Lozano, K. Grammático & M. L. Rosa (Comps.), *De minifaldas, militancias y revoluciones: Exploraciones sobre los 70* (pp. 51-68). Ediciones Luxemburg.
- Valles, M. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Síntesis.
- Weber, M. (1991). *La ciencia como profesión*. Austral.
- Weber, M. (1994). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2008). *Sociología de la religión*. Leviatán.
- Wittberg, P. (1997). Deep structure in community cultures: The revival of religious orders in Roman Catholicism. *Sociology of Religion*, 58(3), 239-259. <https://doi.org/10.2307/3712215>
- Wittberg, P. (2000). Declining institutional sponsorship and religious orders: A study of reverse impacts. *Sociology of religion*, 61(3), 315-324. <https://doi.org/10.2307/3712581>
- Zaros, A. (2016). Habitar la memoria a través de las generaciones. La transmisión religiosa en familias de diferentes credos en Padua, 2012-2013. *Estudos de Religião*, 30(3), 1-17. <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/1874541>
- Zaros, A. A., Bilbao, S., & Funes, M. E. (2020). Trayectorias familiares sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina. *Sociedad y religión*, 30(55), 1-28. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadyligion/article/view/803/688>