

Sobre la necesidad de una revolución feminista en la iglesia católica

About the Need for a Feminist Revolution in the Catholic Church

Rocío Gamizo*

Fecha de Recepción: 14/08/2022

Fecha de Aceptación: 24/11/2022

Resumen: *El presente trabajo busca analizar los cambios ocurridos dentro de las congregaciones religiosas femeninas argentinas entre 1960 y 1970. Tras el Concilio Vaticano II (1965) y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968) comienzan a trazarse los lineamientos de un tercermundismo que propone la equidad y paridad entre las clases y los géneros. Sin embargo, este suceso no hizo más que perpetuar el sometimiento que las mujeres de la Iglesia ya sufrían. Se trata de una doble sumisión que las afecta en tanto mujeres que forman parte de una sociedad patriarcal y en tanto miembros de una institución que las relega y silencia constantemente. En la práctica, esta situación no fue revertida, e incluso potenció la incapacidad de las religiosas para concebirse como actores políticos. En este sentido, el escrito primero se extiende sobre los cambios que esta época significó para las religiosas; para luego analizar específicamente el rol del género en su labor. Por último, se discute acerca del carácter político de la acción religiosa femenina, problematizando sobre la necesidad de una renovación feminista católica que garantice la autopercepción de las protagonistas como sujetos políticos a la vez que amplíe el movimiento feminista para incorporar el feminismo católico.*

Palabras

clave:

feminismos – religión – catolicismo

Abstract:

The present work seeks to analyze the changes that occurred within the Argentine feminine religious congregations between 1960 and 1970. After the Second Vatican Council (1965) and the II General Conference

* Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSoc-UBA). Docente Auxiliar de Filosofía en la Carrera de Ciencia Política (FSoc-UBA). Correo electrónico: rociogamizo@gmail.com

of the Latin American Episcopate (1968), the guidelines of Third-Worldism proposed the equity and parity between classes and genders. However, this event did nothing more than perpetuate the subjugation that the women of the Church already suffered. It is a double submission that affects them as women who are part of a patriarchal society and as members of an institution that constantly relegates and silences them. In practice, this situation was not reversed. And it even promoted the inability of religious women to conceive of themselves as political actors. In this sense, the first writing expands on the changes that this time meant for the religious; to then specifically analyze the role of gender in their work. Finally, the political nature of female religious action is discussed. Problematizing about the need for a Catholic feminist renewal that guarantees the self-perception of the protagonists as political subjects while expanding the feminist movement to incorporate Catholic feminism.

Keywords: *Feminism – Religion – Catholicism*

Este trabajo propone explorar los cambios experimentados por las congregaciones religiosas femeninas católicas entre las décadas de 1960 y 1970 en Argentina, siguiendo los lineamientos trazados por la Iglesia Católica tras el Concilio Vaticano II finalizado en 1965 y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, conocida como “Medellín”, en 1968, desde donde se propone una mayor sensibilidad a las voces de quienes piden “pan, interés y justicia” (CELAM, 1968, p. 7). Uno de los cambios más importantes fueron las experiencias de inserción religiosa femenina, que permitieron cuestionar y cambiar los roles que las religiosas tenían tanto dentro de la sociedad como dentro de la institución eclesial; así como también significó cambios notables en sus estilos de vida (Suárez, 2020a). Lo más significativo de estas experiencias es que permitió a este sector de la institución un acercamiento a los sectores sociales más vulnerables y marginados de la sociedad –fueran feligreses o no– desde una óptica completamente nueva y distinta, estableciendo nuevas prácticas y nuevas formas de vincularse entre la Iglesia Católica y el pueblo. La experiencia de vida inserta también dejó al descubierto nuevas capacidades de agencia entre las religiosas, caracterizadas

por el compromiso social y político, y el involucramiento en distintas formas de hacer política desde el ámbito religioso.

La propuesta de este trabajo es, entonces, ahondar en el rol femenino dentro del contexto general de la Teología de la Liberación y, en particular, de la Iglesia de los pobres¹. Rol que, tras estos cambios, evidencia una incipiente politización que parecía apuntar a la potencial liberación de las religiosas en tanto mujeres dentro de la Iglesia. Un proceso que quedó trunco.

La Iglesia Católica, como institución inscrita en un sistema patriarcal que subestima la labor de las mujeres no queda exenta de reproducir un accionar misógino. Según los datos recabados por Claudia Touris (2021), durante estos años la presencia de religiosas mujeres en la institución casi triplicaba a su contraparte masculina, estando siempre por encima del 60% del total del personal eclesiástico durante el período 1960-1973. Siendo el 40% restante una combinación entre sacerdotes diocesanos, sacerdotes religiosos y religiosos, todos ellos hombres. A pesar de esto, poco sabemos de ellas y del papel que tuvieron en este cambio de paradigma eclesial. Centrándose en los límites nacionales este artículo intenta dar cuenta del peso que tuvieron las religiosas en este contexto y cómo los cambios que siguieron al Concilio Vaticano II y a Medellín impactaron en ellas y en su labor eclesial.

En tanto individuos e institución que reproducen estereotipos de género, la fuerte presencia de las mujeres en esta época y su involucramiento con la realidad social fuera de los límites de los conventos y colegios condicionó notablemente el giro hacia los pobres y hacia la liberación de los pueblos. La participación e involucramiento en lo que pasaba fuera de los conventos forjó un nuevo tipo de Iglesia entre las décadas de 1960 y 1980, y sentó las bases para el surgimiento de teologías críticas, *queer* y

¹ Si bien podemos encontrar vasta literatura a partir de la cual se establecen límites y diferencias entre la TL, el tercermundismo, las experiencias de la izquierda católica y la Iglesia de los pobres. En este trabajo se engloba todo eso en un solo fenómeno. Esta decisión, arbitraria y personal, se debe a cuestiones de organización conceptual del trabajo. Siendo que, en general, las religiosas no se identificaron abiertamente como parte de estas experiencias, consideré mejor incluir todas las vertientes de la renovación como un *todo*. Un trabajo más minucioso, donde se especifique el rol que cumplieron las mujeres de la Iglesia en cada una de estas experiencias, queda de cara al futuro.

feministas.

Sin embargo, estos progresos que apuntaban a cierto reconocimiento de la labor eclesial femenina continuaron reproduciendo estereotipos de género, asociando las tareas de cuidado, acompañamiento y preocupación por los más vulnerables como específicamente femeninas. A la par, se continuó fortaleciendo aquellos roles estereotípicamente femeninos relacionados con la entrega total al prójimo y el servicio, impactando en los modos en los que las protagonistas femeninas conciben su propia labor y agencia en la esfera política.

En este sentido, es indispensable contribuir a una “revolución feminista” dentro de la Iglesia Católica que abogue por el reconocimiento de las religiosas como sujetos políticos con capacidad de acción política dentro de la institución. Así como una “revolución religiosa” dentro de los feminismos liberales actuales que, en general, niegan este espacio de lucha a las mujeres vinculadas con la religión.

Como se ha mencionado, la Iglesia Católica somete a las religiosas a un sistema de injusticias patriarcales específico de la institución. Y una de las tantas consecuencias de esto es la poca disponibilidad de trabajos destinados al estudio del sector femenino del clero. Se trata aquí de un doble desafío. Por un lado, lo vinculado a *lo religioso* no suele ser una temática muy abordada por la academia laica actual sin caer en un sesgo laicista. Por el otro, cuando se encuentran trabajos que desafían este sesgo, es casi nulo lo que se ha escrito sobre las congregaciones de mujeres en tanto mujeres. Y aún mayor es el reto de encontrar trabajos que aborden a las religiosas en tanto su rol, impacto o influencia durante las décadas de la Teología de la Liberación, pues los análisis históricos que abordan esta temática se centran, más que nada, en aquellos personajes masculinos que obtuvieron mayor relevancia por su compromiso político-partidario (como pueden ser trabajos sobre la obra del sacerdote Carlos Mugica o del obispo Enrique Angelelli). Tanto en el ámbito nacional como en el internacional hay una deuda con las mujeres de la Iglesia y el canon de trabajos académicos sobre las congregaciones femeninas se encentra en plena construcción.

Así y todo, fueron de gran ayuda los trabajos que se enmarcan en el proyecto

PICTO-UCA “Vida religiosa inserta en medios populares. Itinerarios, debates e incidencia desde el recorrido y la experiencia de congregaciones femeninas argentinas” coordinado por Ana Lourdes Suárez. Junto con la tesis doctoral de Claudia Touris *La constelación tercermundista* (2021) que permite dar un pantallazo contextual general de la época y aborda brevemente la experiencia femenina. Este trabajo pretende sumarse a la producción académica ya existente sobre el impacto que la renovación post-conciliar significó en la vida religiosa femenina, dialogando con trabajos como el de Suárez (2020b). Así como también analizar las implicancias políticas del trabajo religioso durante y con posterioridad al autodenominado Proceso de Reorganización Nacional, algo previamente tratado por María Soledad Catoggio en *Los desaparecidos de la Iglesia* (2016). Incorporando a su vez el estudio de las religiosas en clave de género dentro de una institución machista que históricamente ha dado muy poco espacio a los grupos femeninos, preocupación compartida con el artículo de Catoggio (2020).

Al tratarse de una literatura académica en construcción aún queda mucho por ahondar, principalmente desde una mirada actual que problematice la relación entre religión y feminismo. La vida religiosa femenina y de inserción actualmente se encuentra en crisis, con niveles de bajas y deserción nunca antes vistos, este trabajo intenta dar un puntapié sobre otra explicación para esta crisis; a la vez que evidenciar la importancia que tiene el debate feminista actual dentro de la Iglesia Católica.

Para concluir, el trabajo se organiza de la siguiente manera. Primero comienza con un recorrido general sobre los cambios que la institución católica vivió en esta época y cómo estos impactaron en la vida religiosa femenina, luego se propone un abordaje específico sobre los estereotipos y mitos de género presentes en el trabajo de inserción en barrios populares que surge tras el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. En esta línea, se intenta problematizar sobre la tensión irresuelta entre los arquetipos de acción religiosa conocidos como María y *Marianne*. En el tercer apartado el artículo pone en discusión cómo este nuevo tipo de iglesia condiciona la propia concepción de agencia política de las religiosas, concluyendo sobre la importancia de incorporar los debates feministas en la Iglesia Católica. Por último, las reflexiones

finales intentan contribuir con la producción académica hasta ahora desarrollada en torno a esta temática, dando luz sobre la posibilidad e importancia de un doble movimiento de influencia: el debate feminista en la Iglesia y el debate religioso en el feminismo secular.

Sobre la renovación postconciliar

El Concilio Vaticano II (CVII) celebrado entre 1962 y 1965 marca un hito eclesial, histórico y teológico que modifica la forma de entender la vida religiosa católica femenina y masculina. Se trata de una adaptación a los nuevos desafíos de la contemporaneidad a la vez que una renovación de la estructura eclesial, donde se produce un cambio en la idea del “estado de perfección” religioso (Azcuy, 2020). Como su nombre lo indica, el estado de perfección es aquel estado o situación a la que aspiraban los miembros de la Iglesia Católica como una forma de alcanzar su máxima realización personal dentro de la institución. Para esta autora, esta idea permitió crear una “aristocracia eclesial” que ubicaba a los y las religiosas por encima de los y las laicas; en el caso de las congregaciones femeninas, el estado de perfección estuvo tradicionalmente muy ligado a los ideales de castidad, obediencia, pureza y entrega total al prójimo. El CVII, entonces, será crucial a la hora de, sino romper, agrietar estas ideas.

Claro que este *aggiornamento* no fue de la noche a la mañana; se trató de pequeños, lentos y progresivos cambios que fueron permeando la institución y a sus miembros. Jacques Leclercq, Hans Urs von Balthasar y Fernando Sebastián Aguilar son algunos de los teólogos que influyeron, una década antes, en los aires de cambio eclesial del Concilio. Estos autores, como tantos otros, inspiraron los postulados del CVII; así como también inspiraron una nueva época de cambio en los sacerdotes, obispos, religiosos y religiosas que leyeron y se formaron con sus obras. En el caso latinoamericano, además, se destacan algunos intentos por renovar la Iglesia católica “desde arriba” que datan de entre 1947 y 1958 mediante la creación de estructuras y la organización de congresos que pretendían sistematizar la vida religiosa (Azcuy, 2020).

Por ejemplo, nueve años antes de que comenzara el Concilio Vaticano II, en 1954, se crea la Conferencia de Superioras Mayores Religiosas (COSMARAS) que nucleó la organización de algunas congregaciones religiosas femeninas en Argentina, también el Consejo de Superiores Mayores (CAR). Cinco años después, en 1959, se crea la Confederación Latinoamericana para los Religiosos/as (CLAR).

Las propuestas de cambio institucional que trajeron consigo el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín ayudaron a replantear la mirada femenina sobre la vida religiosa y sobre la teología en general. Desde la forma de vestir, que reemplazó los hábitos suntuosos por vestimentas más cómodas, sobrias y sencillas; o la vida de clausura en los grandes colegios, que en muchas ocasiones fue reemplazada por la inserción y el trabajo en barrios populares; hasta su rol como mujeres dentro del clero y su capacidad de compromiso político.

Durante esta época las religiosas dejaron atrás aquel rol tradicional de asistencialismo y distanciamiento jerárquico para con las poblaciones más pobres y lo reemplazaron por una posición mucho más cercana, de mayor interés y preocupación. Las congregaciones femeninas hicieron caso a la llamada papal de ir hacia el pueblo y con el pueblo. Este acercamiento físico-geográfico que significó la vida inserta en medios populares estimuló un acercamiento social, espiritual y político en las religiosas. En un contexto de explosión popular como lo fueron los años 60s y 70s en Argentina (y en toda Latinoamérica) y con una región marcada por las rebeliones populares y los golpes de estado, este involucramiento con los medios populares no fue ajeno a las demandas de cambio estructural y revolucionario que comenzaban a circular en la sociedad. Coincidieran con ellas o no, religiosas y religiosos se vieron interpelados por demandas políticas que se acercaban a los lineamientos de una nueva Iglesia postconciliar que proponía desempeñar un rol activo en la transformación social. El documento que surge tras la conferencia en Medellín lo plantea de la siguiente manera:

La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la

conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables. (CEPAL, 1968, p. 3).

De ahí que el cambio estructural de la sociedad latinoamericana planteado desde grupos marxistas y ciertos sectores del peronismo haya interpelado notablemente a cierta parte de la Iglesia Argentina. O, como está claro que también ocurrió, las implicancias de un hombre nuevo que luchara para cambiar las estructuras dominantes y explotadoras en pos de lograr una realidad justa y soberana planteadas desde el catolicismo renovador, resonaron fuertemente en jóvenes católicos que luego se volcarían a la conducción y participación de organizaciones políticas y armadas. Independientemente de quién haya influenciado a quién primero, a partir del CVII fueron varias las experiencias que vincularon a grupos religiosos y a las clases populares en torno a demandas de educación, trabajo y reformas políticas de distinta índole.

El Concilio Vaticano II fue uno de los grandes hitos –sino el gran hito– del catolicismo del siglo pasado. Y particularmente los documentos que surgen tras la Conferencia de Medellín, que buscan plantear los lineamientos conciliares en clave latinoamericana, tienen una fuerte impronta revolucionaria, revolución aquí entendida como un proceso de cambios profundos en las estructuras políticas y socioeconómicas. Se hace explícita la necesidad de organizar al pueblo trabajador mediante organizaciones sindicales obreras y campesinas que garanticen su participación y representación de intereses en las distintas esferas de la sociedad y en el ámbito político. Así como también la necesidad de lograr la unidad latinoamericana para poder librar al continente del neocolonialismo y del sistema de absoluta dependencia económica y política al que está sometido. En nombre del Evangelio se postula a los religiosos y religiosas como partícipes necesarios en la colaboración y participación por la liberación de los pueblos, se plantea también una preocupación institucional ante las problemáticas que aquejan a la sociedad, como lo son el colonialismo interno y externo.

Desde muchos sectores, la participación y ayuda de la Iglesia comienza a entenderse como necesaria para lograr los cambios estructurales que liberarán al hombre.

Esta actualización se traduce en la toma de conciencia por parte de los miembros de la Iglesia Católica de que la institución ha reproducido las condiciones de miseria de las sociedades latinoamericanas y, por lo tanto, es su deber contribuir a los cambios estructurales necesarios para liberar al hombre de dichas condiciones para que pueda vivir en paz y en solidaridad con el Evangelio. Esta preocupación por aquellas realidades de las que antes estaban completamente alejados permite entender los cambios y cierta politización en un sector de la Iglesia Católica. Comprender esta lógica permite entender la inserción en medios populares, las experiencias de curas obreros, el trabajo en las villas miserias, e incluso a aquellos religiosos que se involucraron con grupos armados.

Cecilia Malnis (2020) habla de una “ideología masculina” al referirse a aquellos relatos que se imponen como universales pero son, en realidad, representativos de la mitad de la población. En este sentido, se puede plantear que la Iglesia Católica tiene una ideología propia, católica y masculina a partir de la cual se da una doble invisibilización de la mujer religiosa: primero como mujer, propia del sistema patriarcal en el que estamos inmersos; segundo como religiosa, propia de una institución que perpetúa su sometimiento. Esta ideología masculina nunca es puesta en duda por el tercermundismo católico y aunque en la teoría se plantearon ideas sobre la igualdad de los sexos y se destacó la importancia, el trabajo o el rol de las religiosas, en la práctica estas mujeres siguieron atadas al modelo mariano de acción religiosa.

El modelo mariano de acción religiosa es aquel vinculado al estado de perfección femenina tradicional: una acción religiosa sumisa, casta y abnegada. Es la representación de lo que Simone de Beauvoir (2016) llama “espiritualización de la figura femenina” (p. 181); o el prototipo de mujer que describe Friedrich Nietzsche en *La gaya ciencia*, aquella cuyo amor la hace entregarse por completo, en cuerpo y alma, sin restricciones. En este caso, se trata de una entrega completa a Cristo (1882, citado en Beauvoir, 2016).

A pesar de la supervivencia de este modelo de acción, las consecuencias del CVII se hacen presentes en la aparición de un nuevo modelo de acción conocido como *Marianne*. Si María simboliza a la Virgen María, *Marianne* identifica a la mujer que luchó en la Revolución de 1789, representa los valores de la mujer republicana y el accionar político en defensa de ideales como igualdad o fraternidad; *Marianne* es aquella mujer que lucha en defensa de los oprimidos y se muestra abiertamente en contra de aquellos que históricamente han jugado el papel de opresores. A partir de este modelo se explica la inserción femenina, así como el involucramiento con las clases populares y con la esfera política; pero su aparición no supone la desaparición de María, sino que crea un “modelo mixto” que evidenciará la tensión irresuelta y constante entre ambos tipos de participación femenina que caracterizará el accionar religioso femenino a partir de entonces (Touris, 2021)

Experiencias de inserción y estereotipos de género

¿Cómo no comprender la rebelión de estos hombres y estas mujeres, su deseo de luchar para cambiar sus condiciones de vida? Pierron, 2009, p. 19.

La vida de inserción en medios populares que se hace posible a partir del CVII supone un acercamiento, desde distintos sectores de la Iglesia, a aquellos más vulnerables de la sociedad. No se trata únicamente de un acercamiento físico-geográfico de estar espacialmente con el pueblo, sino también, un acercamiento espiritual a estos hombres y mujeres de las clases medias y bajas y a sus problemáticas. Supone una toma de conciencia, un ‘hacer propios’ los problemas y las luchas de estos grupos marginados. Una suerte de politización de la Iglesia Católica.

Aunque este trabajo se centra en la experiencia femenina de inserción en barrios populares es fundamental mencionar que esta no fue la única forma de “opción por los pobres” en el ámbito nacional. Escasos pero no por eso menos importantes son las experiencias de curas obreros que combinaron su trabajo eclesial con la labor en

fábricas, hombro a hombro junto a los feligreses como una forma de acercarse y entender al pueblo y como una forma de rechazar la jerarquización propia de la institución católica. En una línea similar se encuentran los curas villeros que, principalmente en –lo que hoy es– la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Conurbano bonaerense buscaron dar “asistencia material y espiritual” (Touris, 2021, p. 206) a los habitantes de las villas de emergencia, fomentando iniciativas de organización y demanda de mejoras materiales y de mayor participación en la esfera pública. Asimismo, también fue decisivo el papel que interpretó el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, desde donde se entendía como crucial el papel de la Iglesia a la hora de interpretar la realidad del pueblo, y el rol de la institución como herramienta que permitiera dotar de voz a aquellos por tantos años silenciados. Con varios de sus miembros cercanos al peronismo, el MSTM creó un nuevo tipo de clericalismo crítico del papel que la Iglesia Católica jugó a lo largo de la historia nacional como responsable y cómplice de los gobiernos dictatoriales abiertamente contrarios a los intereses de las clases populares.

Distintas son las formas en las que los miembros de la Iglesia fueron interpelados y llevaron a cabo el llamamiento a luchar contra “la violencia del hambre, del desamparado y del subdesarrollo” (*Documento sobre la violencia en América Latina*, 1968, p. 5). Pero todas ellas contribuyeron a la construcción de un nuevo tipo de religiosidad mucho más cercana al pueblo y, en muchos casos, fuertemente vinculada a la religiosidad popular.

En el caso de las religiosas, el CVII y Medellín marcaron a fuego la forma en que algunas congregaciones femeninas abandonaron su rol tradicional dentro de la institución y se involucraron con el pueblo desde un lugar de ayuda y colaboración. Conscientes de una realidad hasta entonces ignorada y empapadas de problemáticas completamente nuevas, las religiosas que optaron por la vida inserta tomaron como propias las demandas de las clases populares.

La evolución hacia el arquetipo de *Marianne* permitió a las religiosas, sobre todo a aquellas de vida inserta, la construcción de redes de solidaridad con *lo popular*

que contribuyeron a su acercamiento espiritual y social con los pobres. Estas redes garantizaron el apoyo y colaboración de las religiosas en distintas luchas y demandas de clase. Como es el caso de Yvonne Pierron, religiosa francesa que trabajó arduamente con grupos campesinos y con las Ligas Agrarias en la década de 1970 en favor de la unión sindical y la creación de cooperativas agrícolas (Pierron, 2009). Son estas redes también las que permitieron, durante el último gobierno de facto argentino (1976-1983), solidarizar el sufrimiento compartido. Creando un lugar donde sufrir la pérdida, encontrar consuelo y demandar justicia ante autoridades nacionales e internacionales frente a la desaparición de personas (Catoggio, 2019).

El compromiso político de las religiosas insertas en medios populares es total y evidencia el papel que juega la lógica de *Marianne* a partir de la cual se resalta la defensa de valores como fraternidad, igualdad o libertad. Así y todo, los elementos asociados con el arquetipo de cuidado y entrega al prójimo ligados a la figura virginal de María no son dejados de lado. Surge como resultado una combinación entre María y *Marianne* que relega a las religiosas a ámbitos de la esfera doméstica y a una labor de cuidado maternal, a la vez que destaca su rol político e involucramiento con las luchas populares.

La Iglesia Católica ha tenido históricamente como máxima la ayuda al prójimo y el acompañamiento de los más desafortunados, siempre desde una óptica caritativa. Un vínculo que abordaba los problemas superestructurales de la pobreza y la marginalidad, y no es hasta la renovación postconciliar que las tareas de ayuda y vínculo con los más vulnerados se plantearon desde una lógica de acompañamiento que cuestiona el rol que la institución tuvo en la jerarquización del poder nacional. Es también en este momento que, algunos miembros de la Iglesia, buscan soluciones reales que permitan hacer frente a la situación de pobreza: se intenta abordar el problema a partir de sus causas estructurales. La ayuda al otro se interpreta ahora no solo como un deber, sino también como una forma de contrarrestar el papel político y cómplice de la Iglesia en las lógicas de dominación, explotación, violencia y subdesarrollo que caracterizan a la región. Ya no es la ayuda por la ayuda, sino ayuda como medio para

alcanzar soluciones y cambios concretos.

En esta labor de servicio y acompañamiento, los roles de género quedaron más que definidos. La Iglesia Católica continuó perpetuando el estereotipo de participación mariano dentro de las congregaciones femeninas, el cuidado hacia los pobres fue estereotípicamente femenino, mientras que el acompañamiento y trabajo de índole político fue estereotípicamente masculino. Esto no significa que los religiosos no cuidaran ni que las religiosas no se politizaran (ya fue mencionado el trabajo de las congregaciones femeninas en su vínculo con Madres de Plaza de Mayo o las experiencias de organización obrero-sindical y campesina de algunas religiosas); pero sí significa que el imaginario político se construyó a partir de una “monja” que cuida desde adentro, acompañando a las familias, encargándose de las mujeres y niños, etc. y un “cura” que cuida desde afuera, que lucha junto al pueblo, que se involucra en política partidaria. Esta clara distinción contribuye a perpetuar el rol de cuidado mariano entre las congregaciones femeninas y mitos sobre la “naturaleza femenina” que, en general, han sido fuertemente cuestionados en las comunidades secularizadas. Se trata aquí principalmente de las falsas creencias contra las que ha luchado la cuarta ola del feminismo, como pueden ser la idea de algo intrínseco en la mujer que la califica mejor para las tareas de cuidado o limpieza, su incapacidad para llevar a cabo funciones o cargos ejecutivos y de toma de decisiones, y el famoso instinto maternal, propio de una *esencia femenina*.

La tensión irresuelta entre María y *Marianne*, a partir de la cual se continúa invisibilizando a las mujeres de la Iglesia a la vez que impide que escapen de la lógica de subordinación eclesial en la que están inmersas, hace que las religiosas no puedan tomar conciencia de su capacidad de acción. Estas lógicas de sumisión, invisibilización y silenciamiento las condicionan e imposibilitan que perciban la importancia de su rol político. Algo que aún hoy continúa vigente. Esto es trabajado por Claudia Touris (2021) pero merece ser enfatizado: la subordinación en la que se encuentran las mujeres de la Iglesia, que responde a la jerarquización del poder dentro de la institución no les permite despegarse por completo del modelo mariano de participación, a la vez que

obstruye la posibilidad de adoptar el modelo de acción vinculado a *Marianne* en su totalidad. Así, termina por crearse un híbrido entre María y *Marianne* que responde a esta tensión entre ambos modelos y que aún podemos ver en las congregaciones femeninas. Las religiosas que se involucraron políticamente en el contexto del tercermundismo latinoamericano no conciben el rol político de su participación ni tampoco se perciben responsables del progreso que su labor significó en la educación política de las clases populares, ya que el impulso de compromiso político inspirado por *Marianne* se enfrenta con la acción justificada a partir de la abnegación propia de María. Derivando en una politización de las religiosas que no se entiende como tal, sino como parte de su entrega total al prójimo. Se anula la capacidad de las religiosas para autoperibirse como sujetos políticos capaces de llevar a cabo acciones políticas.

A pesar de haber abogado por la igualdad entre hombres y mujeres el CVII, Medellín y el tercermundismo en general, hay claras limitaciones de género en el acercamiento que se dio entre la Iglesia y las clases populares. Los hombres del tercermundismo –aquí entendidos obispos, curas, sacerdotes, religiosos y laicos relacionados con la institución– mantuvieron un rol de liderazgo y coordinación en la “liberación popular”. Así como también estuvieron, en algunos casos, relacionados con la esfera pública y los medios de comunicación. El caso más evidente de esto lo representa el sacerdote Carlos Mugica, quien se vinculó con el grupo armado Montoneros², fue asesor en el Ministerio de Desarrollo Social y se debatió tener un cargo político-partidario. Asimismo, fue el ala masculina de este tercermundismo quien se encargó de acercar postulados teóricos de autores como Karl Marx o Franz Fanon como una forma de instruir a los sectores populares en los preceptos de una liberación latinoamericana que terminaría con el hambre, la injusticia y el sometimiento; mientras que las mujeres del tercermundismo tuvieron tareas alejadas de los grandes focos de atención, fueron ellas quienes se encargaron de enseñar oficios y tareas varias a las

² En su labor como asesor de la Juventud Católica del Colegio Nacional de Buenos Aires se vinculó con jóvenes estudiantes como Fernando Abal Medina, Gustavo Ramus y Mario Firmenich, quienes luego serían fundadores y líderes de la organización armada Montoneros.

mujeres en las villas de emergencia y quienes quedaron al cuidado de los niños mientras sus padres trabajaban, quienes lucharon por mejoras en las áreas de salud, educación, servicios y asistencia de las poblaciones más vulneradas y marginadas, y acompañaron, en silencio, a obreros, campesinos y mujeres en la lucha contra un sistema imperialista y represivo. Lamentablemente mucho de esto ha quedado en el olvido como consecuencia de la doble invisibilización que las mujeres religiosas sufren cuando se escribe su historia: invisibilizadas como mujeres y como religiosas. Pero a pesar de esto, no hay dudas de que las religiosas vinculadas al tercermundismo alcanzaron un nivel de comprensión de los problemas que aquejaban a los sectores populares distinto del que lograron sus pares masculinos, siendo interpeladas por estas vivencias en otro nivel, independientemente de si ellas mismas se consideran parte del tercermundismo o no.

En este sentido, Claudia Touris (2021) plantea que es muy difícil ubicar a las religiosas como miembros del tercermundismo por el rol subordinado que tuvieron y por la propia dificultad de las protagonistas al momento de percibir su accionar como político. De ahí que la autora conciba la idea de un “tercermundismo temperado” donde se evidencia un nuevo modelo de feminidad que colisiona con aquel donde se refuerza una “concepción de autoridad patriarcal” (p. 278) al que las mujeres debían someterse. Para Touris: “es posible que en el imaginario de las religiosas persistiera una representación de la política como un terreno ajeno a su participación, aunque dicho terreno fuera un campo de acción permitido a los sacerdotes” (p. 301). Esto es algo crucial para entender dónde se ubicaron las congregaciones religiosas frente al tercermundismo, al igual que para evaluar la crisis de representación actual.

La imposibilidad de concebirse como actores políticos, incluso tras la incorporación del arquetipo de participación de *Marianne*, permite entender cómo es que las religiosas menosprecian su labor en esta época en comparación con el de sus pares masculinos. Poder salir de esta lógica donde se cuestiona y niega la capacidad de acción y el rol de las mujeres como sujetos capaces de ejercer acciones políticas es clave para encontrar una salida a la crisis de participación femenina en la que se

encuentra la Iglesia Católica hoy, ya que entenderse como actores que no pueden actuar políticamente las limita y continúa con su subordinación a un papel insignificante dentro de la institución y dentro de la política nacional.

Religiosidad y esfera política: el feminismo católico

No hay discusión sobre el hecho de que la Iglesia Católica haya sido, y continúe siendo, una institución que reproduce comportamientos machistas y patriarcales; aún incluso durante y con posterioridad a la renovación postconciliar, los cambios que ocurrieron fueron siempre dentro de esta misma lógica. Dos de los más importantes fueron la creación de un nuevo tipo de religiosidad mucho más involucrada con las problemáticas de las clases populares, de fuertes implicancias políticas; y la aparición y desarrollo de un nuevo modo de participación femenina: *Marianne*.

La tensión entre el modelo vigente encarnado en María –caracterizado por la entrega total al prójimo o la sumisión– y la nueva figura de *Marianne* –que enfatiza el compromiso político– llevó, en términos de Claudia Touris (2021), a un “tercermundismo temperado” dentro de las congregaciones femeninas. A partir del cual se plantea que las religiosas tuvieron cierta cercanía con el accionar político, pero sin comprometerse al mismo nivel que sus pares masculinos. Y más importante, sin poder reconocerse como actores políticos. No reconocer el valor político de la propia agencia por parte de las religiosas es consecuencia directa de una doble estructura de sumisión a la que están sujetas: por un lado, la sumisión en tanto mujeres propia de una sociedad machista; por el otro, la sumisión en tanto religiosas dentro de una institución como la católica.

En *El segundo sexo*, Simone de Beauvoir denuncia aquellos patrones culturales que pesaban sobre la construcción del sujeto mujer (Wagon et al., 2021), que son similares a los patrones religiosos que pesan sobre la construcción del arquetipo mariano de mujer religiosa: se trata de una idea de mujer creada por hombres y que es, en definitiva, funcional a la institución que estos dirigen. El texto de Beauvoir permite

de-construir muchas ideas relativas a las mujeres hasta entonces aceptadas y normalizadas por la sociedad. Sin embargo, muchos de estos mitos continúan vigentes en la figura de la mujer religiosa que se encuentra subordinada a sus pares masculinos, a la institución y a Cristo. Similar a lo que denuncia Beauvoir, las mujeres religiosas son entendidas como in-esenciales, sin la posibilidad de realizarse como sujetos más allá de la realización que supone su entrega total. Casi como si las religiosas, atadas aún a aquel modelo mixto de feminidad María-*Marianne*, se hubiesen quedado en el estadio que *El segundo sexo* retrata.

El gran avance que suponen muchos de los postulados englobados en el tercermundismo católico no terminó con la doble invisibilización que sufren las religiosas, y en muchos casos incluso la reforzó. Aun cuando en la Teología de la Liberación podemos ver los primeros atisbos de un feminismo tercermundista latinoamericano o de un feminismo católico, esto no logra empoderar a las involucradas y permitir aquel corrimiento necesario para salir de las lógicas de sumisión en las que están envueltas. Todos los avances políticos que supuso la renovación postconciliar mantuvieron a las congregaciones femeninas en un lugar subordinado de entrega total y cuidado del prójimo. Por eso podemos hablar de un “tercermundismo temperado”, porque en el caso femenino el involucramiento con estas ideas disruptivas dentro del mundo religioso nunca dejó de ser desde una lógica que reproducía tareas tradicionalmente femeninas, mientras que los hombres se involucraron de una forma “más masculina” con el compromiso social y político. A pesar de las ideas de igualdad de género planteadas en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, donde las mujeres en una relación de completa injusticia debían buscar “su igualdad de derecho y de hecho con el hombre” (CELAM, 1968, p. 2) el acercamiento con los más vulnerados fue desde un lugar de liderazgo y superioridad para el caso de los hombres, y de sometimiento y modelo mariano en el caso de las mujeres.

La tensión entre los modelos de participación María y *Marianne* se hace presente en la incapacidad de deshacerse de la estructura patriarcal eclesial que las

somete, fuertemente asociada a los elementos tradicionalmente marianos; al mismo tiempo que estos elementos colisionan con las características políticas detrás de *Marianne*, impidiendo un compromiso político más completo. Esta tensión, este híbrido que se crea entre ambas lógicas de participación femenina, impide que las religiosas sean capaces de reconocer su labor como accionar político *per se*. Esta imposibilidad de las protagonistas a la hora de calificar su labor como política es parte de esta lógica machista que el modelo mariano reproduce.

En línea con esto, muchas veces se considera que las religiosas tercermundistas tuvieron un menor compromiso político al no haber ocupado lugares de relevancia político-partidaria o no haberse involucrado directamente en la lucha armada, pero lo cierto es que desde el momento en que surge *Marianne* la acción religiosa pasa a tener tintes políticos. El acompañamiento a las Madres de Plaza de Mayo que buscaban a sus familiares desaparecidos, haber hecho frente a la represión estatal, la participación y colaboración con la organización sindical y campesina, son todas tareas claramente políticas. Incluso si las propias protagonistas no se conciben como actores políticos, o si muchos autores que luego las retratan mantienen estas posturas. Debemos reconocer que en ambas instancias se sostiene aquel mecanismo de silenciamiento que impide el propio reconocimiento de la agencia política, no debería haber dudas sobre el compromiso político y es un grave error subestimarlos. Desde el momento en el que el CVII trae a escena la posibilidad de un tipo de acción más secularizada y política vinculada a un nuevo tipo de acción religiosa, el accionar de las congregaciones adquiere elementos políticos. El compromiso con “el pueblo”, con su educación y con sus actividades políticas es claramente político. Fue distinto al compromiso político que tuvieron los hombres de la Iglesia, eso es evidente; pero fue distinto porque detrás hubo siempre una institución que relegó a las religiosas a un lugar de lo no-político mientras, en paralelo, permitía y fomentaba un rol de liderazgo político entre sus miembros masculinos. El compromiso político femenino es silencioso porque la esfera abiertamente política es algo imposible para ellas dentro de la Iglesia.

Si bien los feminismos religiosos son –para muchos sectores– espacios a partir

de los cuales se intenta articular demandas aparentemente contradictorias (Valcarcel y Sánchez, 2014) lo cierto es que se pueden establecer estrechos vínculos entre el feminismo y la religiosidad, y por eso es necesario un feminismo católico.

La mujer religiosa sufre el sometimiento propio del sistema patriarcal del que forma parte en tanto mujer al mismo tiempo que sufre una segunda invisibilización propia de la institución católica a la cual pertenece, a partir de la cual no es considerada como sujeto con capacidad de acción o voz; y es, muchas veces, desoída, ignorada o juzgada por el feminismo liberal, que le niega un espacio de lucha por ser parte de la Iglesia. La imposibilidad de un feminismo católico supone un tercer momento de silenciamiento para las religiosas porque el feminismo liberal y secularizado suele pecar mucho de laicista, apuntando no a una colaboración y entendimiento con la religiosidad, sino a un fuerte rechazo de sus prácticas, creencias y miembros. En muchas ocasiones, el movimiento feminista no acepta la confluencia de catolicismo y feminismo debido a prejuicios relacionados con el fuerte machismo intrínseco en la institución, o debido al rol que la Iglesia ha jugado en la esfera pública obstaculizando debates sobre el aborto legal seguro y gratuito, políticas de reconocimiento de la diversidad sexual e identitaria, matrimonio igualitario, ley de educación sexual integral, entre otras. Si bien es clara la postura que la institución tiene en estos temas, es un grave error considerar que todos sus miembros opinan lo mismo; la Iglesia Católica, como cualquier otro grupo de individuos, en su interior está conformado por una multiplicidad de opiniones y creencias. Sin embargo, la mujer religiosa se presenta casi como un sujeto subalterno en términos de Spivak (1998), es desoída por los feminismos hegemónicos que continúan negando su capacidad de agencia, ignorando, silenciando e incluso cuestionando las experiencias de estas mujeres.

Comentarios finales

El CVII fue un acontecimiento de clara y gran relevancia para la Iglesia Católica, significando un antes y un después para las congregaciones latinoamericanas. Hombres

y mujeres dentro de la Iglesia fueron interpelados por un nuevo llamado que, en nombre de Cristo, los acercó al pueblo a partir de un compromiso social y político además de espiritual. La tarea de liberar a los más vulnerables de sus opresiones, tal como lo hizo Cristo, interpeló a la vez que fue muy interpelada por las propuestas político-partidarias de cambio estructural en la región; y en un continente signado por la violencia, la pobreza, el colonialismo y el imperialismo económico, político y cultural, fue muy fácil vincular el Evangelio con las luchas sociales.

Particularmente en el plano de las congregaciones religiosas femeninas, el hito de la renovación postconciliar trajo aparejada una nueva forma de participación identificada en la idea de *Marianne*: la representación femenina de una mujer que lucha por sus ideales de libertad, fraternidad e igualdad, comprometida social y políticamente; sin que esto significara un corrimiento completo del arquetipo previo, María, que identificaba a la mujer como casta, abnegada, de una entrega completa al otro. *Marianne* y María comienzan a convivir en un híbrido en constante conflicto. Esta conflictividad se ve presente en el tipo de participación e involucramiento que terminan por tener las religiosas tercermundistas, donde se puede ver a mujeres involucradas políticamente y comprometidas con las luchas populares que, al no lograr salir de la lógica de María, son incapaces de concebir las verdaderas implicancias de su compromiso político y social. Para muchas de estas religiosas la labor que llevaron a cabo en estas épocas fue a partir de una ayuda al prójimo propia de María, un acompañamiento desde un lugar de entrega porque continúan –hoy en día– considerando que la esfera de la acción política es un lugar solo para hombres.

El problema con no reconocer la propia agencia política es que limita y relega a las religiosas al mismo lugar de siempre, por debajo de sus pares masculinos –incluso cuando son mayoría numérica– y sin voz ni voto dentro de una institución patriarcal que perpetúa esta situación. Este trabajo intentó ser un acercamiento breve en esta problemática, buscando colaborar en la elaboración de trabajos académicos que problematizan sobre el rol de las congregaciones religiosas femeninas en tanto mujeres.

Actualmente la vida religiosa se encuentra en crisis, la contemporaneidad se

mueve demasiado rápido para este tipo de instituciones donde los cambios tardan mucho y donde la disposición para cambiar por parte de sus líderes es prácticamente nula. Desde la década de 1970 que la Iglesia Católica en Argentina presenta un fenómeno de bajas entre sus miembros femeninos, ya sea porque la vida consagrada significaba limitaciones en el contexto político de la época; o porque con los aires de renovación política que supuso el retorno democrático su labor religiosa dejó de tener sentido, lo cierto es que es notable la disminución de las nuevas aspirantes. Al problema numérico se le suman los problemas propios de una institución patriarcal y *demodé* que no logra conciliar su doctrina con las problemáticas contemporáneas de un mundo post-globalizado donde se demanda y vela por una mayor participación política y pública de la mujer y de las diversidades y minorías étnicas y sexuales. Como reflejo de esto, aún hoy en día los cargos de importancia y conducción dentro de la institución –como lo es el sacerdocio, y más aún el papado– no pueden ser ocupados por mujeres.

Ana Lourdes Suarez (2020^a) considera que, en parte, esta crisis en la vida católica femenina tiene que ver con la tensión aún vigente entre los dos modelos de participación religiosa, reconocer la posibilidad de una síntesis superadora que contenga elementos de ambos arquetipos sin entrar en conflicto es crucial para poder salir de esta crisis. El choque constante entre ambos tipos de participación que se termina traduciendo en un “tercermundismo temperado” es donde está el problema, la imposibilidad de salir de esta lógica conflictiva entre María y *Marianne* no permite a las religiosas reconocer su capacidad de agencia política y limita fuertemente su compromiso social y político. De ahí la importancia de un debate feminista dentro de la Iglesia Católica, un movimiento que permita superar esta lógica mixta y abogue por el reconocimiento de las religiosas como agentes políticos. Por lo tanto, el cruce entre feminismo y religión es decisivo para poder solucionar algo de esta crisis, aunque no por eso deja de ser menos complejo.

En última instancia, todo se reduce a un problema de reconocimiento:

El reconocimiento de las religiosas como sujetos y actores políticos con

capacidad de actuar dentro de la institución, y a la vez, como sujetos y actores políticos que pueden formar parte de un movimiento feminista secularizado e interseccional que las reciba. Siguiendo esta premisa, muchas teólogas feministas tienen como principal intención quebrar el monopolio patriarcal que prima en el discurso religioso dentro y fuera de sus iglesias, abogando por una reinterpretación y recontextualización de las escrituras bíblicas, los documentos y las normativas de la Iglesia (Valcarcel y Sánchez, 2014, p. 9).

Al mismo tiempo, un debate respecto a la religión dentro del feminismo secularizado será sumamente enriquecedor. En esta línea, Chandra Mohanty propone un modelo de solidaridad femenina que deconstruya los feminismos hegemónicos a la vez que construya y formule estrategias que reconozcan la diversidad histórica, geográfica y cultural de las sociedades y comunidades, respetando el derecho a su autonomía y autoadscripción (2008, citado en Valcarcel y Sánchez, 2014), es por esto que el feminismo de la cuarta ola debe un espacio a aquellas mujeres que se perciben feministas y religiosas.

Asimismo, la intersección entre feminismos y religiosidad es un tema poco tratado en la academia actual, pero de una densidad y riqueza inmensas.

La tensión irresuelta entre los dos modelos de participación religiosa genera que las protagonistas se perciban como no merecedoras e incapaces de un rol político. Las tempera, menospreciando su labor y compromiso al no darle la importancia y relevancia que merece, y en esta lógica, las propias religiosas terminan por contribuir a su propia invisibilización al no reclamar los espacios que le corresponden dentro de la institución. Sin caer en un complejo de salvador, este trabajo propone contribuir a la visibilización de la labor eclesial femenina al repensar el rol de la mujer religiosa dentro de la Iglesia Católica en tanto mujer. Se trata de, desde un espacio académico no laicista, fomentar un nuevo tipo de relaciones entre la Iglesia Católica –o una parte de ella– y el espacio público, incorporando el debate feminista a la religiosidad y la religiosidad al debate feminista. En este sentido, a futuro será decisivo concebir el campo religioso como uno

de transformación social y política, abogando por una revolución feminista en el seno de la Iglesia Católica al mismo tiempo que por un movimiento feminista secular que incluya la experiencia religiosa en sus concepciones de transversalidad e interseccionalidad; pues si “lo personal es político”, no existe nada más personal que la adscripción religiosa.

Referencias bibliográficas

- Azcuy, Virginia. (2020). La inserción como fruto del *aggiornamento* conciliar. En S. Suárez. (Ed.). *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* (pp. 329-336). IICS-UCA.
- Beauvoir, Simone. (2016). *El segundo sexo*. (Juan García Puente. Trad.) Penguin Random House.
- Cattogio, Soledad. (2016). *Los desaparecidos de la Iglesia*. Siglo XXI.
- Cattogio, Soledad. (2019). Las redes de Madres de Plaza de Mayo con el cristianismo liberacionista: articulaciones locales, afectos y alcances. *Cuadernos del sur*, (48), pp. 23-48.
- Cattogio, Soledad. (2020). Las desaparecidas de la Iglesia: desentramando historias y memorias de mujeres en Argentina. En A. Suárez (Ed.). *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* (pp. 105-124). IICS-UCA.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín*.
- Documento sobre la violencia en América Latina*. (1968). Junio.
- Malnis, Cecilia. (2020). Carla Lonzi: aportes al feminismo italiano de la Segunda Ola. *Estudios sociales contemporáneos*, (22), pp. 19-36.
- Pierron, Yvonne. (2009). *Misionera durante la dictadura*. Planeta.
- Suárez, Ana. (2020a). Congregaciones religiosas femeninas en Argentina que hicieron la opción por la “inserción”: balances y desafíos. *Sociedad y religión*, (53), pp. 62-96.

- Suárez, Ana. (Eds). (2020b). *Religiosas en América Latina: memorias y contextos*. IICS-UCA.
- Spivak, Gayatri. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? (José Amícola. Trad.) *Orbis Tertius*, (6).
- Touris, Claudia. (2021). *La constelación tercermundista*. Biblos.
- Valcarcel, Mayra.; Sánchez, Nazareth. (2014). Católicas y musulmanas: negociando identidades y desafiando hegemonías desde los márgenes del feminismo. *Género e direito*, (2), pp. 98-125.
- Wagón, María.; Moller Poulsen, Agustina.; Canclini, Rebeca.; Hernández, Graciela. (2021). Un recorrido por las relaciones entre academia y feminismos. *Temas de mujeres*, (17), pp. 15-37.