

CONGREGACIONES RELIGIOSAS FEMENINAS EN ARGENTINA QUE HICIERON LA OPCIÓN POR LA “INSERCIÓN”. BALANCES Y DESAFÍOS

Argentinean women religious living among the poor. Assessment and Challenges

ANA LOURDES SUÁREZ

CONICET/IICS-UCA, Argentina
analourdessuarez@gmail.com

Recibido: 4.03.2019

Aceptado: 3.12.2019

Resumen

El escrito aborda la opción de algunas congregaciones religiosas femeninas argentinas que radicaron comunidades en medios populares siguiendo la *opción por los pobres* trazada en el Documento de Medellín (1968). El texto busca primero comprender el contexto interno de las congregaciones que llevó a la búsqueda de renovación a través de la “inserción” entre los más pobres. Luego se presentan aspectos del flujo de la vida religiosa femenina argentina, los enfoques teológico-pastorales que sustentaron la opción por la inserción, y las etapas por las que atravesó en Argentina. El planteo principal es que la alternativa, que se desarrolló en un momento de declive y crisis de la vida religiosa femenina, pretendió instalarse como un nuevo “paradigma” de la vida consagrada. Si bien revitalizó varios aspectos de la vida de las comunidades desafiando los roles de las religiosas en la iglesia católica y en la sociedad, no logró tener la fuerza revitalizadora que se esperaba ni frenar la profunda crisis que atraviesa a este colectivo. El texto analiza algunas de las razones de este balance.

Palabras claves: Campo religioso católico; congregaciones religiosas femeninas; opción por los pobres; pobreza; vida consagrada femenina; Argentina

Abstract

The article addresses the options of some women religious congregations that, following the *option for the poor* launched by the Medellín Document (1968), adopted a new way of community life known as *inserted* communities. It attempts to understand this alternative within the search of renovation many religious community were looking for due to critical crisis they were experiencing. The writing analyzes the process that led to the *insertion* alternative, the theological approaches that have been supporting it, its course over time, and its present situation in Argentina. I argue that embracing the new life meant indeed for many women religious a strong renewal that challenged their role both in society and in the Catholic Church. It was also a painful process, full of conflicts within the congregations. The revitalization that many congregations expected would come from adopting inserted communities drove in many cases to more frustration.

Keywords: Catholic religious field; women religious orders; poverty

INTRODUCCIÓN

El artículo focaliza en uno de los actores relevantes del campo católico argentino: las congregaciones religiosas femeninas. Presenta las opciones de algunas de ellas: las que han adoptado una forma de vida novedosa que dio en llamarse de "*vida inserta*", es decir radicándose en medios populares de regiones periféricas siguiendo la línea de "*opción preferencial por los pobres*" trazada en el Documento de los obispos latinoamericanos de Medellín (1968). Esta opción de vida se desarrolla en el marco de una crisis de la vida religiosa (VR) consagrada, particularmente de la femenina, que se evidencia en la constante caída de sus miembros desde principios de los 70s. La opción por la inserción, que buscaba ser una renovación para la vida consagrada, ayudó a cuestionar y a cambiar los tradicionales roles sociales y el estilo de vida de las congregaciones femeninas. Varias congregaciones religiosas instauraron renovadas prácticas pastorales en nuevos espacios sociales: se trataba del mundo de los pobres, pero no a través de la beneficencia ni el asistencialismo sino asumiendo un compromiso social mayor al pretender llevar una vida similar a la de aquellos sectores sociales más postergados de la estructura social.

Aquellas experiencias pioneras y las que se sumaron con el tiempo no evitaron, sin embargo, revertir la crisis, al contrario, ésta se volvió más estructural afectando a la VR en su conjunto. En las últimas décadas se acelera la drástica

caída numérica de nuevas aspirantes y numerosas salidas de religiosas (erróneamente identificadas con el genérico: “monjas”)¹ quienes dejan de encontrarle sentido a la vida consagrada que eligieron. Se trata de una crisis de sentido en torno a los roles de las religiosas dentro de la sociedad y de la iglesia que sigue teniendo una estructura patriarcal cerrando la posibilidad a las mujeres para roles de conducción y manteniendo el control sobre sus instituciones.

En Argentina el impulso por la “inserción” tuvo peso en los años setenta, ochenta y noventa; en la actualidad perdió vitalidad. Varias de las comunidades religiosas que comenzaron su trabajo pastoral en barrios y parajes pobres están actualmente cerradas. Algunas congregaciones religiosas están reevaluando sí y cómo continuar. Asimismo, las bases teológico-pastorales que impulsaron y sostuvieron la decisión de “vivir” entre los más pobres, están siendo reevaluadas, en muchos casos bajo el impulso de teologías feministas o en clave de mujer.

El presente escrito busca comprender el contexto, particularmente el referente a los procesos internos de las congregaciones en tanto organizaciones, en el que se ha desarrollado esta alternativa, las opciones teológico pastorales que le dieron soporte, las etapas por las que atravesó en la Argentina y su situación actual. Para ello el escrito se estructura de la siguiente forma. Primero, siguiendo el modelo sociológico organizacional desarrollado por Lawrence Cada et al. (1979) sobre los ciclos de la VR consagrada célibe en congregaciones y comunidades trato de comprender el tipo de crisis que llevó a la búsqueda de renovación a través de la opción por la inserción. Segundo, en base a una elaboración propia de datos provistos por dos fuentes: la Agencia informativa católica Argentina (AICA) y la Conferencia Argentina de Religiosos y Religiosas (CONFAR), presento aspectos del flujo de la VR femenina argentina desde mediados del siglo pasado en el marco del campo de la vida consagrada célibe masculina y femenina, con el objetivo de comprender aspectos del contexto en el que la alternativa por la inserción se ha ido desarrollando. Tercero ahondo en el ciclo de la inserción en Argentina, adentrándome en los enfoques teológico-pastorales que sustentaron esta

1 La vida consagrada femenina célibe se agrupa mayormente en torno a dos tipos de instituciones: 1.Conventos de clausura compuestos por monjas, e 2.Institutos de vida “activa” compuesto por religiosas. Estos últimos institutos sobrepasan más de 10 veces la cantidad de miembros de los conventos de clausura. Este artículo se centra en las religiosas propiamente.

alternativa. Cuarto propongo etapas que fueron marcando distintos momentos por las que atravesó esta alternativa en Argentina. Concluyo con reflexiones finales tendientes a hacer un balance de la opción por la inserción. El planteo principal del trabajo es que la VR inserta se presenta como una alternativa en un momento de declive y crisis tanto de la etapa general de los institutos religiosos, como del ciclo de vida de muchas congregaciones. La inserción pretendió instalarse como un nuevo “paradigma” revitalizador de la vida consagrada. Si bien renovó varios aspectos de la vida de las comunidades y de las mujeres en la “inserción”, no logró tener la fuerza revitalizadora que se esperaba para el conjunto de la VR consagrada.

El escrito se suma a la producción académica argentina que ahondó en el impacto de la renovación que desde el impulso del Concilio Vaticano II atraviesa la dinámica de los institutos de vida religiosa femenina, especialmente en respuesta al desafío de *La opción por los pobres*, (Quiñones, 1999; Suárez 2017, 2015; Ludueña 2012). El artículo cuestiona la hipótesis relativamente triunfalista de Quiñones (1999) que vislumbraba un futuro vibrante para la VR gracias al impulso de la inserción.² El foco de este artículo dialoga asimismo con los escritos que analizaron las configuraciones políticas y su impacto en opciones tomadas por congregaciones religiosas o por algunas religiosas; aspecto abordado por Claudia Touris (2010), a través del análisis de las trayectorias de un conjunto de religiosas definidas por la autora como “tercermundistas”. En una línea sociohistórica similar los artículos de Barry (2011) y Denuncio (2019) analizan las implicancias de la opción por el peronismo de religiosas durante la presidencia de Perón. También el trabajo de Soledad Cattogio (2010) recoge la trayectoria de religiosas durante la última dictadura militar a partir de su trabajo previo en diócesis “tercermundistas” como la de La Rioja de monseñor Angelelli. Diana Viñoles (2014) analiza configuraciones conceptuales y pastorales que influyeron en la manera en que

2 Una hipótesis similar atraviesa el trabajo efectuado por la Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas en un trabajo de reconstrucción de su memoria coordinado por Ana María Bidegain, publicado por CLAR (2003). A través de un método de investigación participativa en un proceso que duró del 1995 a 1999, la vida religiosa femenina latinoamericana reconstruyó su recorrido en la región en el período 1959-1999. El trabajo se basa en testimonios de religiosas de 160 congregaciones presentes en diversos países de América Latina. Muchas tenían, al momento de las entrevistas, religiosas viviendo en la inserción en espacios de alta marginalidad y, en general, con valoraciones muy positivas de la opción y de la experiencia.

la vida religiosa femenina decidió acompañar a los más pobres en América Latina, a través de la reconstrucción de la biografía de una religiosa asesinada durante la última dictadura militar, Alice Domon.

El presente escrito se nutre de esta rica producción académica Argentina. Comparte con los escritos arriba mencionados el interés por comprender la vinculación entre *la opción por los pobres* y la vida consagrada femenina en Argentina. El principal interrogante que acompañó la investigación efectuada desde el 2015³ y que atraviesa el escrito es ¿Por qué la vida inserta no tuvo el impulso que se esperaba?, ¿Por qué perdió el impulso que tuvo en sus inicios? Para dar una respuesta acabada se necesita ahondar en múltiples dimensiones. Este artículo profundiza en dos de ellas: 1. En dinámicas de las propias congregaciones religiosas en relación a sus contextos; para ello recurro a un modelo teórico socio-organizacional, que si bien, como todo modelo, tiene limitaciones, ayuda a problematizar la “esperanza” depositada en la vida inserta por parte de algunas congregaciones religiosas en el marco de su propio ciclo vital, brindando elementos que permiten comprender las dificultades y los conflictos internos que comportaba asumir un nuevo rumbo. 2. Los enfoques teológico-pastorales que sustentaron la opción por la inserción. Mi argumento es que estos enfoques, en el marco de una institución patriarcal, incentivaron prácticas socio-pastorales que reforzaron el clericalismo en detrimento de las religiosas. Los argumentos en el texto se construyen en base a un recorrido de varios años en la temática en el que pude entrevistar, acompañar en sus actividades y compartir numerosos momentos con religiosas que están o han estado en la inserción.⁴ Recurro, asimismo, como ya se mencionó, a datos secundarios estadísticos, así como a archivos internos de algunas congregaciones que han accedido a colaborar conmigo.

3 El trabajo recibió subsidios del Intercambio Cultural Alemania-América latina (ICALA) y del Proyecto PICTO/UCA 2017-0035 *Vida religiosa inserta en medios populares. Itinerarios, debates e incidencia desde el recorrido y la experiencia de congregaciones religiosas femeninas argentinas*

4 El artículo no recoge las voces de las religiosas. Esperamos elaborar escritos basados en las narrativas de las aproximadamente 30 religiosas de Argentina que accedieron a ser entrevistas, y con quienes tuvimos numerosas instancias de interacción. Dos de las religiosas entrevistadas leyeron borradores de este artículo. Sus comentarios ayudaron a pulir los argumentos del escrito.

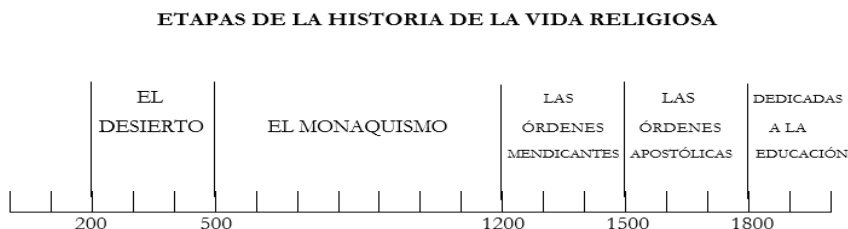
1. LA "RENOVACIÓN" EN EL MARCO DEL DECLIVE DE UNA ETAPA DE LA VR Y DE CRISIS EN LAS CONGREGACIONES

La opción por la inserción puede entenderse desde la perspectiva de la crisis que afronta la VR desde fines de los 60s y la búsqueda de renovación por parte de los propios miembros de congregaciones religiosas. Comienza a perfilarse como opción con creciente legitimidad dentro de la VR en torno a la "movida" que tuvo como eje al Concilio Vaticano II (1965) y al Documento escrito por los obispos latinoamericanos en Medellín (1968).

Para comprender mejor el significado y las implicancias de esta búsqueda de renovación, es útil ubicarla en el contexto de las etapas de la VR a lo largo de la historia. El objetivo de presentarlos brevemente es tener un marco conceptual que permita entender en qué etapa y en qué fase de la misma surge la "movida" de la VR inserta.

Siguiendo la periodización propuesta por Lawrence Cada et al (1979) a lo largo de la historia pueden esquemáticamente identificarse cinco etapas sucesivas por las que ha ido pasando la VR: 1. La etapa del desierto (200-500); 2. La del monaquismo (500-1200); 3. La de las órdenes mendicantes (1200-1500); 4. La de las órdenes apostólicas (1500-1800); y 5. La de las congregaciones dedicadas a la educación (1800-) (ver imagen 1).

Imagen 1



Fuente: L. Cada et al (1979); traducción y reelaboración propia

Cada una de estas etapas, nombrada con una imagen correspondiente, responde a un impulso que sintetiza el sentido de la VR a lo largo de la historia: el impulso de ir al desierto para luchar contra el diablo, el proyecto de construir monasterios en toda Europa, la idea de defender a la figura de Cristo en cualquier frente y expandir su “Reino” a los territorios recién descubiertas, y la empresa de construir instituciones (escuelas, hospitales) para cristianizar a las masas. Asimismo, cada etapa refiere a una realidad que tiene variadas facetas. Incluye la manera en que los propios religiosos han entendido su vida y sus funciones dentro de la iglesia y el mundo en un período dado. El término abarca tanto el ideal al que los religiosos/as han aspirado en determinados períodos, como las acciones prácticas que encarnaron ese ideal en la vida cotidiana de los consagrados.

Cada una de estas etapas pasó a su vez por diversas fases: 1. Una fase de crecimiento; que ha sido en todos los casos relativamente larga; que tiene su punto cúlmine en una etapa de “oro” durante la cual la imagen dominante de VR reúne exitosamente numerosas comunidades religiosas. 2. Una fase de declive, o sea un período de ambigüedad en la que la imagen dominante de la VR comienza a cuestionarse. Las comunidades religiosas ya no parecen adecuarse a las aspiraciones de la etapa. Las comunidades pierden su sentido de propósito, lo que deviene en indicios de laxitud y desintegración. 3. Una fase de cambio de etapa: es un período comparativamente corto en que la VR pasa a través de uno de sus principales puntos de inflexión en la historia. En medio de un considerable caos, surgen variaciones de la imagen dominante de la VR. Algunas de estas variaciones se fusionan en una nueva imagen dominante. 4. Un período de elaboración y desarrollo bajo la nueva imagen dominante de la VR, que inaugura su siguiente gran era en la historia.

Los cambios entre etapas se dieron cuando se conjugaron importantes transformaciones tanto en la iglesia como en la sociedad. La cuarta transición (hacia las congregaciones educativas) se enmarca en la lucha de la institución eclesial contra el secularismo imperante lo que la llevó a gestar una serie de medidas restauradoras del catolicismo tanto en Europa como en el resto de las naciones, de manera especial en Latinoamérica. Se priorizó la disciplina y la formación del clero, y se estimuló el surgimiento de cofradías y otras asociaciones de laicos como una manera de reconstruir el tejido vincular intereclesial (Folquer, 2012). El efecto más relevante de la política diseñada desde Roma fue el auge de las misiones y, con ello, el surgimiento de numerosas congregaciones religiosas. Esta última etapa se inicia con el renacimiento de la VR en una nueva dirección. Cerca de seiscientas nuevas

comunidades se fundaron en el siglo XIX, la mayoría femeninas⁵ ya que la etapa comienza con el levantamiento de la prohibición de la vida activa para las mujeres quienes durante toda la etapa apostólica –marcada por el surgimiento de varias congregaciones activas masculinas– tuvieron que acatar las directivas del Concilio de Trento (1563) de atenerse a la clausura bajo pena de excomunión.

La VR tomó este nuevo rumbo en el siglo XIX. Las instituciones (la escuela y en segundo término el hospital) se convirtieron en un medio de cristianizar. A mediados de siglo XX, la vasta red de instituciones católicas conformada por personal religioso cada vez más profesional abarcó los países desarrollados con presencias y redes importantes en las tierras de “misión”. El sistema funcionaba bien y había sido perfeccionado para obtener la mayor eficiencia.

Hacia el período del Concilio Vaticano II, la pertenencia a comunidades religiosas había alcanzado el punto más alto en la historia de la iglesia, superando incluso el máximo alcanzado antes de la revolución francesa. Sin embargo, desde entonces comienza un declive que se continúa hasta el presente; salvo excepciones todas las congregaciones, y particularmente las femeninas, vienen atravesando una continua reducción de sus miembros. Pocas “vocaciones”, poca retención y muchas “salidas” de aquellos que no le encuentran más sentido a la vida que sus congregaciones les ofrecen. La mayoría de las congregaciones se encuentran en la actualidad con una organización que no responde a su presente, y con “obras” para llevar adelante que, en su situación actual, con una población reducida y envejecida, las lleva a replantearse el rumbo que deben tomar. La imagen comúnmente aceptada de la VR tal como en el presente se la conoce, se está de hecho desvaneciendo. En otras palabras, esta imagen (expresada principalmente en la vida apostólica en las obras de los colegios y hospitales) está dejando de ser considerada significativa y de cumplir la función social que tuviera. Diversos estudios académicos que rescatan las voces de las religiosas, dan cuenta del malestar que experimentan muchas (Patiño, 2017; Lecaros, 2017; Suárez, 2017; Cubas, 2018

5 Solo en Francia surgieron alrededor de 400 nuevas congregaciones femeninas en el siglo XIX (Schatz, 1992: 48). España e Italia contribuyeron también fuertemente con nuevos institutos de vida consagrada. Varias de estas instituciones iniciaron su viaje a América y a otros continentes, acompañando los movimientos de colonización. En América, estos nuevos grupos se diferenciarían de los monasterios de vida contemplativa del periodo colonial por la diversidad de actividades asistenciales y educativas que asumieron (Folquer, 2012).

entre otros escritos latinoamericanos) evidenciando la búsqueda de nuevos sentidos a la consagración que tomen distancia del modelo dominante. Evangelizar a través de las escuelas, en el marco de lo que aparece como un proyecto integrista y moralizador del catolicismo, para muchas religiosas carece de sentido; más aun si debe hacerse desde regulaciones cada vez más exigentes por parte del estado, acatando a su vez directrices de una iglesia patriarcal.

La opción por la vida inserta impulsada en América Latina se perfiló en el marco de este declive y de la incomodidad que muchas sentían con sus obras. Pretendió darle sentido, contenido y forma a la renovación de la Iglesia postconciliar. Recogió el malestar de religiosos/as, especialmente de mujeres, que buscaban darle otro rumbo a la VR predominante del período; religiosas que buscaron darle sentido a la vida consagrada fuera de los muros de los colegios, con esquemas institucionales menos rígidos, acompañando a los más pobres residiendo en sus propios espacios marginados.

La opción por la inserción en Argentina y en América Latina, se presentó desde sus inicios como una alternativa de signo contrario a un resurgimiento conservador. Académicos estudiosos del declive contemporáneo de las congregaciones religiosas en occidente han argumentado que parecieran que las que están atrayendo mayor cantidad de miembros tienden a ser más conservadoras en términos doctrinarios y morales; característica asimismo de la mayoría de las nuevas comunidades que se están creando (Carey, 1997; Finke, 1997; Stark & Finke, 2000; Wittberg, 2009).

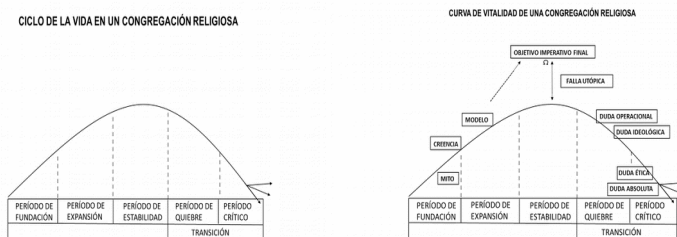
A lo que pareciera el ocaso de una etapa dentro de los ciclos históricos de la VR, debe sumarse la crisis interna de muchas congregaciones. La decisión de fundar comunidades insertas tendió a darse en varias mientras atravesaban períodos críticos de gran incertidumbre sobre su futuro en tanto congregación.

Resulta iluminador para comprender la crisis interna de las congregaciones acudir a la sociología de las organizaciones, y analizar a las congregaciones/órdenes⁶ en tanto organizaciones que pasan por diversos ciclos

6 Las congregaciones y las órdenes responden a dos tipos de institutos religiosos de vida consagrada del campo católico. En ambos casos los religiosos/as están unidos por una regla establecida por un fundador y por constituciones que reglamentan la vida de cada institución. Su principal diferencia refiere al tipo de votos que realizan; en el primer caso son “simples”, en el segundo son “solemnes”. La mayoría de los institutos de vida religiosa femenina son congregaciones. A los efectos prácticos en el texto se usa

a lo largo de su vida. Cada et al. (1979)⁷ proponen dividirlos en cinco períodos: fundación, expansión, estabilización, quiebre, y momento crítico. Estas etapas marcan la curva de vitalidad de una congregación que sirve como marco conceptual para entender el patrón de desarrollo y declive de las congregaciones religiosas en cuanto organizaciones sociales (ver imagen 2).

Imagen 2 Modelos de ciclos de vida de una congregación religiosa, y de su curva de vitalidad



Fuente: Cada et al (1979); traducción y reelaboración propia

El período de fundación de la vida de una congregación religiosa gira en torno a un fundador y de su “carisma” y visión. Al fundador o a la fundadora se le atribuye el haber pasado por experiencias de radical transformación, que generalmente pueden ser identificadas en un evento o una serie de eventos; éstos son percibidos y construidos simbólicamente como un cambio abrupto en la identidad del fundador/a y como un momento atemporal en el que se recibe una visión o sueño. En el período de expansión, los miembros de la segunda generación de la congregación, van narrando historias de la fundación que han oído de los pioneros o que ellos mismos han experimentado en su juventud. Estas historias consagran eventos decisivos, direccionan a la

solo el término congregaciones, a sabiendas que incluye a algunos institutos que, en rigor, desde la terminología del derecho canónico católico, son órdenes.

⁷ El modelo desarrollado por Cada et al (1979) se basa en el desarrollado por Raymond Hostie (1972) *Vie et mort des ordres religieux*. Paris: Desclee de Brouwer. La publicación fue revisada por el autor y reeditada en 1983 por el Center for Applied Research in the Apostolate

congregación y establecen sus rasgos característicos. Poco a poco, una serie de rituales y símbolos expresan y conmemoran los eventos más preciados de la fundación de la congregación, que, fusionados con la tradición de los miembros más antiguos, consagran una especie de memoria sagrada y de culto que comienza a transmitirse de generación en generación como “mito fundacional” de la institución. Se van haciendo a su vez intentos por ir pensando en ese mito para expresarlo en términos del pensamiento contemporáneo con el objetivo de proveerle una estructura racional a la idea más intuitiva del mito fundador. Simultáneamente, se van ideando procedimientos para la comunicación y toma de decisión de la congregación, y poco a poco, la política de las comunidades va tomando forma. En este período las normas y las costumbres (tradiciones) que van emergiendo se traducen en los procedimientos que van cubriendo todos los aspectos de la vida de la congregación, tales como los criterios de pertenencia, los estándares de liderazgo y las prioridades apostólicas. Los miembros de la joven congregación experimentan emoción sobre el crecimiento y el éxito que caracteriza el período de expansión. Muchos quieren sumarse a la congregación y nuevas obras toman impulso lo que a su vez mejora la posibilidad de una selección aún más amplia. Se establecen los patrones de la práctica espiritual, y la espiritualidad de la comunidad se concreta en manuales y en documentos varios. Con la expansión sobrevienen asimismo algunas crisis organizacionales: ¿Cómo debe delegarse la autoridad? ¿Qué medios se utilizarán para integrar y unir a la creciente red de establecimientos y cómo seleccionar a sus miembros? Otra crisis de este período se centra en cómo mantener el vigor de la visión fundacional. Si se van presentando interpretaciones alternativas, ¿cuáles de ellas se descartarán?⁸ En el período de estabilidad el incremento numérico de miembros puede continuar, pero la expansión geográfica generalmente comienza a retrasarse. La etapa puede durar un siglo o más, pero a veces puede ser tan breve como cincuenta años. Una sensación de éxito invade la comunidad durante este período. Los miembros experimentan un alto grado de satisfacción personal, simplemente por pertenecer a la congregación. La imagen predominante de la VR es clara y aceptada. Proporciona una base para describir sin ambigüedades los roles sociales de los religiosos/as. La comunidad está logrando su propósito y este propósito es evidente. La necesidad de mejorar no lleva a cuestionar lo

8 Un ejemplo de este tipo de crisis se produjo en torno a los debates sobre el significado y el alcance de la pobreza entre los primeros franciscanos al poco tiempo de morir Francisco de Asís en 1226.

establecido, sino más bien a perfeccionarse en lo que ya se está haciendo. Poco a poco mientras la estabilización se asienta, cada vez más la congregación asume que la VR siempre ha sido así y que va seguir. No hay necesidad de seguir elaborando la comprensión de la visión fundadora o de ahondar en ella. Simplemente se la acepta y se la repite a los nuevos miembros. El tipo de crisis de este período está principalmente vinculado al activismo. Otro peligro surge de la crisis de adaptación. En medio del éxito, la comunidad rara vez está abierta a la adaptación y los cambios que deben hacerse se enfrentan con dificultad. Las congregaciones religiosas en Argentina, que en su mayoría llegaron al país en el siglo XIX y XX procedentes de España, Italia y Francia expresan esta crisis de adaptación; máxime siendo que fueron socialmente legitimadas en Argentina en parte por los valores de la cultura europea que traían; se las consideraba portadoras y promotoras de cultura. La supuesta superioridad respecto de la cultura nacional condujo inevitablemente a tensiones y a conflictos de adaptación.

El período de quiebre puede ser gradual y durar más de medio siglo, o puede ser rápido y agotarse en unas pocas décadas. En cualquier caso, lo que sucede es un desmantelamiento de las estructuras institucionales y de los sistemas de creencias que se establecieron en el período de expansión y que tan bien habían servido a la congregación durante el período de estabilización. Este declive colectivo da lugar, a su vez, a tensiones y dudas entre los miembros. Un creciente número de personas empiezan a estar descontentos con el estado actual de la comunidad. Empiezan a juzgar lo que consideran el sinsentido de algunas de las costumbres y procedimientos de la congregación. Comienzan a acumularse preguntas sin respuesta sobre la función y el propósito de la congregación. Los niveles de estrés individual aumentan lentamente al principio, pero luego crecen rápidamente en la medida que las dudas se extienden a niveles mayores de la estructura social. A medida que la congregación pierde su sentido de identidad y propósito, el servicio a la iglesia comienza a ser desordenado y carece de dirección. La crisis de polarización puede ser aguda en la medida que aquellos que mantienen la fe en la congregación se alinean contra aquellos que en diversos grados comienzan a rechazar la comunidad tal como está. La desmoralización resultante conduce a la inminente crisis terminal de la congregación y a la conciencia que la comunidad se está desintegrando. Durante el período crítico tres variantes pueden ocurrir para las congregaciones: extinción, supervivencia mínima o revitalización. La extinción ocurre cuando todos los miembros de una

comunidad se retiran o mueren y simplemente deja de existir.⁹ Una congregación religiosa que no muere puede entrar en un largo período de bajo nivel o mínima supervivencia. También hay un pequeño porcentaje de congregaciones religiosas que sobreviven al período crítico y entran en un período de revitalización. Este suele ser el caso de congregaciones que atraviesan por un exitoso proceso de reapropiación del carisma/visión fundacional. Varias de las congregaciones religiosas femeninas que en Argentina fueron asumiendo la inserción se encontraban en la situación recién mencionada: intentando revitalizarse, a través de una relectura del camino recorrido desde el cual dotar de sentido al nuevo rumbo.

Las congregaciones pioneras en el camino de inserción, y las que se fueron sumando después, debieron atravesar las múltiples tensiones que implicó revisar sus propios fundamentos “fundacionales”, las prácticas, rituales y discursos fuertemente instalados (aunque en crisis) en sus propias organizaciones. Debieron asimismo afrontar múltiples resistencias internas. Estos procesos redundaron en numerosas salidas tanto entre quienes se resistieron a cambiar el rumbo, como entre quienes abogaban por cambios más rápidos y profundos.

Resumiendo, la opción por la vida inserta, que en Latinoamérica comenzó a pensarse y a concretarse en torno al período del Concilio Vaticano II y del Documento del episcopado latinoamericano de Medellín, se inscribe en el período de declive de la etapa de las congregaciones educativas iniciada en el siglo XIX. Algunos vislumbraron esta alternativa –la de la inserción– como aquella que le daría un nuevo rumbo, instaurando una nueva “imagen” dominante para toda la VR.¹⁰ A su vez, la mayoría de las congregaciones que

9 Esto sucedió, según Hostie (1983), con el 76% de las órdenes religiosas de hombres fundadas antes de 1500, y con el 64% de las fundadas antes de 1800. El autor estima que el ciclo de vida promedio de la mayoría de congregaciones viene siendo de 200 años. Al final de cada ciclo histórico desarrollado en el modelo respectivo, entre dos tercios y tres cuartos de las comunidades se extinguen. Desde una perspectiva histórica, entonces, una expectativa razonable parecería ser que la mayoría de las congregaciones religiosas en la Iglesia de hoy eventualmente se extinguirán.

10 Destacamos en este sentido, a la manera de ilustración de nuestro argumento, la afirmación de dos jesuitas pertenecientes al consejo de redacción de la revista de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos y Religiosas: V. Codina y J. Guerrero en la Revista *Diakonia* 2002 “Esta *inserción* leída a la luz de la historia de la vida religiosa, parece como el comienzo de un nuevo ciclo de vida religiosa, una vuelta al desierto, a

comenzaron a plantearse esta alternativa, estaban entrando en su fase de quiebre y percibieron en la opción por la inserción la posibilidad de revitalizar a sus propias congregaciones; para ello debían releer el camino andado desde los inicios afrontando los fracasos, la necesidad de adecuarse a nuevos contextos sociales, y sobre todo, las múltiples resistencias al cambio dentro de sus propias congregaciones.

2. LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS ARGENTINAS

Evolución de las congregaciones religiosas en Argentina

Las primeras congregaciones religiosas llegaron a Argentina hacia mediados del siglo XIX, abriendo así una nueva posibilidad de vida consagrada para las mujeres hasta entonces canalizada solo a través de los monasterios. La mayoría arribaron, como ya hemos mencionado, de Francia, Italia y España.¹¹ También se fueron sumando fundaciones argentinas. Estas nuevas congregaciones fueron ocupando un rol importante en el campo de la educación, en un período de expansión educativa en el país, fundando colegios especialmente para mujeres. Tuvieron también roles importantes en el campo de la salud, trabajando en hospitales, en asilos y orfanatos. Entre las obras de estas congregaciones, los institutos de enseñanza fueron las de mayor incidencia; representaban el 54% en 1960 (Bianchi 2015). La mayoría de las congregaciones llegaron al país, o se fundaron en el país en la primera mitad del siglo XX.

Mirado desde el presente, se evidencian diversas cuestiones sobre el campo de la VR consagrada célibe en Argentina.¹² Primero que al comenzar la década de

la periferia y a la frontera (expresión de Jon Sobrino)” (p.9) -el destacado es nuestro-.

11 Hacia el año 2012 según datos de la Guía de la Vida Religiosa en Argentina editada por la Conferencia Argentina de Religiosos y Religiosas y de la Guía Eclesiástica Argentina - AICA- , las congregaciones femeninas de origen argentina representaban el 16,2% del total; las de origen italiano el 24,9%; las de origen español el 19,8%; las de origen francés el 17% del total.

12 Analizar las estadísticas del campo católico es una tarea particularmente desafiante por numerosas dificultades con los datos. Jorge A. Soniera (1999) fue uno de los pioneros en esta tarea. Este apartado se nutre de lo andado por Soneira. Actualmente en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la UCA seguimos

los 60s se alcanza un pico en la cantidad de consagrados célibes residentes en el país (19659 entre sacerdotes, seminaristas mayores, religiosos y religiosas). De este total el 68% correspondía a las religiosas.¹³ Las mediciones posteriores muestran un moderado aumento en el número de sacerdotes (impulsada por el incremento de los sacerdotes diocesanos) en el marco de una constante caída en el campo de la VR consagrada en general. Esto es debido al constante y fuerte descenso que registran las religiosas. En el 2012 suman 7665, lo que representa un 52% del total de consagrados célibes del país. En el 2012 las religiosas representan casi la mitad de lo que fueron en 1960 (7665 y 13423 respectivamente), ver Cuadro 1. El gráfico 1 muestra la evolución de la cantidad de religiosas entre 1945 y el 2012, evidenciando la constante baja de este colectivo desde que alcanzara su pico en los 60s.¹⁴ La caída en el número de religiosas no fue acompañada por el descenso en la cantidad de institutos de vida consagrada femenina. En el 2012 en Argentina eran 278, un 22% más que en 1992. Este dato indica que, pese a la caída en la cantidad de religiosas, han seguido llegando o se han creado nuevos institutos de vida consagrada para mujeres. Dato que puede interpretarse en la línea de buscar un impulso de renovación. Cabe finalmente hacer una breve mención a la vida monástica femenina, que, según los datos de las guías eclesásticas, ha tenido un incremento en las últimas décadas del siglo XX para luego mantenerse estable (ver cuadro 1).

estas estadísticas desde un incipiente Observatorio del campo católico.

13 A nivel mundial, según el Anuario Pontificio de 1965 los religiosos (varones) eran alrededor de 350.000, mientras que las religiosas superaban las 900.000 (www.fides.org).

14 Esta merma en la vida religiosa afectó de diversas maneras a todo el mundo occidental, tradicionalmente católico. Las estadísticas de Estados Unidos, por ejemplo, muestran que en el 2014 las religiosas eran menos de la tercera partes de las que fueran en el 1965 (179.954 y 49.883 respectivamente) –datos del PEW Research Center, Religion and Public Life, 8 de Agosto 2014, <http://www.pewforum.org/>–

Cuadro 1 Especialistas célibes católicos en Argentina desde 1945¹⁵

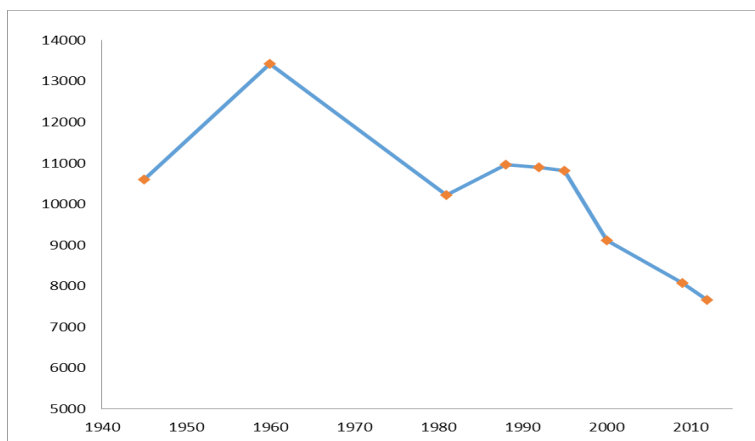
	1945	1960	1988	1992	1995	2000	2009	2012	2017
Obispos	s/d	52	s/d	95	105	108	119	114	
Sacerdotes diocesanos	1435	2182	2948	3072	3115	3446	3657	3766	
Sacerdotes religiosos	1958	2602	2430	2300	2123	2202	1823	1766	
Total sacerdotes		4836		5467	5343	5756	5599	5646	
Seminaristas mayores	s/d	420	2030	1546	1544	1281	1000	982	
Religiosos (hnos.)	s/d	980	s/d	s/d	1007	751	701	679	
Total consagrados varones		6236			7894	7788	7300	7307	
Religiosas de vida activa	10598	13423	10964	10900	10823	9113	8075	7665	
TOTAL varones y mujeres		19659			18717	16901	15256	14858	
% de religiosas sobre el total de consagrados/as		68%			58%	54,0%	53,0%	52,0%	
Otras estadísticas de VR consagrada femenina									
Institutos de vida religiosa consagrada (de vida activa)				217	231	223	278	278 (*)	
Casas de religiosas v. activa		1413					1734	1616	
Ordenes y congr de clausura					17	16	21	21	19
Monasterios de clausura			40	47	60	60	67	66	65

15 El cuadro tiene casilleros sin datos debido a que las fuentes que hemos utilizado no los reportan.

Fuente: para el año 1945 y 1988 datos citados en Bianchi 2015. Para los años 1960, 1995, 1992, 2000, 2009 y 2012 *Guía Eclesiástica Argentina*, AICA correspondiente a cada uno de esos años. Para 2017 Mns Antonio Juan Baseotto *Vida contemplativa en Argentina*, AICA (2017)

Nota (*) La Actualización de la Guía Eclesiástica del 2009 publicada en el 2012 no reporta cambios; por esta razón replicamos el número del 2009

Gráfico 1. Evolución de las religiosas en Argentina 1945-2012



Fuente: idem cuadro 1

La inserción como alternativa de renovación

La caída del número de religiosas comienza a darse en forma paralela al proceso de crisis y búsqueda de renovación que fueron atravesando. Hacia mediados del siglo pasado en su gran mayoría las religiosas argentinas habían pasado, siguiendo el lenguaje simbólico utilizada por Ana Quiñones, de vivir “encerradas” en los muros del convento, a vivir “encerradas” en sus obras. Los grandes edificios de los hospitales, colegios o asilos habían reemplazado los muros del convento. Los necesitados estaban dentro de las obras, de modo que las religiosas no debieran salir (Quiñones 1997: 23). Sin embargo, en Argentina como en el resto de América Latina ya soplaban para esta época -mediados del siglo pasado- fuertes ansias de renovación de la VR. La inserción se presentó como una alternativa de renovación para congregaciones religiosas argentinas y para varias de América Latina, como lo muestra el trabajo de la

Confederación Latinoamericana de Religiosos y Religiosas (CLAR) liderado por de Ana María Bidegain (2003).

La década de los 50, bajo el impulso del Vaticano, vio el surgimiento de consejos articuladores de la vida eclesial. Expresión de ese impulso son la creación de la Conferencia Latinoamericana de Obispos (CELAM), y la de la CLAR. Consejos que se replicaron al interior de cada país. En Argentina a fines de los 50s se conformó la Conferencia de Superiores Mayores Religiosas (CoSMaRaS) - luego denominado en 1971 Conferencia de Religiosas (CONFER¹⁶), que fueron importantes en la renovación de la VR femenina ya que habilitaron espacios de diálogo y de planificación estratégica. Asimismo, el Concilio Vaticano II (iniciado en 1962)¹⁷ y las conferencias latinoamericanas, particularmente la celebrada en Medellín (1968), marcan hitos relevantes. Fueron éstos los espacios desde los que se comenzó a superar la idea de la VR como expresión de un "estado de perfección"¹⁸, subrayando, como señala Quiñones, el *contraste* de la teología conciliar con la preconiliar; el *avance* de la teología latinoamericana sobre la teología conciliar, y la *coherencia* entre la inserción de las religiosas en el pueblo pobre y la teología latinoamericana" (Quiñones 1997: 5). Se inicia un período fecundo que interpeló fuertemente a muchas de las congregaciones; algunas de las cuales dejaron sus colegios, asilos

16 Desde 1996 recibe el nombre de CONFAR -Conferencia Argentina de Religiosos y Religiosas- unificando en un mismo organismo a la CONFER y a la Conferencia de Religiosos (CAR) que había sido creada en 1959. Ver <http://confar.org.ar/>

17 Uno de los documentos del Concilio Vaticano II, *Perfectae Caritatis*, toca el tema de la renovación de la vida religiosa, estableciendo las siguientes recomendaciones para cada congregación: la vuelta al Evangelio; la vuelta al carisma fundacional; la mayor participación de las congregaciones e institutos en la vida de la Iglesia; la apertura a los "signos de los tiempos"; la renovación espiritual; y la adaptación de la forma de vida según las necesidades del apostolado, el medio cultural y las circunstancias económicas y sociales (Quiñones 1986: 57). Estas recomendaciones de suman al clima imperante en las instituciones religiosas, y a las tensiones que inevitablemente suscitaba encarar una renovación.

18 Cabe destacar que la VR antes del Concilio Vaticano II era concebida, siguiendo un concepto de filiación tomista, como un estado de perfección. Dentro de este "estado" los religiosos vivían su relación con Dios, no a través de una experiencia personal, sino basada, sobre todo, en la observancia minuciosa y obsesiva de las prácticas religiosas consagradas por la tradición y por las constituciones y reglas de cada Instituto (ver Iriarte 2007: 30-32).

y hospitales, y trasladaron sus casas a medios populares, viviendo y desarrollando sus actividades entre los pobres.

3. OPCIONES TEOLÓGICO-PASTORALES QUE SUSTENTARON LA OPCIÓN POR LA INSERCIÓN

El Documento de Medellín fue el escrito que más influyó para el comienzo de la inserción por tener la autoridad propia del magisterio, por la riqueza de la reflexión y por la vehemencia con que urge a la acción (Quiñones, 1997: 79). Se trata de un documento que tiene algo de mítico por representar el origen de muchas realidades que fueron configurando al cristianismo latinoamericano. Asimismo, ubica a la pobreza en un espacio semántico -y no sólo político- de confrontación de sentidos que no siempre resultaron ser convergentes (Ludueña 2012: 7).

Desde los inicios de las comunidades insertas se perfilan las dos principales corrientes teológico-pastorales en las que *la opción preferencial por los pobres* se enmarcó en Argentina. Una que concibe a los pobres como víctimas de una injusticia de la que deben ser liberados (visión anclada en el documento conciliar *Gaudium et Spes*); la segunda que concibe a los pobres en tanto modelo de lo que la Iglesia está llamada a ser (visión anclada en el documento conciliar *Lumen Gentium*, 8). Ambas tienen un período de formulación y crecimiento entre 1968 y 1976 en el que Gustavo Gutierrez, J. L. Segundo, J. Comblin, J. C. Scannone, L. Gera, L. Boff, J. Sobrino, I. Ellacuria, Santa Ana, entre otros, desarrollan abordajes liberacionista desde la perspectiva latinoamericana (Castro-Gómez, 2008).

La primera corriente se relaciona con el abordaje de la Teología de la liberación propiamente. Las comunidades eclesiales de base (CEBs) fueron el espacio desde el que se intentó expresar esta mirada. Varias de las comunidades religiosas femeninas insertas enmarcadas en esta corriente, buscaron armar CEBs desde las cuales acompañar a los propios “pobres” en las denuncias de injusticia en las que estaban inmersos. Se pensaba que estos sectores marginados debían tener un rol protagónico en el cambio sociopolítico. Así la dimensión celebrativa comunitaria, se la concebía en paralelo a la concientización, lucha y búsqueda de cambio.

La segunda corriente se enmarca dentro ciertas miradas teológico-pastorales católicas desde las que se delineó lo que se conoce como Teología del pueblo, o

teología de la cultura.¹⁹ El abordaje destaca que las vivencias religiosas de un pueblo no son un caos irracional, sino un conjunto simbólico coherente. Los pueblos tienen un conjunto simbólico de ritos, fiestas y costumbres por las que se expresa su estilo de buscar lo sagrado, de poder entrar en su “mundo” (González, 2010: 105), y desde las que debe tejerse un compromiso con la construcción político-comunitaria. La piedad popular canaliza las expresiones de un pueblo pobre, pero creyente.²⁰

En esta perspectiva/paradigma, pasa a tener preeminencia la categoría “pueblo”,²¹ en la que se subsume a la de “pobre”. Se trata de una categoría de totalidad, que contiene a los pobres como su núcleo fuerte. Los pobres tienen la cualidad de poner a todo el pueblo en sintonía con lo trascendente. Esta mirada se enmarca así dentro de ciertas vertientes de la cultura de la pobreza que subrayan los aspectos positivos que se conservan y cultivan en los sectores populares. Las expresiones religiosas de los sectores populares, desde estas aproximaciones, encierran una gran riqueza, que no sólo es necesario valorar y preservar, sino que no pueden perderse y que deberían traspasarse a todos los sectores sociales.

Las comunidades religiosas femeninas insertas inspiradas en estas dos corrientes tuvieron experiencias muy positivas acompañando a los pobres de los barrios donde decidieron residir. Sin embargo, se encontraron con importantes dificultades, especialmente con la segunda vertiente -la teología cultural-. Sigue estando muy legitimado tanto en la cultura popular como en la práctica de la iglesia que las celebraciones, bendiciones y rituales significativos, sean conducidos por varones. Son los varones, concebidos como

19 Se va articulando un paradigma teológico-pastoral anclado en la idea de descolonización y liberación desde lo popular. Lucio Gera, decano de la facultad de Teología de la UCA entre 1966 y 1985, Justino O’Farrell y Rafael Tello son sus principales referentes.

20 Muchas de las experiencias pastorales del catolicismo argentino remiten a la inspiración de esta aproximación: peregrinación juvenil a Luján, retiros para vagos, galpones, vigiliass de pentecostés, cooperativas y organizaciones populares, grupos sacerdotales -Curas villeros, Cofradía de la Virgen.

21 Recurriendo a las imágenes de pueblo propuestas por Aldo Ameigeiras (2014), la de *pueblo santo* destaca la particular forma de entender las cualidades y la función del pueblo en este paradigma. En las perspectivas más de tipo liberacionistas, la imagen sería la de *pueblo justo*.

“sacralizados” por el sacerdocio, a quienes les corresponde conducir las principales actividades de culto (las misas, bautismos, ritos por los difuntos, etc.). Son ellos los que “pueden” bendecir, y por lo tanto ser los vehículos de la “sacralización”. Esta creencia, que sigue estando muy arraigada en el “pueblo”, refuerza los roles masculinos de la iglesia y redundando de hecho en un neoclericalismo. Las religiosas en comunidades insertas encontraron que esta creencia popular, deliberadamente reforzada por agentes masculinos, tendió a menoscabar y deslegitimar su rol. Numerosos testimonios de religiosas –que en este escrito no hay espacio para desarrollar– dan cuenta de esta situación.

Desde finales de los 90s la teología feminista, –a la que también se fueron sumando los aportes de la teología india, la teología afro-americana, la teología política, la eco-teología–, junto con la experiencia de la interacción más directa con las mujeres pobres, fue llevando a replanteos sobre el tipo de “misión” de la VR femenina en los sectores populares. Pensar la *opción por los pobres* desde la dimensión de género, fue decisivo en concebir la “liberación” y el acompañamiento a los más vulnerables desde una espiritualidad más holística, en la que la dimensión corporal y la experiencial fueron cobrando creciente relieve, llevando a replanteos de abordajes más confrontativos.

Ayudó a afianzar esta nueva mirada entre las religiosas el creciente intercambio con referentes de la teología feminista norteamericana, europea y latinoamericana. Estos intercambios fueron estructurando una nueva mirada teológica que interpela profundamente la subjetividad de mujeres que optan por la VR. Un nuevo abordaje, nacido desde el seno de la iglesia católica por teólogas, desde la que fue quedando cada vez más en evidencia el sinsentido de ciertas estructuras en la iglesia católica que sigue ubicando a las mujeres en un segundo plano respecto a los varones. Enfoque que asimismo impulsó a que las religiosas fueran encontrando espacios propios, al margen de las estructuras eclesiales, desde los cuales trabajar en favor de los más marginados.

4. ETAPAS DE LA VR FEMENINA INSERTA EN MEDIOS POPULARES

Desde sus comienzos hasta la actualidad la VR femenina inserta en medios populares fue atravesando diversas etapas, que proponemos resumir en cuatro. Cada una responde a momentos peculiares de la situación sociopolítica del país, de la Iglesia y de las congregaciones religiosas femeninas, lo que le da

configuraciones peculiares al trabajo entre los más pobres. Asimismo, en cada etapa tuvieron un realce distinto los enfoques teológico pastorales desarrollados en el apartado anterior. La primera etapa abarca el período desde finales de los 60s hasta mediados de los 70s. La segunda corresponde a los años de la última dictadura militar (1976-83) con los serios obstáculos que implicó para un trabajo comprometido con los más pobres. La tercera se inicia con la vuelta de la democracia y hasta fines de los 90s; se caracteriza por la incorporación de nuevas comunidades de inserción. La cuarta etapa se continúa hasta la actualidad; se inicia con la irrupción y apropiación de la teología feminista que lleva a replanteos sobre la forma de acompañar a los más vulnerables. Veamos cada etapa más en profundidad.

La etapa inicial... El impulso del cambio y la renovación

Esta etapa se da en un marco de inestabilidad democrática en Argentina caracterizada por fuertes polarizaciones respecto al proyecto de país cristalizadas en fortísimas convulsiones sociales y políticas. Se enmarca, entre otros aspectos, en el afianzamiento de una "cultura revolucionaria" impulsada en la idea de que las fuertes iniquidades sociales podían cambiarse si, gracias al compromiso sociopolítico, se afectaba las grandes estructuras causantes de las injusticias. El afianzamiento de movimientos de descolonización y liberación nacional, la condena al imperialismo norteamericano, así como la escalada de alternativas revolucionarias, radicalizadas algunas en grupo guerrilleros, distinguen el contexto de esta etapa inicial. No es objetivo de este escrito adentrarnos mayormente en este contexto, simplemente marcar que la opción por la inserción empieza a tomar forma bajo el trasfondo de la legitimización de espacios revolucionarios y de esperanza en la posibilidad de cambios sociopolíticos radicales.

En el campo de la iglesia católica, esta primera etapa gira en torno al fuerte impulso y paralelamente a la fuerte resistencia, que generó el Concilio Vaticano II y los primeros documentos del episcopado latinoamericanos y argentinos escritos inmediatamente después, de los cuales ya hemos hecho mención.

Hacia finales de los 60s, la Comisión Nacional de Pastoral (COEPAL), diseñada para poner en prácticas las directivas del Concilio Vaticano II funcionaba como una novedosa experiencia que articulaba a mujeres y a varones de la VR. Fue la plataforma para la creación del Movimiento de

Renovación de la VR y de la revista *Vida en Fraternidad* a inicios de los años '70. Asimismo, el Documento de la Conferencia Episcopal elaborado en San Miguel en 1969²² aplicó las conclusiones de Medellín, tratando de hacer una relectura propia, acorde con la realidad del país y con el Plan Pastoral que ya se estaba poniendo en marcha.

Adentrándonos específicamente en la VR, entre 1967 y 1971 la mayoría de las congregaciones religiosas en todas partes del mundo llevaron a cabo sus “capítulos”²³ especiales. Se trataba de una exigencia del Pontificio Consejo para la VR para concretar lo establecido por los documentos conciliares. Tuvieron que enfrentarse así y dar alguna respuesta a los desafíos que se les estaban planteando. Estos capítulos fueron los espacios donde algunas congregaciones en Argentina tomaron la decisión de fundar comunidades en espacios de inserción.

Hacia mediados de la década de los 70s eran más de 30 las comunidades religiosas femeninas insertas en medios populares. Tenemos noticias de estas comunidades a través la revista *Vida en Fraternidad* perteneciente a la CONFER y a CAR²⁴, por el acceso a algunos de los archivos de las propias congregaciones y por datos provistos por las propias congregaciones en el marco de nuestra investigación. El listado es aún incompleto. La dificultad del acceso a los datos impide estimar el valor representativo de estas comunidades respecto de la totalidad. Las incluimos aquí, completando el listado que comenzó Quiñones (1997:108), y con la misma intención: en tanto comunidades “testigos” de los primeros pasos de la VR inserta en medios populares. Cabe aclarar que el parcial acceso a los datos que hemos tenido redundante en que para algunas congregaciones (especialmente en el caso de las RSCJ, las Hermanas de San José y las de la Compañía de María) el listado de sus comunidades insertas esté completo, mientras que para otras posiblemente

22 Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino Sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín), 1969

23 El vocablo “capítulo” en la terminología de VR refiere a una asamblea general en la que participan representantes de todas las casas de una congregación. Es el espacio donde se eligen a las autoridades. Las normas emanadas por el evento permanecen en vigor hasta el capítulo sucesivo.

24 La Revista *Vida en Fraternidad* en su sección “Experiencias” hace referencia solo a 11 comunidades pertenecientes a 10 congregaciones (Quiñones 1997: 108).

esté incompleto. Consideramos, al igual que Quiñones (1997), que las comunidades del listado representan a las experiencias que estuvieron articuladas en tres niveles: con la propia congregación, con la línea pastoral del obispo en cuya diócesis se desarrolló la experiencia y con CONFER. El cuadro 2 presenta las comunidades insertas ordenadas según fecha de fundación, localidad y diócesis en las que estaban.

Cuadro 2. Comunidades religiosas femeninas insertas fundadas hasta 1975

Fech	Nombre de la congregación	Localidad/barrio	Diócesis
196	Francisanas Misioneras de	Formosa/barrio San	Formosa
1967	Religiosas de San José en la Gallareta	Reconquista	Reconquista, Santa Fé
	Francisanas Misioneras de	Esquel	Río Negro
196	Hnas. del Niño Jesús	Nueva Pompeya	Saénz Peña,
1969	Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ)	Villa Jardin, y Villa Diamante,	Lomas de Zamora, Bs As
	Compañía de María	Pozo de Tigre	Formosa
	Religiosas de la Asunción	Barrio Mataderos	La Rioja
	Francisanas Misioneras de	Trevelín	Río Negro
1970	RSCJ	Famatina	La Rioja
	RSCJ	Reconquista	Reconquista,
	Hijas de María Inmaculada (Azules)	Va. Independencia	Lomas de Zamora, Bs As
	Azules	Tiro Federal	La Rioja
	Francisanas Misioneras de	Tilcara	Jujuy
	Compañía del Divino Maestro	Barrio B. Rincón	La Rioja
1971	Franciscanas argentinas	Embarcación	Orán, Salta
	RSCJ	Cipoletti	Río Negro
	RSCJ	Ituzaingó	Morón
1972	Azules	Valcheta y Sierra Grande	Río Negro
	Francisanas Misioneras de	El Bolsón	Río Negro
	RSCJ	Barrio Mitre	Morón
1973	Hnas. Teresianas franciscanas de la Caridad	Río Carapí	Orán, Salta
	Siervas del Espíritu Santo	Colonia Dolores	Reconquista,
	Azules	AIMOGASTA	La Rioja
	Compañía de María	Villa Nocito	Bahia Blanca
1974	RSCJ	Malanzán	La Rioja
1975	RSCJ	San Miguel	San Miguel
	Francisanas Misioneras de	Fortín Olmos	Santa Fe

	Franciscanas Misioneras de	Irigoyen	Salta
1976	Compañía de María	San Martín II	Formosa
	Compañía de María	Barrio Mitre	CABA

Fuente: elaboración propia en base a datos provisto en Quiñones, Ana STJ “Del estado de Perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre. El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)”. Tesis para la Licenciatura en Teología Pastoral, UCA. 1997, p.108, y a archivos de las congregaciones.

Las comunidades del listado pertenecían a 11 congregaciones distintas y tenían presencia en 12 diócesis del país, cuyos obispos, en su mayoría, impulsaron la puesta en práctica del plan nacional pastoral. Se evidencia así tanto la confluencia de afinidades (Touris, 2010) como la conveniencia de radicar las comunidades donde se contara con el apoyo del obispo.

En el espíritu de las comunidades religiosas insertas primaba un fuerte compromiso con los más pobres y un anhelo de acompañarlos en sus reivindicaciones sociales y políticas. Entre las religiosas tendía a haber una idealización de la cultura de la pobreza, aunque primando siempre en este período un compromiso por la lucha de los derechos de los pobladores. Las CEBs, que en la mayoría de los territorios de inserción ellas ayudaron a constituir, eran espacios de concientización, lucha y compromiso embebidos de las bases teológico pastorales de la Teología de la Liberación.

Se trata de religiosas que, siguiendo el análisis propuesto por Claudia Touris (2010) se inscriben en la constelación “tercermundistas” de la época. Estas religiosas, aunque compartían rasgos similares a los de los sacerdotes tenían su propia impronta en la medida de que se habría tratado de un “tercermundismo temperado” pero con mayor perdurabilidad en el tiempo en su inserción en medio populares, la adopción de un modelo de eclesialidad más horizontal y cierta falta de conciencia política pese a la radicalidad de muchas de sus acciones (Touris, 2010: 28).

Las 11 congregaciones enumeradas en el cuadro 2 que encabezaron el proceso de la inserción y las primeras en concretarlo son en su mayoría de origen francés; dos son de origen argentino. Tomemos el caso de una de las congregaciones de origen francés: las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús (RSCJ). Fue fundada en 1800 con la misión de educar a la juventud, especialmente a mujeres de las clases dirigentes. Influenciadas por el espíritu de los jesuitas, entendían que al focalizarse en la educación católica de la elite se ejercía una influencia directa en la sociedad. Tuvieron una rápida expansión durante todo el siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX. Llegaron

a la Argentina en 1880. Hasta 1967 la congregación se dedicó exclusivamente a la educación. Lo hacía desde comunidades ubicadas dentro de colegios que fueron creando y que ellas administraban. Así para la época en que estaba comenzando el Concilio Vaticano II, tenían en la Provincia Argentina-Uruguay 6 comunidades viviendo en los 6 colegios en los que se distribuían aproximadamente 160 religiosas, sin contar las postulantes, novicias ni las recién profesadas.

Las RSCJ fue una de las congregaciones con mayor participación en los espacios articuladores de la VR que se fueron generando a fines de los 50 y principios de los 60s. Tuvieron cargos en la CoSMaRaS desde los inicios de este espacio, así como activa participación en la CONFER y en COEPAL.²⁵ Al final de los 60s con Esther Sastre como superiora, fueron dándole cabida a discernimientos que llevaron a pensar y concretar la vida inserta. Cerraron uno de sus colegios, el ubicado en el barrio de Recoleta de Buenos Aires -reconocido como uno de los más distinguidos de la ciudad, con un alumnado de niñas y adolescentes de la clase alta porteña-²⁶ y comenzaron a fundar pequeñas comunidades en el Gran Buenos Aires y en el interior del país (ver cuadro 2). El eje de su abordaje se enmarcó en la teología de la liberación. Fomentaron y animaron CEBs, espacios de encuentro entre los vecinos, así como instancias de visitas y acompañamiento personal. Participaron asimismo en espacios de organización barrial y en encuentros de agrupaciones barriales. Apoyaron la educación popular, la catequesis familiar y la promoción humana y social. Su paso por los territorios de inserción los marcó positivamente en muchos aspectos y fue fuente de renovación para varias de ellas.²⁷

25 Dolores Ubeda fue presidenta/vicepresidenta de CoSMaRaS desde su creación en 1954 hasta 1964. Esther Sastre fue vicepresidenta de la primera Junta directiva de la CONFER a principios de los 70. Había sido vocal de la junta anterior. Florencia de la Serna, Marta de Bary y Esther Sastre participaron activamente en COEPAL.

26 También las religiosas de la Asunción en 1969 dejaron a cargo de laicos el Colegio "San Martín de Tours", de Palermo Chico en la ciudad de Buenos Aires.

27 Personalmente estudié a fondo una de sus comunidades de inserción en el barrio Carlos Gardel del conurbano bonaerense. Su fundación corresponde a la tercera etapa; fue cerrada en el 2010 luego de 17 años de presencia en el lugar. Los testimonios de las religiosas que hicieron parte de esa comunidad que aún viven, confirman lo relevante que fue para ellas participar en la inserción. Asimismo, diversos testimonios de pobladores del lugar que pude entrevistar, evidencian las huellas positivas tanto personales como a nivel del barrio que el paso de las hermanas dejó en el territorio.

Como todas las congregaciones de este período el cambio de rumbo no estuvo exento de tensiones y conflictos. Varias religiosas se resistían a los cambios o preferían hacerlos menos vertiginosamente. Sus decisiones tuvieron la aprobación de parte de la sociedad y la fuerte condena de otra parte que las juzgó y estigmatizó.

Las RSCJ, pioneras en el camino de la “renovación”, desde que asumieron la vía de la inserción tuvieron que afrontar, al igual que la mayoría de las congregaciones que emprendieron este camino, la dolorosa, frustrante y conflictiva situación de tener que ir cerrando algunas de sus comunidades en barrios populares. Varios factores influyeron en estas decisiones: las adversidades de los propios lugares marginales, la lejanía y dificultad para mantener fluidos vínculos entre las comunidades, desavenencias con los obispos o sacerdotes del lugar -que en algunos casos pidieron expresamente que se fueran- (situaciones que se dieron principalmente en las etapas posteriores), etc. Una de las principales dificultades fue la merma de religiosas²⁸ y su creciente envejecimiento haciendo que fuera fáticamente imposible mantener pequeñas comunidades en lugares altamente desafiantes y demandantes para las religiosas.

Concluyendo esta etapa inicial, cabe destacar que con el respaldo de las opciones a nivel de CONFER y el apoyo del Movimiento de Renovación, la vida de las comunidades insertas apareció como una referencia clara y significativa de la orientación que quería imprimirse a la totalidad de la VR (Quiñones,1997:108). Sin embargo, con el tiempo los propios actores de la VR reconocieron que, si bien fue una instancia de revitalización y cambio, nunca logró tener la fuerza de imponerse como modelo de renovación de la VR.

28 En 1975 las RSCJ tenían 20 comunidades (14 más que las que tenían en 1967 antes de afrontar la inserción). Para ese entonces eran 122 religiosas (ya alrededor de 40 menos que en su momento más alto -1963-). Desde entonces el número de religiosas fue constantemente reduciéndose: 90 (1984), 68 (2001), 56 (2007), 42 (2015). Necesariamente también el número de comunidades tuvo que reducirse. Pudieron mantener 20 solo hasta el 1979. En el 2001 eran 12; en el 2015 eran 8.

El segundo momento. La persecución durante la dictadura militar

Este período se distingue por el abrupto cambio en la situación social y política a partir del golpe militar de 1976. Represión ilegal, tortura, desaparecidos, apropiación de bebés son todos vocablos que distinguen este período indicando la gravedad de los actos cometidos por el terrorismo de estado.

La obsesión por “limpiar” a la sociedad de toda “mancha subversiva” (según el vocablo de los responsables del terrorismo de estado) puso bajo el espectro de sus focos de atención a las comunidades insertas. Trabajar por la promoción social de los pobres, y más aún vivir entre ellos, ubicaba a las religiosas insertas entre los grupos sospechosos. Esto se tradujo en un freno al dinamismo que venía teniendo la creación de comunidades insertas, en múltiples situaciones en que diversas religiosas estuvieron acosadas por el peligro, y en tensiones al interior de las congregaciones que debían tomar decisiones sobre cómo proteger a sus miembros.²⁹ Dos religiosas pertenecientes a la congregación de las Misiones extranjeras de París, Alice Domon y Leonie Duquet, hacen parte de la lista de desaparecidos de este período. Ambas fueron secuestradas, torturadas violadas, y desaparecidas. Ellas, según destaca Clara Temporelli, “al igual que muchas otras víctimas cayeron en manos de asesinos católicos que profesaban su misma fe “verbal”, pero que odiaban su defensa y opción por los valores del evangelio” (2014: 57). Para ambas “la vida religiosa fue el marco y el pozo del que bebieron y que animó sus procesos de inserción, inculturación, y la defensa de los más empobrecidos, desamparados y sufrientes con quienes se encontraban...” (Temporelli, 2014: 15).³⁰

29 Fortunato Mallimaci, quien leyó una versión preliminar de este escrito presentada en la Jornada “Catolicismos, Memoria y Política en América Latina A cincuenta años del MSTM” organizada por el CEIL en septiembre 2018, comentó que este período merece ahondarse y reflexionarse en extensión. Acuerdo con él. La VR femenina ha tendido a estar invisibilizada respecto a la de sus pares varones y a la de los sacerdotes. Poco se ha escrito aún de lo que el terrorismo de estado implicó para este colectivo de mujeres.

30 Ver también Diana Viñoles (2014). El texto reconstruye la biografía de Alice Domon desde una perspectiva filosófica desde sus orígenes en Francia hasta sus últimos momentos en la Argentina previa a su desaparición ocurrida en diciembre de 1977 en la Iglesia de la Santa Cruz.

Algunos años previos al golpe militar la situación de la jerarquía eclesiástica Argentina había cambiado cuando en la cúpula de la CEA se nombra a Mns. Tortolo y va tomando relieve la línea integrista y conservadora en la conducción de la iglesia católica. Se toma así un cierto distanciamiento de los Documentos de Medellín, y la línea pastoral asumida en el Documento de San Miguel fue quedando progresivamente marginada hasta llegar a la disolución de la COEPAL en 1973 (Quiñones, 1986: 81). El episcopado empezó a frenar la línea pastoral que él mismo había promovido. En este contexto se fue haciendo conflictiva la relación de Junta de la CONFER con la jerarquía eclesial. Los cambios en la conducción en el Vaticano con el advenimiento de Juan Pablo II a inicios de los 80s apoyan el freno a los movimientos de renovación y a las bases teológicas liberacionistas que los animaban.

La tercera etapa. Nuevas comunidades se suman a la inserción

Esta etapa comienza con el retorno de la democracia en 1983. Coincide asimismo con el comienzo de la organización de CRIMPO: Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares, a nivel latinoamericano y nacional. En esta etapa se suman varias congregaciones a la vida inserta, abriendo comunidades en diversas localidades del país, especialmente en las grandes urbes. Varias de las comunidades religiosas de la primera etapa, luego de la persecución o del temor real a sufrir persecución, encontraron nuevo vigor, retornando a las comunidades que debieron abandonar, o abriendo otras.

No hay un dato certero de la cantidad de congregaciones femeninas con vida inserta en este período. Uno aproximativo es la cantidad de congregaciones que participaron en los Seminarios anuales o bianuales organizadas por CRIMPO. Entre 1983 y 1987 el número fue constantemente creciendo llegando a participar 57 congregaciones,³¹ con una representación mayoritaria femenina (82%). Luego de este pico, la participación fue descendiendo. A fines de la década de los 90s eran 47 las instituciones participantes.

En esta etapa ya no son principalmente congregaciones de origen francés las que abren comunidades de inserción, como en el primer período, sino de variada procedencia. Entre ellas, solo a manera de ejemplo, las hermanas franciscanas misioneras de la Madre del Divino Pastor (España), las dominicas

31 El dato es reportado por Quiñones (1997: 144) quien lo construye a través de los Boletines que recogen la memoria de los distintos Seminarios.

de Ntra. Señora del Rosario (Irlanda), las dominicas del Santísimo nombre de Jesús (Tucumán, Argentina), las hermanas de la misericordia de las Américas -Marcies-, (Irlanda, provenientes a Argentina desde EEUU), las hermanas del Calvario (Francia), las hermanas scalabrinianas (Italia).

Las congregaciones que incursionan por primera vez en la alternativa de la VR inserta, lo hacen en general fruto de profundas y conflictivas deliberaciones al interior de sus congregaciones. Son congregaciones que en las últimas décadas han ido cambiando aspectos de su presencia y misión. Desde dejar el hábito, cambiar la dinámica y la carga conventual, hasta importantes cambios en el tipo de "obra" o misión; todas decisiones, en síntesis, que han hecho que sus congregaciones fueron pasando por relevantes procesos de "aggiornamento". Procesos que implicaron constantes discernimientos comunitarios e individuales, relecturas de sus carismas fundacionales, y formación humana que permitiera tener aproximaciones adecuadas a la realidad social. En general tienden a ver en la opción por la inserción una ventana que tal vez les permita traer aire nuevo a estructuras a las que ya no le encuentran sentido, a obras que no pueden seguir manteniendo (especialmente colegios), y a la inexorable realidad de achicamiento de sus miembros.

Es interesante destacar el balance que la propia CLAR realiza de la vida inserta recuperando la experiencia hasta este período desde la voz de los propios protagonistas. El informe es para toda América Latina, incluida Argentina. Se destacan, entre otros, problemas vinculados a procesos de madurez humana personal y comunitaria; a insuficiente formación; a confusión en la apreciación respecto a los pobres (en general tendientes a idealizarlos); a aspectos estructurales (insuficiente o demasiado estructura); a la resistencia de obispos y párrocos contrarios a los abordajes liberacionistas (Bracamontes, 2009).

La cuarta etapa. Repensando la inserción desde las teologías en clave de mujer

Esta etapa se inicia hacia fines de los 90s al combinarse diversos aspectos. Por un lado, la persistente falta de nuevos ingresos a las congregaciones y la creciente salida de religiosas jóvenes, evidencian la dificultad de mantener las comunidades en contextos que a su vez se tornaban crecientemente hostiles. Por otro lado, las bases teológico-pastorales que sustentaron la opción por la

inserción (ancladas en la teología de la liberación y en la teología del pueblo), se vieron interpeladas por las diversas versiones de las teologías feministas, que a su vez alimentaron fuertes crisis de sentido entre las religiosas al evidenciar el sinsentido de las estructuras patriarcales de la iglesia que pese a la renovación en ciertas estructuras, sigue manteniendo a las mujeres fuera de ciertos roles de poder y controlando la vida de sus comunidades. Asimismo, a las habituales prácticas controladoras de la jerarquía eclesiástica, se suman, como ya hemos afirmado, las prácticas eclesiales alimentadas en la teología del Pueblo, que redundaron de hecho en acentuar los roles clericales. Estas prácticas fueron relegando aún más a las religiosas, quienes fueron armando espacios propios, al margen de las estructuras eclesiales, desde los cuales impulsar su presencia y trabajo con las poblaciones más marginales. Encontraron en las teologías en clave de mujer tanto las bases teóricas como las orientaciones prácticas desde las cuales ir armando estos espacios propios.

Varias de las religiosas que vengo entrevistando³² en los últimos años comenzaron a reorientar su misión hacia una opción por privilegiar el empoderamiento de las mujeres, especialmente de las más pobres. En algunas fue una opción efectuada por la propia congregación. Lo corporal pasó a tener creciente relieve. El cuerpo de las mujeres, tan vapuleado y controlado en nuestra cultura, se fue privilegiando como espacio de sanación. Se comenzó espontáneamente con la dinámica de círculo de mujeres; se apeló, entre otras a la herramienta de la escucha mutua³³, en la búsqueda de habilitar el protagonismo de las mujeres, impulsando su empoderamiento. Se continúan con prácticas que ya se venían haciendo en los espacios de inserción, como la lectura popular de la Biblia, pero ahora poniendo el énfasis en la hermenéutica de la sospecha. Entre las metodologías desarrolladas se menciona al bibliodrama, la dramatización de las narrativas. La formación en una aproximación bíblica con “ojos de mujer”, como en un espiral, fue haciendo entrar a otras religiosas. Las religiosas más formadas, por ejemplo, fueron convocadas por otras congregaciones para un acompañamiento con estas

32 Desde el 2012 vengo entrevistando a varias religiosas pertenecientes a congregaciones con comunidades de inserción. Religiosas dominicas de fundación irlandesa, y las de fundación tucumana, Marianistas, religiosas del Calvario, religiosas del Sagrado Corazón de Jesús, franciscanas misionera de la madre del Divino Pastor.

33 La experiencia de escucha como medio para un proceso natural de recuperación de angustias, fue trabajada por la Hna Verónica Rafferty de la congregación de dominicas irlandesas.

dinámicas. Así se fue también alimentando el vínculo de sororidad entre las religiosas.

CONCLUSIONES

La renovación de la VR que comenzó en América Latina en torno a los años del Concilio Vaticano II y del Documento de Medellín, de hecho, cambió y revitalizó a las estructuras de la mayoría de las congregaciones, pero estuvo acompañada por una creciente reducción del número de religiosas. El vigor alcanzado por la VR femenina a mediados del siglo pasado -medido en términos de su crecimiento numérico y de sus obras en el campo social- fue constantemente desafiado en las últimas cinco décadas. En Argentina el fuerte y progresivo afianzamiento de institutos de VR femenina iniciado en el siglo XIX, con obras sociales en torno a institutos de enseñanza, de caridad (asilos, rehabilitación) y a sanatorios/hospitales, se ha ido quebrando y hace varias décadas que está en crisis. En la actualidad 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 la institución, indicando el fin de la etapa de la VR femenina que en el siglo XIX surgió en torno a la vida fuera de los claustros de los conventos con acento en una de las principales instituciones de la modernidad: la escuela. La búsqueda de nuevos sentidos y roles dentro de la Iglesia y de la sociedad atraviesa la dinámica actual de gran parte de la vida consagrada femenina.

La opción por la vida inserta en medios populares se presentó como una alternativa que podría renovar sentidos y dar un nuevo impulso a la VR. El paso por espacios marginales ayudó a renovaciones personales e institucionales (aun si en el marco de importantes conflictos) y tuvo en general impacto positivo en las comunidades. Sin embargo, no lograron encontrar en estos espacios nuevas aspirantes a la VR. Sin recambio es muy difícil mantener las comunidades. Varias comunidades de hecho han cerrado principalmente por este tema. Al problema del recambio se sumaron otros temas, entre ellos el choque entre el equipo pastoral, el autoritarismo y clericalismo de muchos presbíteros, y los cambios de sacerdotes que apoyaban el trabajo.

Las aproximaciones teológico-pastorales acogidas en Argentina en torno al Documento de Medellín (la teología de la liberación y la del pueblo) le dieron sustento a la opción por la inserción, y a su vez fueron mostrando sus limitaciones, especialmente la teología del pueblo, en el marco de una iglesia

que sigue relegando a las mujeres a roles de segunda. Así, la teología de la cultura, con su énfasis en lo celebrativo, las bendiciones, los ritos, refuerza el rol masculino y tiende a redundar en un neoclericalismo que tiene el efecto de seguir de hecho relegando a segundo plano a las religiosas. Mientras el varón sea el único agente legitimado para “sacralizar” los espacios, las celebraciones y las prácticas, las mujeres, aun si se trata de mujeres consagradas, seguirán ocupando un rol secundario, y los varones seguirán ocupando un rol protagónico que invisibiliza a las mujeres. La iglesia avala la práctica, el pueblo la refuerza –a través pedidos de ritos de sacralización que imparten los agentes “sacralizados” que son, desde el imaginario popular, solo varones–; la iglesia jerárquica, conociendo este imaginario popular refuerza aun más la práctica. Se entienden así las crisis de sentido de muchas mujeres que optaron por la VR. Se comprende también la acogida que los abordajes dentro de las teologías en clave de mujer tienen en varias congregaciones religiosas, y que varios de los que más resisten los abordajes feministas, sean defensores de abordajes que no cuestionan el rol del “varón” como agente de sacralización. Cabe finalmente destacar a manera de hipótesis para futuras aproximaciones, cuánto los nuevos paradigmas que emergen desde abordajes teológico pastorales feministas y las prácticas que conllevan, van ubicando a las religiosas en espacios muy en los márgenes de la institución eclesial. Y, por lo tanto, cabe preguntarse en qué medida estos nuevos paradigmas contribuyen también a la profunda crisis que atraviesa la VR femenina expresada en sus constantes y crecientes salidas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ameigeiras, A. (2014). Pueblo santo y pueblo justo. En Mallimaci, F. y Judd, E (Comp.), *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias* (195-222). Buenos Aires: CLACSO-CROP.
- Barry, C. (2011). Las monjas peronistas: política y religión en la ayuda social 1946-1955. *Cultura y Religión*, 5(1), 117-134
- Bracamontes, M.C (2009). La Vida Religiosa inserta en medios populares y lugares de frontera: una lectura de las respuestas a la consulta. *Revista de la CLAR*, 47(4), 65-85
- Bianchi, S. (2015). Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en Argentina. *Pasado Abierto* (1), 168-32.

- Bidegain, A. M. (2003) *Vida Religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999*. 3 Vols. Bogotá: CLAR
- Cada, L., Fitz, R., Foley, G., Giardino, T. y Lichtenberg, C. (1979) *Shaping the coming age of religious life*. New York: The Seabury Press
- Carey, A. (1997). Sisters in Crisis: The Tragic Unraveling of Women's Religious Communities. *The Catholic Historical Review* 84(3), 597-598.
- Castro-Gómez, C.D (2008). La opción por los pobres: análisis crítico de sus posibilidades y limitaciones en un mundo globalizado. En Zalpa, G. y Egil Offerdal, H. (Comp.), *¿El reino de Dios es de este mundo?: el papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza* (23-52). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO
- Cattogio, S. (2010). Cambio de Hábito: trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina. *Latin America Research Review*, 2 (45), 27-48.
- Codina, V. y Guerrero, J (2002). M. Hacer memoria de la Vida religiosa. *Revista Diakonia*, (103), 3-26
- Cubas, C. J. (2018). *Do hábito à resistência: freiras em tempos de ditadura militar no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Denuncio, A. (2019) De la Congregación a la Fraternidad Misionera: las 'Religiosas del Huerto' en el post concilio. *Sociedad y Religión*, 29(52) 97-120
- Folquer, C. (2012). *Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las Dominicas de Tucumán, 1886-1910*. (Tesis de Doctorado en Historia). Universidad de Barcelona. <http://www.tesisenred.net/handle/10803/96263>
- Finke, R. (1997). The Rewards of a Costly Religious Community. *Review for Religious*, 56, 412-425.
- González, M. (2010). *La reflexión teológica en Argentina, 1962-2004: Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*. Buenos Aires: Iberoamérica.
- Hostie, R, S.J. (1983). *The life and death of religious orders. A psycho-sociological approach*. Washington: Center for Applied Research in the Apostolate (CARA)
- Iriarte, G. (2007). La Vida Religiosa inserta: una forma alternativa de vivir. *Revista CLAR* (Dossier especial sobre la inserción) Año XLV, (2), 30-37.
- Lecaros, V. (2017). ¿Religiosas invisibles? Reflexiones sobre las religiosas católicas latinoamericanas a partir del caso de Perú. *Mandrágora*, 23(1), 5-31
- Ludueña, G. A. (2012). Espiritualidad y semiótica de la pobreza en el monasticismo católico posconciliar. *Itinerantes, Revista de Historia y Religión*, 2, 141-170

- Patiño, M. E. (2018). *Religiosas católicas en la ciudad de Aguascalientes: una mirada sociocultural desde los relatos de vida. Una mirada sociocultural desde los relatos de vida*. Aguascalientes: UUA Colsan.
- Quiñones, A, STJ (1997). *Del estado de Perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre. El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. (Tesis de Disertación para la Licenciatura en Teología Pastoral). Universidad Católica Argentina.
- Schatz, K. (1992). *Historia de la Iglesia contemporánea*. Barcelona: Herder
- Soneira, J. A. (1999). *Evolución de la vida religiosa en Argentina*. Buenos Aires: CONFAR.
- Stark, R. y Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Suárez, A. L. (2017). Las religiosas en Arraigos para la Vida. Tejiendo sororidad y renovando sentidos. *Revista Vida Pastoral*, 365, LVIII, 10-19.
- Temporelli, C. M, odn (2014). *Amigas fuertes de Dios ¿Amenaza? ¿Para quién?* Barcelona: Orden de la Compañía de María Nuestra Señora
- Touris, C. (2010). Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina. En Andújar, A., et al., *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70s en Argentina*. Buenos Aires: Luxemburgo.
- Viñoles, D. B. (2014). *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)*. Buenos Aires: Editora Patria Grande.
- Wittberg, P. (2009). Opening a New Window: Fifteen Years after the FORUS Study. *Review for Religious*, 68(4), 364-378