

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ESTUDIOS DE GÉNERO
CONVOCATORIA 2006-2008**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

REPENSANDO EL CAUTIVERIO DE LAS MONJAS

ELSA ORTIZ ROSERO

MAYO 2011

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ESTUDIOS DE GÉNERO
CONVOCATORIA 2006-2008**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

REPENSANDO EL CAUTIVERIO DE LAS MONJAS

ELSA ORTIZ ROSERO

**ASESOR DE TESIS: MERCEDES PRIETO
LECTORAS: GIOCONDA HERRERA
MÓNICA MAHER**

MAYO 2011

ÍNDICE

ÍNDICE.....	1
RESUMEN.....	6
CAPÍTULO I.....	7
¿CAUTIVERIO O LIBERTAD?.....	7
Introducción	7
Género, instituciones y habitus	12
Metodología	28
Estructura del trabajo y sinopsis de los capítulos	31
CAPÍTULO II.....	32
LAS MONJAS EN LA HISTORIA	32
Introducción	32
Los conventos a través de la historia	33
Un espacio para la literatura	40
Conclusiones	49
CAPÍTULO III	50
LA VIDA CONSAGRADA EN EL CODIGO CANONICO Y EN EL ECUADOR....	51
Introducción.....	51
La vida consagrada y aspectos jurídicos: un recorrido por la norma	52
Una mirada de los votos en el Ecuador	63
Posición de la mujer en la comunidad de Jesús	71
Conclusiones	73
CAPÍTULO IV	77
LA VIDA DE LAS MONJAS EN QUITO	77
Introducción.....	77
La totalidad del encierro	79
La vida conventual en las comunidades	103
La vida religiosa en los hogares	114
La institución total y el cautiverio	114
Conclusiones	119
CAPÍTULO V	122
CONCLUSIONES	122
BIBLIOGRAFIA	128

RESUMEN

Esta tesis repiensa el cautiverio de las monjas, preguntándose si ser monja es estar cautiva y/o más bien es una manera de ampliar la libertad. A través del recorrido por la historia de los conventos en América Latina, la norma canónica y la actual vida de monjas que fueron entrevistadas, esta tesis cuestiona la idea de cautiverio propuesta por Marcela Lagarde (1989). Esta autora entiende como cautiverio a las formas de opresión a las que están sujetas las mujeres. En este sentido, las monjas son cautivas del poder patriarcal de la Iglesia Católica y del pacto que hacen con una divinidad masculina, que sería idéntico al pacto matrimonial entre un hombre y una mujer. No obstante, los datos aquí presentados revelan que el pacto con la divinidad no es equiparable al matrimonio; que los conventos en ciertos períodos históricos tuvieron un importante rol económico y social en las ciudades (y en ese sentido las monjas eran agentes en ambos aspectos); y que los orígenes de los conventos (órdenes de vírgenes y viudas) tuvieron un efecto liberador en las mujeres que abrazaban este tipo de vida. Por otro lado evidencia que Lagarde al referirse a cautiverio lo hace centrándose en la norma canónica, pero no se remite a experiencias de vida, detalle que resta prolijidad a su propuesta teórica.

CAPÍTULO I

¿CAUTIVERIO O LIBERTAD?

Introducción

Recuerdo que cuando era niña aún, en un programa de televisión, recreaban la escena de la muerte del Papa Juan Pablo I. Una monja, encargada de servir el desayuno al Pontífice, daba la alarma a los cardenales acerca de la muerte de éste. En adelante, la historia la protagonizaban solo hombres: el *camarlengo*¹, los sacerdotes, los cardenales (dentro y fuera del cónclave). Mi curiosidad se centró en el papel más pequeño de toda esa historia: la monja. Por años mi mente se centró en el oficio de esta mujer, como encargada de las tareas domésticas de la residencia del Papa. Coincidentalmente, esos años de vida transcurrieron en un colegio católico regentado por monjas, en el que viví también con esa especie de *llamado*, al que me enseñaron a llamarle *vocación*. No era un llamado a ser precisamente una monja, pero aprendí también que esa era la forma en la que en la vida real, y de acuerdo a las reglas de la Iglesia Católica podía *aterrizar* mi llamado. Para entonces, la imagen de la monja de la residencia papal no era la única que tenía en mi mente, y se mezclaba con otras tantas de monjas ordenando los jarrones en los templos (ocasionalmente barriendo las iglesias), preparando el altar antes de la celebración eucarística, dirigiendo los coros durante la eucaristía o los grupos de oración. Sin embargo, mi *collage* mental también incluía imágenes de la Madre Teresa de Calcuta, de la Hermana Angélica (una monja franciscana que conduce un programa en EWTN), y también de de la insigne Sor Juana Inés de la Cruz, y de uno que otro poema escrito por ésta. De esta experiencia de vida, deviene mi interés por estudiar a las monjas a la luz de la perspectiva de género. En un inicio, cuando esta investigación se estaba perfilando, sesgué mi investigación únicamente bajo la visión de la opresión de las monjas, como mujeres, dentro del sistema sexo- género, que ha otorgado a las mujeres y a todo lo relacionado con lo femenino un lugar inferior con respecto a los hombres y todo lo relacionado con lo masculino; lo que convierte a la mujer en “el segundo sexo” como señaló Simone de

¹ Título de dignidad entre los cardenales de la Santa Iglesia romana, presidente de la Cámara Apostólica y gobernador temporal en sede vacante (Diccionario de la Real Academia de la Lengua, 2001).

Beauvoir (1949). Beauvoir, señala que la palabra *hombre*, constituye un concepto neutro y positivo, que hace referencia a toda la humanidad, en contrapartida de *mujer*, que equivale a lo negativo, lo invisibilizado dentro de lo humano, porque el tipo humano absoluto es el tipo masculino. De allí que la autora ataque el determinismo biológico de ser *hombre* y *mujer*, ya que concomitantemente con éste, se vuelven connaturales ciertos roles en ambos sexos, y en vista de que el tipo masculino es completo, en contraposición (bajo esta lógica del determinismo biológico) la mujer es incompleta, relativa, hombre incompleto, *lo otro*, *no esencial*, tal como la definían varios filósofos.

Esa dicotomía hombre/mujer-completo/incompleta, deriva también que todo lo débil, inferior, se adjudique a lo femenino, y que por lo tanto las mujeres no tengan libre y real acceso al mundo construido *solamente* por los hombres, y es más deban comportarse y adoptar actitudes e imbuirse de aptitudes, permitidas por ellos. Estas secuencias de afirmaciones que la autora realiza, parecieren (sin hacer una lectura profunda) anacrónicas en vista de haber precedido al texto una serie de acontecimientos históricos que reivindicaron los derechos de las mujeres; no obstante y como lo aclara la autora, la emancipación femenina, es una cuestión más compleja y profunda, en vista de las taras impuestas por la feminidad construida, y que es considerada como natural. Es así que mientras las mujeres se incorporan al mundo *productivo* entran en conflicto por esa serie de patrones y prejuicios que implican *ser mujer*, asociados siempre con la delicadeza, la prudencia, la pasividad, la sumisión, la inferioridad, y los usos de la moda que aprisionan también a la mujer, ya que la moda, impone también la feminidad. Por esta razón, cuando las mujeres, conquistan cierta posición se sienten privilegiadas, pero también temen a la crítica, y se encuentran divididas entre ser *mujer* y realizar tareas, que socialmente estaban asignadas a un hombre.

Por su parte, a esta situación de inferioridad, Sherry Ortner (1998: 111), en su ensayo *¿Es la mujer con respecto al hombre, lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*, la denomina “universalidad de la subordinación femenina”, y señala que puede ser probada, de acuerdo tres escalas de datos: 1) los elementos de la ideología cultural, 2) artificios simbólicos (la autora menciona el ejemplo de algunas culturas que consideran que las mujeres son contaminantes); y, 3) ordenamientos socioestructurales que excluyen a la mujer de ciertos ámbitos y esferas de poder. En la Iglesia Católica las mujeres, y

consecuentemente las monjas, están excluidas de acceder al sacerdocio, lo que a su vez las excluye de pertenecer a la jerarquía de la Iglesia, y ello implica que están fuera de la esfera de poder visible y creador de normas. Si bien, no es el tema del sacerdocio católico de lo que trata la presente investigación, si lo es el tema de las monjas y su *experiencia religiosa*, que incluye también su vivencia con los dogmas de fe, con las instituciones que forman parte de esos ordenamientos socioestructurales, de los que habla Ortner.

La subvaloración de la mujer es una variable presente en todas las culturas, y responde, de acuerdo a lo que nos dice Ortner, a que se vincula al hombre con la cultura y a la mujer con la naturaleza en general; y partiendo de la premisa de que la *cultura* implica el desarrollo de procesos y sistemas para doblegar y transformar la *naturaleza*, si el hombre pertenece a la cultura que transforma y doblega la naturaleza, la mujer asimilada a ésta última debe aceptar ser transformada y doblegada, y así mismo se establece un rango de superioridad : cultura por sobre naturaleza, rango que se materializa en la dicotomía hombre : superioridad/ mujer: inferioridad.

La cultura, por otra parte, también implica el desarrollo del pensamiento, el conocimiento que trasciende la existencia humana. Trascendencia que se considera que la mujer ha tenido en un nivel menor al de los hombres. Vale recalcar que estas diferencias se sustentan en las características biológicas de hombres y mujeres, el determinismo biológico que define roles de hombres y mujeres como connaturales a su ser.

Pierre Bourdieu señala que perdura y se reproduce este sistema de valoración simbólica porque hay una “asimilación de la dominación” (Bourdieu, 1998:36), dominación que se inscribe en los cerebros y en los cuerpos, una vez que “el trabajo de construcción simbólico no se reduce a una operación estrictamente performativa de motivación que orienta y estructura las representaciones, comenzando por las representaciones del cuerpo..” (Bourdieu, 1998:37). Esto se reviste a su vez de “natural”, y se da un trabajo de socialización difusa y continua.

En la tradición católica, como en muchas otras tradiciones religiosas, persiste también un matiz misógino, basta con recordar a Santo Tomás de Aquino que consideraba a la mujer un hombre fallido (Bidejain, 1993:116), la mujer era considerada como un ser inferior, sin espíritu y destinado a procrear, siendo la “procreación, una justificación del descenso del hombre a la carne”. Si bien es cierto esta subvaloración persiste social y

culturalmente, y en el caso de las monjas se expresa en detalles como los que describí anteriormente (estar encargadas de la organización previa de la eucaristía, o de las tareas domésticas de la residencia Papal, y por su condición biológica no poder completar su formación para acceder al sacramento del sacerdocio); está también el caso de monjas como Ivonne Gebara, abanderada de la teología feminista, o la Madre Teresa de Calcuta que detentó una autoridad moral en la Iglesia Católica, o también el caso de Sor Juana Inés de la Cruz, para quien la vida conventual fue la plataforma que le permitió dedicarse al estudio científico y a la actividad literaria. El caso de Sor Juana Inés no es único en la historia, así lo pude constatar en diversos artículos de los que hablaré posteriormente; y fue esto lo que me llevó a pensar en investigar la vida religiosa femenina, y a cuestionarme acerca del único significado que yo le asignaba a la misma. Indagando sobre el origen de esta forma de vida, encontré que tiene como antecedente las órdenes de las vírgenes, que eran mujeres que llevaban una vida ascética consagrada a Dios. A las diaconisas y viudas que ejercieron el ministerio en las primeras comunidades cristianas, se las obliga a tomar este tipo de vida, para separarlas “del servicio público a la comunidad” (Bidejain,1993: 115). Ana María Bidejain, relata que:

En la lucha contra las comunidades heréticas, el cristianismo ortodoxo se fue convirtiendo en religión del Estado y adoptó una actitud tremendamente hostil contra la mujer y su emancipación. Sostuvieron que la mujer puede optar solo por dos estados posibles: ama de casa o la virginidad. Este estado le permite trascender el sexo femenino, compendio y símbolo de la hostilidad a Dios y de los peligros y debilidades morales, y transformarse, espiritualmente en varón. La mujer representa el pecado y es la seductora del hombre (Bidejain, 1993:115).

Posteriormente en los “sínodos galicanos” del siglo IV y VI, basados en la tradición del antiguo testamento, se excluyó a la mujer del culto por los tabús de la impureza menstrual (Bidejain, 1993:115). A la luz de lo afirmado por esta autora, se convirtió este espacio en un lugar para aislar a las mujeres de las instancias y posiciones de decisión de la Iglesia, un lugar para *recluir*las y controlarlas también, ya que era una forma de evitar su injerencia en la comunidad. Surgió entonces la pregunta: ¿Puede ser la vida religiosa un camino de liberación frente al sistema de dominación masculina, o al ser una institución que tuvo un uso excluyente hacia las mujeres solo significa subordinación y opresión para quiénes la viven? Debo aclarar que el presente estudio no tiene la finalidad de hacer un trabajo histórico (a propósito del ejemplo de Sor Juana Inés de la Cruz), sino que tiene como objetivo responder a la pregunta formulada, indagando en la vida de las monjas en la

actualidad. Las órdenes y comunidades de monjas, tienen su origen en las órdenes de vírgenes y viudas, que en los dos primeros siglos del Cristianismo, se formaron por mujeres que preservaban su virginidad (Salisbury, 1991:7).

Algunas precisiones sobre las monjas

El diccionario de la Real Academia de la lengua define la palabra *monja*, como a la religiosa de alguna de las órdenes aprobadas por la Iglesia, que se liga por votos solemnes y que está generalmente sujeta a clausura (Real Academia de la lengua; 2001: s/n).

Para entender mejor la definición que se nos presenta, es necesario mencionar que la Iglesia a la que se hace referencia es la Iglesia Católica, y que el término clausura, también definido en la misma fuente, hace referencia a la obligación que tienen las personas de no salir de un recinto, y los seculares (las personas no religiosas), de entrar en él. No obstante, en las entrevistas realizadas mis informantes me comentaron que la mayoría de *monjas*, actualmente no viven en clausura. En este punto es necesario hacer una acotación con respecto al uso del término, en la medida que, si bien socialmente se da el nombre de *monja* a toda aquella mujer que es parte de una orden aprobada por la Iglesia Católica y que ha hecho votos solemnes (pobreza, obediencia y castidad), al interior de la Iglesia; tanto sacerdotes, obispos y las mismas monjas, utilizan el término *monja*, para referirse a la religiosa de clausura, mientras que las otras religiosas reciben el nombre de *hermanas*. De esta manera, la definición elaborada por la Real Academia de la Lengua, recoge la distinción señalada anteriormente, en la medida que cuando se refiere a *monja*, describe únicamente a la religiosa que viven en clausura. Evelyn Nimmo, en su trabajo *Conception Convent of Cuenca (2003: 22)*, señala que la “clausura” (o encierro”) para las monjas fue decretada como obligatoria por el Papa Bonifacio VIII en 1298, siendo este mandato de obligatorio cumplimiento para todas las iglesias latinas.

En todo caso, a lo largo de este trabajo, se utilizará el término *monja*, indistintamente para referirse tanto a las religiosas de clausura, como a las que forman parte de otras órdenes, ya que en el lenguaje cotidiano y en el imaginario popular, *monja* es toda aquella mujer que ha hecho votos de pobreza, obediencia y castidad, y que vive en una comunidad.

Ahora bien, lo que interesa en este trabajo es analizar la vida de estas monjas, a la luz del espacio donde cohabitan varias de ellas, cuya denominación común, *convento*, cada vez es menos utilizada por parte de las mismas religiosas y también por sacerdotes y obispos; siendo esta denominación utilizada casi exclusivamente para referirse a los claustros, ya que en la actualidad se denomina simplemente casa, al lugar en donde se desarrolla la vida de las religiosas. Vale recalcar, sin embargo, que hablar de convento no sólo se refiere al espacio físico en donde cohabitan varias monjas; implica también, de manera subyacente, hablar y abordar el conjunto de normas que rigen este espacio y sobre todo, la *vida consagrada* como institución de derecho canónico que regula la vida de los conventos y consecuentemente de las monjas. No obstante, la vida consagrada incluye otras formas de vida más allá del convento. En tal virtud, en este trabajo, por tratar específicamente de un tipo de vida consagrada, utilizaré la palabra *convento* para referirme tanto a la institución como al lugar en donde habitan las monjas.

Género, instituciones y habitus

Al ser éste un trabajo de investigación desarrollado en el marco de una maestría en género y desarrollo, que aborda un tema religioso; es menester combinar las dos dimensiones. Úrsula King señala que “todavía en el nivel empírico del mundo de las religiones se mantiene la dominación social del hombre, en la estructura social prevaleciente” (King, 1995:11), afirmación que aterriza también la dicotomía mencionada por Ortner, en el tema religioso. Con respecto al término *género*, Gioconda Herrera (1997) señala que fue difundido por el movimiento feminista de los años 60 y 70, con el fin de denotar las construcciones sociales y culturales de las diferencias sexuales.

La autora resalta que treinta años después, la palabra *género* está presente en todos los discursos políticos y en los referentes a desarrollo, y lucha contra la pobreza; es así que actualmente el género es más un instrumento de diseño de políticas que una categoría analítica. Es por ello que la autora, menciona que es necesario realizar una trayectoria del concepto dentro de las ciencias sociales, y divide su trabajo en varios acápites.

El concepto de *otredad* propuesto por Simone de Beauvoir en su obra *El segundo sexo*, es analizado por Gioconda Herrera, señalando que Beauvoir llamó así al estado en el

que se encontraban las mujeres, esa otredad que anulaba la participación de la mujer en la vida pública, en vista de la negación existente de la mujer como sujeto de cambio. Para cambiar esta situación de represión de las mujeres, existieron movimientos que propugnaban un programa de desinvisibilización de la mujer, reforzando los estudios acerca de ésta, y posteriormente introducirlos al ámbito masculino, lo que es calificado por la autora como gettoización de los estudios de género, ya que durante mucho tiempo los estudios de género se centraron solo en las mujeres, afirmación que también la realiza Úrsula King, quien también critica la posición de muchas teólogas, que siguen sosteniendo que en los estudios de género no se debería abordar lo relativo a los hombres, por considerar que todos son opresores en el mismo nivel.

Ante estas interpretaciones universalistas de la desigualdad sexual, surgen las teorías del feminismo diverso que cuestionan la universalización de una sola categoría de mujer, y hacen énfasis en que se debe tomar en cuenta: clase, etnicidad, raza, y otros factores que expliquen la asimetría sexual en contextos determinados y de-construir las formas de dominación, develando su carácter histórico y cultural, dejando a un lado pretensiones de universalidad.

Para lograr el objetivo de de-construir las formas de dominación, Joan Scott (citada por Herrera, 1997) señala que es necesario develar la presencia de mujeres en la historia, sin gettoizar haciendo una historia de mujeres, y superando *la otredad*, la victimización o la heroización de las mujeres.

Joan Scott elabora una definición de género que contiene dos partes: primero; el género es “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” (Scott, 1986: 21); y segundo: “es una forma primaria de creaciones significantes de poder” (Scott, 1986: 21). La primera parte comprende cuatro subpartes: 1) símbolos disponibles culturalmente “que evocan representaciones múltiples (y a menudo contradictorias)” (Scott, 1986: 21); 2) conceptos normativos que manifiestan “interpretaciones de significados de los símbolos” (Scott, 1986: 21), éstos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales, políticas, y afirman qué es ser varón y qué es ser mujer; 3) instituciones y organizaciones sociales, que no se limita solo al sistema de parentesco y la familia; 4) la identidad subjetiva, que implica develar que esta identidad

subjetiva se construye en la aculturación (Scott, 1986: 22), yendo más allá de la teoría psicoanalítica del miedo a la castración (Scott, 1986: 22).

Considera también, en concordancia con Bourdieu, que la división del mundo y del trabajo en base a la diferencia sexual no constituye más que un imaginario colectivo, como forma primaria de “diferenciación significativa” (Scott, 1986: 23), y el descubrir esta diferenciación permite comprender de mejor manera las interrelaciones humanas dentro de la sociedad, y la influencia del género sobre éstas.

Scott devela a lo largo de su texto, cómo influye el lenguaje en la construcción de categorías excluyentes con respecto a la mujer, sobretodo en el ámbito político de los estados, cuya *Historia* solo recalca la acción de los hombres en el recorrido analítico, y concomitantemente daban realce a aquellas características de fortaleza, firmeza, orden y liderazgo como matices netamente masculinos, anulando el papel de las mujeres, y relacionando todo lo femenino con desorden y anarquismo.

La propuesta de Scott es que al ser el género una categoría analítica útil para la historia se develaría que la historia de las mujeres no es un ghetto, es parte de un sistema de valoración simbólica que han construido los hombres. Es así que la perspectiva de género debe ser siempre entendida como un campo relacional entre hombres y mujeres.

Por su parte, Úrsula King (1995), señala con mucha razón que el *género* se ha convertido en una categoría crítica para el análisis de todos los temas, incluido el religioso (1995:1). King señala que durante mucho tiempo los estudios sobre género y religión fueron desarrollados por académicos (varones), cuya visión androcéntrica causaba serias deficiencias en el registro de datos y en la teorización de estudios de la religión (1995:2).

No obstante, la existencia de investigadoras en la academia, y de igual manera la “transformación crítica de sus conciencias” (1995:2) ha provocado que las investigaciones realizadas por las mismas, desafíen los paradigmas existentes en los estudios sobre religión, en la medida que el tema es analizado desde la perspectiva de género y poder. King señala que también esta perspectiva introdujo un cambio de paradigma también en la teología (1995:2).

Y es que como bien lo afirma esta autora, género y religión como categorías analíticas están íntimamente relacionadas, ya que nuestras percepciones de nosotras mismas están “profundamente enraizadas” en nuestra herencia religiosa y filosófica, “aún

cuando la rechazamos” (King, 1995:2). Otro apunte importante que realiza King, es que tanto *género* como *religión*, son conceptos ampliamente ramificados, que “pueden ser usados tanto en lo general, como en un sentido específico” (1995:3); en la medida que la cuestión religiosa hace referencia a la configuración de las estructuras de poder, pero también a una experiencia personal. Y es que ciertamente la religión no solo ha sido la matriz de las distintas culturas y civilizaciones, sino también ha estructurado la realidad (incluyendo la de género), y da cuenta de lo que significa ser *humano* (1995:4).

Como bien lo apunta King, al ser la religión un elemento estructurador de la realidad de género, consecuentemente estructura también la sexualidad. El tema de la sexualidad es bastante amplio, pero dentro de este trabajo me interesa rescatar el tema de la virginidad, por tratarse de una característica de la vida religiosa ligada que implica la abstención de practicar sexo. Joyce Salisbury en su libro “Padres de la Iglesia, vírgenes independientes” (1991), al referirse a un estudio de James Brundage sobre ley y sexo en la edad media, señala:

... James Brundage identificó tres patrones ideológicos sobre moralidad sexual que han persistido desde el período patrístico: sexo como reproducción, sexo como polución y, menos frecuentemente, sexo como fuente de intimidad matrimonial. Pero además hubo una cuarta forma de ver al sexo, la cual se expresó en la vida de las mujeres que describiré aquí. Para ellas, y para otras, sexo significaba responsabilidad, porque las ataba a cuidados mundanos y a papeles sociales (Salisbury, 1991:3).

Los casos estudiados por esta autora, pertenecen a mujeres que viendo en el sexo una forma de sujeción, optan por la virginidad como forma de vida. La tradición ascética, nos dice Salisbury, se expandió en “los desiertos sirios y en Egipto” (1991:3), y tanto hombres como mujeres se apartaban de la sociedad a través de renunciaciones físicas y así adquirían poder espiritual. Así estos “santos ascetas” una vez que adquirían el poder se sentían con el derecho de “buscar a Dios a su manera” (1991:3), esto última implicaba que se consideraran exentos de obedecer a la autoridad (1991:4). Sin embargo, aunque hombres y mujeres participaban de esta vida ascética, las mujeres ascetas no tenían los mismos derechos que los hombres ascetas. Así pues, mientras los hombres podían abogar por la independencia de la autoridad eclesiástica, a las mujeres ascetas este derecho se les negaba, en la medida que la autoridad consideraba que la independencia “las eximía de los papeles sociales que se esperaban de la mujer” (1991:5). No obstante la autora comenta también que la presencia de mujeres ascetas era tan grande que las autoridades de la Iglesia tuvieron que aceptar, con renuencia desde luego, las órdenes de vírgenes y viudas.

Salisbury resume así esta diferenciación que se hacía entre hombres y mujeres ascetas: “la diferencia fundamental entre varones y mujeres ascetas era que los hombres no renunciaban a sus posiciones sociales de poder, pero las mujeres sí querían renunciar a sus posiciones de impotencia” (1991:6).

¿Qué implicaba para las mujeres abrazar el ascetismo? Según lo relatado por Salisbury esta forma de vida les permitía “crearse una vida propia, libre de los patrones de conducta esperados por la sociedad” (1991:6). La renuncia a su sexualidad y el preservar la virginidad, les confería a las mujeres “cierta dosis de poder sobre su propio cuerpo, y por extensión, sobre su propia vida” (1991:7). No obstante, en la medida que lo femenino estaba asociado con la debilidad, y lo masculino con la fuerza y el poder, causó *escozor*, la idea de que esta forma de vida otorgara poder a las mujeres, asociadas con lo pasivo y lo débil, como lo menciona Ortner, y fue entonces que buscaron normar la vida femenina asceta, imponiéndoles hacer votos en público o prescribiéndoles el uso de cierta ropa (1991:10). Aún así, recalca Salisbury, siguió significando una oportunidad de independencia, la renuncia a la vida sexual (1991:10).

Instituciones y cautiverio

En el imaginario común hablar de *monjas* y *conventos*, implica hablar de encierro también, tal como recoge la definición de la Real Academia, citada anteriormente; y ciertamente aunque no todas las religiosas vivan en encierro permanente, profesar los votos implica un cambio en la vida de la mujer que lo ha hecho. Erving Goffman, en su trabajo *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* (2001), en la parte introductoria presenta una definición de los establecimientos sociales:

Se llaman establecimientos sociales-o instituciones en el sentido corriente de la palabra, a sitios tales como habitaciones, conjuntos de habitaciones, edificios o plantas industriales, donde se desarrolla regularmente determinada actividad. Falta en sociología un criterio adecuado para su clasificación... (Goffman, 2001: 17)

Es necesario aclarar que si bien el objetivo del mencionado trabajo de Goffman son, como lo indica el título, analizar la situación social de los enfermos mentales, dedica también su reflexión acerca de las instituciones en general. Toda institución, nos dice este autor, tiene

“tendencias absorbentes” (2001:17). A Goffman le interesa sobre todo, aquellas instituciones que componen la sociedad occidental, y dentro de éstas aquellas cuya “tendencia absorbente o totalizadora está simbolizada por los obstáculos que se oponen a la interacción social y al éxodo de sus miembros, y que suelen adquirir forma material: puertas cerradas, altos muros, acantilados ríos, bosques o pantanos”(2001: 18), y que toman el nombre de *instituciones totales*.

Goffman clasifica a las instituciones totales en cinco grandes grupos:

- 1) Hogares que cuidan de personas que aparentan ser incapaces e inofensivas a la vez (ciegos, ancianos, huérfanos e indigentes);
- 2) Instituciones que cuidan de personas que son una amenaza involuntaria para la comunidad y que no pueden cuidar de sí mismas;
- 3) Instituciones organizadas para proteger a la comunidad contra quienes constituyen un peligro para la misma(cárceles, presidios, campos de trabajo y concentración);
- 4) Instituciones destinadas “al mejor cumplimiento de una tarea de carácter laboral” justificadas por estos fundamentos instrumentales: “los cuarteles, los barcos, las escuelas de internos, los campos de trabajo, diversos tipos de colonias, y las mansiones señoriales” (2001: 19); y
- 5) Establecimientos concebidos como refugios del mundo, que con frecuencia sirven para la formación de religiosos (abadías, monasterios, conventos y otros claustros) (2001:19)

El autor señala que esta clasificación no es exhaustiva, ni que tampoco es útil para su aplicación analítica inmediata; no obstante es un punto de partida concreto (2001:19). El ordenamiento social básico en la sociedad moderna es que “el individuo tiende a dormir, jugar y trabajar en distintos lugares, con diferentes coparticipantes, bajo autoridades diferentes, y sin un plan racional amplio”(2001:19), y las instituciones totales rompen estas barreras entre dormir, jugar y trabajar, siendo ésta, a criterio de Goffman, la característica central de las instituciones totales. El autor, habiendo precisado esta característica, esboza también otros elementos comunes de este tipo de establecimientos, acotando que dichas características no pertenecen intrínsecamente a éstas y tampoco son compartidas por todas de la misma forma:

- 1) Todos los aspectos de la vida de una institución total se desarrollan en el mismo lugar y bajo la misma autoridad única;
- 2) Cada etapa de la actividad diaria del miembro se lleva a cabo en la compañía inmediata de un gran número de “otros”, dándose entre éstos el mismo trato, y se requieren que estos hagan juntos las mismas cosas;
- 3) Todas las actividades están estrictamente programadas (2001:19);
- 4) Las diversas actividades obligatorias se integran en un plan racional único, “deliberadamente concebidos para el logro de los objetivos propios de la institución” (2001:20)
- 5) Goffman puntualiza que estas cuatro características, a nivel individual, no son “privativas de las instituciones totales” (2001:20), siendo un hecho clave para que una institución pueda calificarse como *total*, el hecho de que muchas necesidades humanas esté manejadas mediante la organización burocrática, que tiene un *ojo vigilante*.

Goffman se centra en la descripción de estas características a través de ejemplos, mismos que se refieren a los centros psiquiátricos, cuarteles y cárceles, y que describen situaciones tan específicas de esos centros, que no se pueden esbozar como características generales de las instituciones totales. El autor destaca, que el interés sociológico es el carácter de “híbrido social” (2001:25) que tienen estas instituciones, ya que son en parte una “comunidad residencial y en parte organización formal”(2001:25). Hay una intención de modificar las conductas, y una reinvención del yo, a partir de ciertos ritos, como el procedimiento de admisión, que implica muchas veces la pérdida del propio nombre, de la vestimenta habitual (que será reemplazado por otra indumentaria); y se viola la intimidad que el individuo guarda sobre sí mismo, “profanando las encarnaciones del yo” (2001:35); y, más adelante, cuando “el establecimiento supone oficialmente haber modificado las tendencias internas de los pupilos a la autorregulación”(2001:35), instaurando para *comprobar* estas nuevas tendencias confesiones, que en el caso de las instituciones religiosas es individual. De igual manera otra forma de *mortificación*² que padecen quienes

² Para el autor en las instituciones totales, los procedimientos que se utilizan para invadir el campo del YO, son denigrantes. Describe varias situaciones de maltrato sufrido por quienes habitan las cárceles, centros psiquiátricos, cuarteles, conventos, abadías.

ingresan a las instituciones totales, es el *contacto contaminante* con las otras personas que habitan estas instituciones. Cuando Goffman habla de contacto contaminante, se refiere a situaciones que “invaden la intimidad del individuo y violan el campo del yo” (2001: 40); siendo las “vejaciones de orden sexual” las situaciones de contacto contaminante más extremas.

Otra “agresión elemental del yo”, que el autor considera que para la persona no es tan fácil determinar, es la “ruptura en su relación habitual y sus actos”; siendo el primer proceso el *looping*, que no es sino “un estímulo que origina una reacción defensiva por parte del interno”; reacción que es “objetivo de su próximo ataque” (2001:46). En otras palabras, son reacciones que tiene el individuo para defender cuando es atacado su YO. En ese sentido, el ingresar a una institución total obliga al individuo a crear otras clases de *looping*. Este ataque contra el “status del interno como actor” (2001:48), es la corrección de sus actos, y el sometimiento a reglamentos y juicios, “segmentos minúsculos de la línea de acción de una persona” (2001:48). Goffman acota que cuando el individuo ha llegado ya a la edad adulta, tiene control generalmente sobre sus propios actividades; es decir las puede programar según su propia conveniencia; y esto constituye su línea de acción. No obstante, en el caso de las instituciones totales, esa línea de acción está controlada. Ejemplificando esta afirmación, el autor cita este ejemplo: “De una ex monja se cuenta que debió aprender a llevar las manos quietas y escondidas, y aceptar que solo se permitiera llevar en el bolsillo seis objetos determinados” (2001:51). Así, la autoridad en una institución total está presente constantemente, y por ello aumentan las probabilidades de sanción, ya que también las reglamentaciones son difusas, cambiantes e impuestas estrictamente. Reglas que los internos, especialmente cuando recién ingresan, quieren quebrantar constantemente. Una segunda forma de mortificación tiene que ver con la “fundamentación lógica con que a menudo intentan justificarse las agresiones al yo” (2001:55). En las instituciones religiosas, por ejemplo todas las penitencias y reglas que integran la rutina de los monasterios, están dedicadas a Dios, y en esa medida, están justificadas. Una tercera forma de mortificación, implica la tensión psíquica que produce al individuo interno en una institución total, la disminución de su YO (2001:56). Para Goffman, estas mortificaciones son “simples racionalizaciones, que tienen su origen los esfuerzos para manejar la actividad

diaria de un gran número de personas, es un espacio reducido, con poco gasto de recursos” (2001:56)

El autor en este punto realiza una acotación interesante, y por primera vez menciona una diferencia fundamental existente entre los cuarteles, abadías y monasterios y el resto de instituciones totales, que es la voluntad de ingresar y permanecer allí; y en ese sentido el despojo de su voluntad personal; pese a ser una mortificación o disminución del yo, puede no desagradar al interno (2001:57). Ese bien puede ser el caso de las rutinas de oraciones practicadas en los conventos, que de acuerdo a la visión de Goffman cabrían dentro del universo de las mortificaciones.

El ser mujer consagrada o monja (o religiosa), implica formar parte de una institución regulada por el derecho canónico, rama jurídica propia de la Iglesia Católica. No obstante, más allá de ser una institución canónica, también implica un estilo de vida para quienes lo asumen, particularidad que se encuentra recogida en este código, en el cánón 573:

573 § 1. La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo bajo la acción del Espíritu Santo, se dedican totalmente a Dios como a su amor supremo, para que entregados por un nuevo y peculiar título a su gloria, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preanuncien la gloria celestial. (Código de Derecho Canónico, 1983).

Pertenecer a un instituto de vida consagrada implica la obediencia a una superiora (en el caso de las religiosas); actuar y realizar actividades según el *carisma* del instituto al que pertenecen; estar dispuestas a trasladarse de acuerdo a las “necesidades” de cada orden; en suma, pertenecer a lo que Erving Goffman denomina *institución total* (Goffman, 2001); categoría analítica ya analizada anteriormente.

Felipe Martínez (2004), en un análisis denominado *Otro enfoque sobre el castigo: análisis de las instituciones totales encargadas de la pena privativa de la libertad desde la perspectiva de Erving Goffman*, señala que este autor entiende por *instituciones totales*, a “todos aquellos lugares de residencia y trabajo donde un gran número de individuos en igual situación, aislados del resto de la sociedad, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente” (2004: 198); clasificándolas en cinco grupos:

1. “hogares para personas incapaces;

2. distintos tipos de hospitales para personas que representan amenaza involuntaria a la sociedad (hospitales psiquiátricos);
3. centros penitenciarios;
4. centros de preparación o destinados al mejor cumplimiento de una tarea: cuarteles, colonias, campos de trabajo;
5. establecimientos religiosos que sirven como refugios del mundo: abadías, monasterios y otros claustros” (Martínez, 2004:199).

No obstante, en su análisis, Martínez nos ofrece dos acotaciones explicativas acerca de estas *instituciones totales*, en las que encajan *todas* las instituciones religiosas:

Queda claro que quien ingresa en un lugar de este tipo no podrá desempeñarse como lo había hecho hasta ese momento en su vida cotidiana. Pese a los diferentes objetivos de cada una, todas estas instituciones tienen algo en común: se encargan de la programación de la vida de los internos de acuerdo a normas concebidas para el logro de los objetivos de la institución (Martínez, 2004: 199).

Así el carisma u objetivo de una orden religiosa implique una vida activa que interactúe con el mundo, existe un *ojo vigilante* de su conducta: un orden jurídico que se transforma en orden social que implica adoptar un estilo de vida regulado; vivir en determinados sitios; no escoger las personas con quienes se compartirá la cotidianidad, ya que si bien éstas ingresan voluntariamente a los institutos de vida consagrada, son sus superiores, no ellas ni ellos, quienes escogen en qué casa del instituto vivirán y con qué compañeras (os) la habitarán. En este sentido me parece importante retomar el análisis de Martínez:

Una primera estrategia consiste en el llamado ritual de ingreso o presentación del individuo cuando ingresa a la institución y que consiste en despojarlo totalmente de su “yo”. El nuevo interno pierde su nombre, su identidad, su forma de vida y entra en un proceso de *resocialización* tendiente a construir otro tipo de personalidad (2004: 200).

De acuerdo a Martínez, Goffman establecería también la existencia de “estrategias adaptativas” de quienes forman parte de estas instituciones totales. Estas estrategias adaptativas estarían clasificadas de la siguiente manera:

1. la postura regresiva: consistente en abstenerse de participar de las actividades de la vida de relación institucional;
2. la intransigente: los individuos se enfrentan y se oponen a cooperar con los objetivos de la institución;
3. un proceso de colonización en el cual el individuo construye su propio mundo, dentro de la institución; y,

4. la conversión que consiste en la total cooperación del individuo con la institución y asume una postura moralista y disciplinada” (Martínez, 2004: 200-201).

Martínez recalca que estas estrategias van variando de acuerdo a los fines particulares de cada individuo que forma parte de la institución, a esto es lo que Goffman denomina “ajustes secundarios”, que consisten en “prácticas que permiten a los internos gozar de satisfacciones prohibidas” (2004: 201).

El autor señala que las mencionadas estrategias de adaptación cumplen la finalidad de salvaguardar las “características de la identidad”, y crean lo que se conoce como “sistema de acción concreto” (Martínez, 2004: 201); en fin, son una manera de conservar la autodeterminación.

Otra arista que caracteriza a la institución total, es que ésta define sus reglas y su sistema de regulación (como el caso de los institutos de vida consagrada); en la práctica, esa misma interacción modifica el sistema. Representa ésta (la institución total) “un mundo social acabado en el que se reproducen complejas relaciones sociales entre actores en distinta situación, cada uno de los cuales conforma, a su vez, un grupo social con objetivos particulares y generales” (Martínez, 2004: 201-202). A criterio de Felipe Martínez, Goffman explora las prisiones como un lugar paradigmático de la totalidad institucional, y parte de ésta para describir y elaborar características de lo que es una institución total; sin embargo, Martínez critica el hecho que no se detenga en las particularidades de las otras instituciones totales que propone (2004: 203), ya que como mencioné el objetivo central de su trabajo son los centros de reclusión para enfermos mentales.

Goffman no se detiene en especificidades de los conventos, casas, y claustros femeninos. Como lo mencioné anteriormente, en determinado momento cierra su explicación a las cárceles y hospitales psiquiátricos, sin brindar una especificidad de género en su análisis, ni ampliar el mismo a otro tipo de instituciones más allá de éstas. Las *instituciones totales* de Goffman, tienen un elemento central que les da precisamente esa condición de totalidad: encierro o cautiverio, que si bien es la característica común de todas las *instituciones totales*, no es idéntica en todos los casos. Goffman menciona de manera somera, la gran diferencia existente entre ser un interno (a) en un instituto religioso o un cuartel, y serlo en cualquier otra institución total: la voluntad al momento del ingreso y de permanencia. Este elemento diferenciador nos abre interrogantes con respecto a quienes

integran las instituciones totales religiosas (que interesan en este trabajo), ya que al estar ausente la obligatoriedad tanto en el ingreso como en la permanencia, hay un margen de autodeterminación, y de igual manera el control será diferente al de los hospitales psiquiátricos y cárceles. Por otra parte, y siguiendo a los ejemplos y la descripción que Goffman nos ofrece acerca de los diversos mecanismos de constreñimiento del YO presentes en las instituciones totales, cabe preguntarse qué motiva a los individuos a ingresar en una institución religiosa, y qué los motiva a permanecer allí. De manera somera, Goffman insinúa que quienes ingresan a una institución religiosa, como abadías y conventos, buscan separarse del mundo (Goffman señalará que son “refugios del mundo”), en pro de realizar una vida sacrificada, por un interés superior. De igual manera, podemos inferir que el autor considera que no hay mayor diferencia entre un interno de una institución religiosa y una interna que vive en una de éstas, ya que se refiere indistintamente en sus ejemplos a los conventos de monjas, como a las abadías habitadas por monjes. No obstante, Marcela Lagarde, desde la perspectiva teórica feminista, considera que entre la vida de monjas y monjes hay una gran diferencia.

En la búsqueda de perspectivas teóricas que analicen el encierro de las monjas, encontré el trabajo de Marcela Lagarde, feminista mexicana, que también introduce de manera particular el tema de los *cautiverios femeninos*. Vale recalcar que Lagarde, no se adentra, como lo hace Goffman, en las particularidades de transformación del yo, al momento del ingreso a una institución total; el interés de Lagarde es develar cómo la subjetividad de las monjas es parte de un *continuum* de dominación masculina, condensado principalmente en cinco condiciones de cautiverio: las madresposas, monjas, putas, presas y locas.

Lagarde define al cautiverio como: la “categoría antropológica que sintetiza el hecho cultural que define el estado de las mujeres en el mundo de las mujeres: se concreta políticamente en la relación específica de las mujeres con el poder y se caracteriza por la privación de la libertad” (1989: 151). Esta categoría conceptual es desarrollada por la autora para describir la opresión femenina, y en ese sentido, su trabajo no solo habla de las monjas. Tal como se desprende de la definición transcrita anteriormente, el término *cautiverio* trasciende la noción de encierro físico. Así, las monjas serían cautivas directas

del poder de la Iglesia Católica, (cuya estructura jerárquica es netamente masculina) que operaría de varias maneras.

Las monjas son mujeres consagradas que se entregan a Dios y, de este modo, viven su santidad comunicadas con él (Lagarde, 1989: 461). La vida religiosa, para Lagarde, es la consagración de las personas, que se manifiesta en el “desposorio creado por Dios como signo de vida futura” (Lagarde, 1989: 461). Vale recalcar que dentro de este desposorio se encuentran también varones, es el caso de los llamados *hermanos*, quienes viven dentro de determinada orden, como es el caso de los hermanos Agustinos o Mercedarios.

Sin embargo, la sujeción de las monjas con la Iglesia, de acuerdo a Lagarde, está basada en tres elementos:

1. cumplimiento de los consejos evangélicos o votos;
2. la vida comunitaria;
3. la realización de un *carisma* particular de acuerdo con la orden religiosa a la que pertenezcan.

Para Lagarde, los votos que profesan las monjas, van más allá de un obligación jurídica-canónica por parte de las monjas, ya que son normas de vida inviolables, en vista de que son promesas hechas a un ser supremo. Dentro de los votos están los simples y los solemnes, diferenciándose los primeros de los segundos, por la privacidad con que se realizan; a diferencia de los solemnes que son sancionados por una autoridad, mediante un ritual específico. Los votos solemnes cambian definitivamente el estado de una religiosa, se consagra para toda la vida³ (1989: 462).

Dentro de la Iglesia Católica los votos principales son los de: pobreza, castidad y obediencia. Estos votos son el contenido moral y ético, a través del cual se organiza la vida de las monjas en tanto grupo (comunidad), y de cada una. Al hacer estos votos las monjas establecen un pacto con la divinidad, pacto que, según Lagarde, por el hecho de ser mujeres tiene su especificidad: representa la opresión de género y le asigna un lugar subalterno en la cosmovisión Católica, ya que la Iglesia ha sido un eje fundamental en la reproducción de esta opresión, extendiendo parámetros de control sobre el cuerpo de la mujer, y de subvaloración femenina (1989).

³ Lagarde hace un símil entre la consagración y la separación, señalando que la mujer consagrada es mujer separada.

Este contenido de normas de opresión genérica se originaría en las sociedades patriarcales judeo-cristianas, grupos pastorales que más tarde conformaron naciones. Para Lagarde, no han existido cambios en cuanto a la representación de las mujeres, sus valores, códigos y normas, y pese a que se erigió una figura como la de María, en una especie de deificación, subsiste también la asociación de lo femenino con el mal y el pecado, lo que Ivonne Gebara (2002) denomina el “mito adámico”.

Como lo mencioné anteriormente, también existen religiosos varones; no obstante, Lagarde señala que el pacto que realizan los *monjes* es superior al que realizan las monjas. Esta subordinación vendría dada por el pacto primigenio entre Jehová y Abraham, pacto del que estaban excluidas las mujeres. A través del cual la *divinidad* habría escogido los mortales que protegería y los que gobernarían la tierra.

La exclusión de las mujeres de este pacto traería como consecuencia la opresión; que en el caso de las monjas se materializaría en que su *servicio a Dios*, no es de la misma calidad que el realizado por los varones. Siendo la base de este pacto el matrimonio, relación bajo la cual se estructura la familia nuclear, la vida religiosa es un matrimonio con Dios, y es el matrimonio la única forma como las mujeres pueden estar conectadas con la divinidad, sellando así, la unión con una deidad masculina. Los monjes o hermanos, no se desposan con Dios. Los sacerdotes son intermediadores e interlocutores de la divinidad, además de ser superiores a nivel jerárquico respecto de las monjas.

Lagarde hace un parangón interesante entre el pacto de las monjas y el matrimonio entre un hombre y una mujer:

El pacto de las monjas con Dios es idéntico al pacto de las mujeres con los hombres en el matrimonio. Las esposas deben renunciar, tener el comportamiento virtuoso que corresponde por su género a su estado religioso. Deben servir a Dios, desposeerse de sí mismas y de todas sus pertenencias, en una entrega de cuerpo y alma a su esposo divino y esperar de Él la salvación. La relación de dependencia absoluta y la pasividad se hacen evidentes y exigen de las monjas obediencia y resignación. De su esposo deben soportar todo tipo de sufrimientos y vivirlos como la ocasión concedida por él para demostrarle su amor. El esposo divino reclama la más absoluta fidelidad y exclusividad, principios rectores de la monogamia impuesta a las mujeres en su vida conyugal con los hombres. Así lo expresa una monja en su oración al desposarse con Jesucristo: “Yo he renunciado al reino del mundo y todas las pompas del siglo por amor de Jesucristo, a quien vi, a quien amé, a quien creí, a quien aprecié: yo conocí que éste, mi Esposo, es el más amable de todos los esposos, y por eso puse en él todos mis afectos y todas mis esperanzas (1989: 467).

Es interesante el parangón establecido entre el pacto de la vida consagrada femenina, y el pacto conyugal, ya que es justamente ésta una de las diferencias medulares a nivel

simbólico, con respecto a la vida consagrada masculina. Mientras que para las monjas la divinidad masculina es el esposo, para los monjes o hermanos la relación *conyugal* se establece con la *Iglesia*, tal como los sacerdotes.

A propósito de este *amor conyugal con Cristo*, Simone de Beauvoir, en su emblemática obra *El segundo sexo*, señala que “el amor le ha sido asignado a la mujer como su vocación suprema, y cuando esa vocación se la dirige a un hombre, busca a Dios en él: si las circunstancias le prohíben el amor humano, si ha sufrido una decepción o es exigente, optará por adorar a la divinidad en Dios mismo” (1949: 664) Esta autora plantea que el modo en que han construido socialmente ese sujeto mujer, hace que ésta, de cualquier manera, sacralice lo masculino, esperando de rodillas a su *amado ausente*. La vocación femenina religiosa tendría también un origen en un deseo narcisista de la mujer por ser amada y admirada siempre por un hombre, en este caso, por una divinidad masculina. (Beauvoir, 1949: 668). De igual manera, la autora hace énfasis en el símil del matrimonio humano con la vida consagrada religiosa:

Bajo la figura del esposo es como Dios se aparece de mejor grado a la mujer, a veces se descubre en su gloria, deslumbrante de blancura y belleza, dominador; al vestir con un traje de novia, la corona, la toma de la mano y le promete una apoteosis celestial. (Beauvoir, 1949: 670)

Me parece importante mencionar en este punto, que el capítulo de Simone de Beauvoir al que me he referido no solo aborda a la mujer que pertenece a la vida consagrada, sino también, a aquellas mujeres que, sin necesidad de ser monjas o religiosas, estaban acostumbradas a torturar su carne y tenían una *especial comunión* con Dios.

Una tensión interesante de la representación femenina de las religiosas en la Iglesia Católica, es el hecho que, si bien tienen como figura a seguir la imagen de la Virgen María, madre y esposa, renuncian a ser madres y ser esposas, como parte de su renuncia al mundo.

En las entrevistas realizadas para este trabajo (las mismas que serán analizadas en capítulos posteriores), es interesante notar la analogía constante que las religiosas realizan entre su estilo de vida y el matrimonio entre hombre y mujer.

Indudablemente, Lagarde a través de su análisis y las afirmaciones que de este ejercicio derivan, posiciona políticamente la categoría *cautiverio* como una arista presente en distintos estilos de vida de las mujeres. La obra de Lagarde, es ante todo, una reflexión filosófica acerca de las mujeres cautivas, pero está lejos de ser una etnografía o una aproximación histórica hacia el tema de las *monjas*. De cualquier manera, nos brinda una

perspectiva teórica específica del tema para abordarlo en el presente. Existe una asunción implícita respecto de las mujeres que optan por este estilo de vida en una suerte de sumisión perenne e inmutable, desconociendo quizás que la dicotomía hombre y mujer, y su diada axiológica correspondiente, está interiorizada en cada individuo.

Habitus

En este punto me interesa volver a conectarme con la discusión teórica de la subordinación y subvaloración de las mujeres y de todo aquello relacionado con lo femenino. Siguiendo la idea de Scott, que ve al *género*, como un elemento estructural de primera diferenciación significativa entre los humanos, podemos decir que dicha diferenciación que incluye otorgar sobrevalorar lo masculino e infravalorar lo femenino) persiste porque no solo el grupo dominante (los varones) reafirman cierto tipo de conducta, sino que también la parte dominada, lo acepta y lo reproduce. Pierre Bourdieu en su obra “La dominación masculina” señala que:

Así pues, las inclinaciones (*habitus*) son inseparables de las estructuras (*habitudines*, en el sentido de Leibnitz) que las producen y las reproducen, tanto en el caso de los hombres como en de las mujeres, y en especial de toda la estructura de las actividades técnico-rituales, que encuentra su fundamento último en la estructura de mercado de los bienes simbólicos. El principio de la inferioridad y de la exclusión de la mujer, que el sistema mítico-ritual ratifica y amplifica hasta el punto de convertirlo en el principio de división de todo el universo, no es más que la asimetría fundamental, la del sujeto y del objeto, del agente y del instrumento, que se establece entre el hombre y mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, de las relaciones de producción y de reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial, y que constituyen el fundamento de todo el orden social. Las mujeres sólo pueden aparecer en él como objeto, o mejor dicho, como símbolos cuyo sentido se constituye al margen de ellas y cuya función es contribuir a la perpetuación o al aumento del capital simbólico poseído por los hombres (Bourdieu, 1998:59).

Esta inclinación o *habitus*, no se aplica exclusivamente a la reproducción de los estereotipos de género y de la dominación masculina, y es definido de la siguiente manera por Bourdieu:

..sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente reguladas y regulares sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 1991:92)

El sistema sexo-género se sostiene precisamente en estas “estructuras estructuradas”, compuestas por un sistema mítico-simbólico que otorga a las mujeres el lugar de

inferioridad, y que la coloca como objeto en el mercado de los bienes simbólicos (en términos de Bourdieu). Al ser principios generadores de prácticas y representaciones, los *habitus* que no buscan conscientemente el dominio expreso, se internalizan en las personas, que inconscientemente los reproducen. Por lo tanto, al ser *habitus*, el conjunto de prácticas que componen el sistema sexo-género, éstas se reproducen de manera inconsciente, por todos los seres humanos.

Masculinidades y machismo

Por otra parte, y retomando la propuesta de Scott, de ver al *género* como un campo relacional basado en las diferencias sexuales, es necesario también lanzar una mirada al *grupo privilegiado* de dicho campo relacional, que viene a ser lo relacionado con lo masculino y los hombres.

Los estudios de *masculinidades* forman parte de esta tendencia de ver al género como un campo relacional. Aunque parezca innecesario abordar este tema en un trabajo que trata sobre mujeres, y específicamente sobre monjas; no podía pasar por alto el hecho de que la religión Católica tiene una jerarquía netamente masculina, y concomitantemente tanto a nivel jurídico como a nivel práctico esto entraña privilegios de los sacerdotes, frente a la exclusión y discriminación hacia las mujeres. Este tipo de instituciones, prácticas y/o actitudes que entrañen privilegio para los hombres, y estén en detrimento de la situación de las mujeres, se las designa como *machistas*. Matthew Guttman (1996) en un estudio etnográfico de una colonia del Distrito Federal en México, identifica qué usos se le da a la palabra *macho* y sus derivadas (machismo, machista). El análisis de este autor, también se usó en esta investigación ya que en las entrevistas realizadas tanto a sacerdotes como a monjas, la palabra *machista* es utilizada de manera asidua.

Metodología

Como lo mencioné en la parte introductoria de este trabajo, mi interés por estudiar a las monjas deviene de una duda de vida no resuelta. Y es que como lo señala Manuela Cantón Delgado, el fenómeno religioso entraña “una dimensión emocional” por su “naturaleza

irracional” (Cantón,2001:13), dimensión emocional, que se manifiesta en la *vocación* para optar por la vida religiosa como estilo de vida. La pregunta de investigación, bajo la cual organicé también las entrevistas, no solo es académica, sino también una pregunta de vida. Necesitaba conocer no solo la vida conventual y sus actividades, sino también “la experiencia de fe vivida” (Bidejain, 1993: 98) por las monjas. Ana María Bidejain en su artículo “Mujer y poder en la iglesia” (1993), señala que:

... El tema de la participación de la mujer en el poder de la Iglesia tiene dos aspectos diferentes pero entrelazados. Uno el que se relaciona con el poder propiamente dicho, es decir, si la mujer ocupa puestos de decisión en la jerarquía eclesiástica, de la cual está jurídicamente excluida totalmente. Otro tiene que ver con la producción y reproducción de la ideología patriarcal a través del discurso religioso, lo que nos puede ayudar a entender las razones de esa marginación (Bidejain, 1993: 97)

Traigo a colación esta cita, en la medida que la exclusión jurídica y la consecuente exclusión de los puestos de decisión en la jerarquía eclesiástica, siempre fue un freno para consolidar la vida religiosa como opción de vida. No obstante, cuando realicé las entrevistas (y hoy en día), esa *duda vital*, estuvo presente. Al momento de abordar a mis informantes, el comentar esta particularidad, me abrió puertas para que ellas me hablaran de su *experiencia religiosa*, de su historia de vida, y del momento en que decidieron ingresar al convento, detalle que me interesaba sobremanera. Fue este detalle (usado estratégicamente también), el que me abrió también las puertas de los claustros en donde realicé algunas entrevistas; sin dejar de mencionarles que también la misma era parte de un trabajo académico y que su testimonio se incluiría en el mismo.

El preámbulo de mi duda vocacional, también me puso (en algunas ocasiones) a mí en calidad de entrevistada, por el interés que despertaba en las informantes mi interés por la vida religiosa. Aún así, fue muy difícil conseguir entrevistas, ya que muchas veces me topé con un muro de hermetismo y desconfianza. Toqué las puertas de algunas comunidades en busca de entrevistas, y varias veces obtuve respuestas evasivas o directamente negativas rotundas. Fue entonces cuando decidí abordar individualmente a las monjas que veía, ya sea en la calle, en los buses, e inclusive en algunas universidades a las que acudí. Aunque tampoco tuve mucho éxito, al menos logré contactar y posteriormente entrevistar a algunas religiosas. Por la particularidad de la vida de claustro, que implica que las religiosas no pueden abandonar el convento, las informantes de clausura fueron abordadas en los claustros.

La particularidad de la vida de clausura impidió que el abordaje fuera directo, y tuve que pasar por algunos *filtros*, como la empleada del almacén en donde expenden los productos elaborados por las monjas; o también, en el caso de otro claustro, esperar la hora en que una monja, a través de un torno entregaba los productos elaborados y recibía el dinero, para posteriormente decirle: “Disculpe necesito conversar con la madre superiora o la directora de vocaciones”. En vista del fracaso que supuso el intento de ingreso en otras comunidades religiosas, y que mi propósito en las entrevista no solo era académico, a aquellas personas que fungieron como *filtros* les dije que necesitaba conversar por mi interés vocacional. Si bien no solo entrevisté monjas de claustro, consideré que era fundamental incluirlas, ya que condensan materialmente el *cautiverio*, y son un significativo poderoso al hablar del tema de la vida religiosa femenina. No obstante, en el contexto actual no es la única forma de vida religiosa femenina, y en ese sentido, opté también por entrevistar a monjas que no están en clausura, con el afán de captar las diferencias y similitudes de estos dos *estilos*, y así mismo del discurso de género.

Dentro del grupo de entrevistadas, hubo tres con las que el contacto fue fácil, ya que las conocía de antemano, por lo que pactar las entrevistas con ellas tampoco fue difícil. En este punto vuelvo a hacer énfasis en la dimensión emocional de la experiencia religiosa, y concomitantemente de la vivencia de la fe como parte de esa experiencia. Para mí, el ser monja, no solo representaba atender a un *llamado* divino; era también la posibilidad de lograr paz interior, a través de una vida sencilla y asceta. Representaba dejar de lado las explicaciones sobre mi estética, mi asexualidad, etc. Era para mí un espacio en tensión, que por un lado me ofrecía un camino de liberación de la vida *mundanal*, que me exigía un determinado tipo de consumo y de estética, al que siempre rechacé adherirme; pero que por otro lado, en mi propia historia las monjas eran las artífices de un discurso, que alababa en la mujer características como: la virginidad, la sumisión, la pasividad, la receptividad, lo maternal. No obstante, la vida conventual era un espacio que yo idealizaba de algún modo, y por la misma razón estaba condicionado por mi mirada.

Volviendo al punto de la exclusión jurídica de las mujeres en la Iglesia, mencionada por Bidejain, debo mencionar que fue ese también otro de los puntos clave en las entrevistas, que me permitió saber la percepción de las informantes acerca del papel que ocupan las mujeres en la Iglesia Católica; y de manera subyacente, saber si se sentían

excluidas por no poder acceder al sacerdocio, como sus pares (hermanos) de las comunidades religiosas masculinas.

En mi tercer capítulo, tal y como lo menciono en el acápite siguiente, se incluyen entrevistas realizadas a miembros de la jerarquía de la Iglesia Católica ecuatoriana. El motivo de la inclusión de testimonios de hombres que forman parte de este grupo, era precisamente dilucidar el discurso de la jerarquía eclesiástica local, con respecto al papel de las monjas dentro de la Iglesia Católica, en la medida de que son los *vigilantes* de un “deber ser”, y por ello estos testimonios forman también parte del capítulo de análisis normativo.

Para responder la pregunta de investigación planteada, recurrí también a literatura histórica, ya que la existencia de las monjas es tan antigua como la historia de la Iglesia Católica, y tanto sus orígenes como la dinámica de los conventos tienen distintas y complejas aristas. De igual manera, la presencia de los conventos de monjas en América Latina, tiene fuerte influencia en la “construcción del nuevo mundo”. Dicho de otro modo, ser monja hoy, no es igual a haber sido monja en otra etapa histórica o lugar, y precisamente este dato y la abundante literatura que existe al respecto (y con la armé el segundo capítulo) dan cuenta de ello.

Estructura del trabajo y sinopsis de los capítulos

El presente trabajo está dividido en cinco capítulos. En el primero se desarrolla el marco teórico que incluye categorías analíticas como género, instituciones totales, habitus, cautiverio y machismo, se plantea la pregunta central de esta investigación ¿La vida religiosa es cautiverio o libertad?. En el segundo se recurre a textos historiográficos que dan cuenta de lo que fueron los conventos en la sociedad colonial latinoamericana, y descubre la vida cotidiana de los mismos, y las posibilidades que brindó a las mujeres que ingresaban en ellos. En el tercer capítulo se recorre de manera breve el marco jurídico que rige la vida consagrada, y dentro de éste se incluyen entrevistas a dos obispos de la Curia Metropolitana de Quito, acerca de su visión de la vida religiosa femenina, así como un análisis del lenguaje utilizado por éstos. El cuarto capítulo incluye las historias de vida de monjas entrevistadas, enlazando los testimonios con las categorías analíticas que se incluye

en el primer capítulo. Finalmente el quinto capítulo contiene las conclusiones de este trabajo de investigación, así como también la respuesta a la pregunta central de este trabajo.

CAPITULO II

LAS MONJAS EN LA HISTORIA

Introducción

El convento (como espacio e institución) ha sido abordado principalmente desde perspectivas históricas y literarias; y desde esta última, el enfoque han sido las monjas y las obras producidas por éstas dentro de la vida conventual. Muestra de esta última afirmación, es sin duda alguna, los diversos estudios sobre la obra y vida de Sor Juana Inés de la Cruz, siendo el más sonado el realizado por Octavio Paz. Afirmar que el convento ha sido un espacio inmutable a través de la historia sería arbitrario, al igual que afirmar que para todas las monjas éste ha tenido o tiene el mismo significado.

Tanto la perspectiva histórica como la literaria han abordado al tema desde la perspectiva de género. Existe abundante material acerca de la vida conventual en etapa colonial en América Latina, así como en la Europa renacentista.

A continuación realizaré un recorrido por la historiografía acerca de conventos femeninos, para analizar cómo operaron éstos en la etapa de la colonia, y cómo dentro del espacio conventual, considerado tradicionalmente como un lugar de “subordinación femenina total”, surgen voces disidentes que nos permiten verlo más allá de las relaciones de poder hombre-mujer, y del mero encierro de los cuerpos femeninos.

No tengo la intención de hacer un exhaustivo análisis histórico, ya que mi tesis es un estudio del presente; no obstante, no puedo pasar por alto la gran cantidad de estudios históricos que existen acerca de conventos y monjas y las relaciones de género presentes en éstos. Es importante destacar también que en esta etapa colonial, el espacio conventual es también caldo de cultivo para la producción literaria de las monjas. La misma Sor Juana Inés de la Cruz es un ejemplo de ello, pero también hay otros casos de monjas que escribieron en el espacio conventual, cuya obra será también analizada a continuación, desde luego no de manera exhaustiva, ya que esta tesis no es ni un trabajo literario ni histórico.

Los conventos a través de la historia

Evelyn Nimmo, en su tesis *The Conception convent of Cuenca, Ecuador: examining gender, class, in a latin american convent*, señala que el estudio de los conventos en la arqueología no es un área aún muy explorada. Nimmo, en su estudio, toma el modelo de convento medieval propuesto por Gilchrist, estudiosa de las instituciones femeninas religiosas de Inglaterra, quien proponía que el estudio de éstas era importante para entender el rol que desempeñaban las mujeres en la sociedad (Nimmo, 2003:17). El trabajo de Nimmo; por su parte, es un esfuerzo por analizar cómo se reproducían dentro del convento las preconcepciones de raza, clase y género dominantes en la época, y que definitivamente permite ver también el rol de las mujeres en sociedad.

La información que más abunda acerca de la vida conventual, está contenida en la literatura histórica, y dentro de ésta, la relativa al período de la colonia en América Latina (Nimmo, 2003:18). Varios historiadores han desarrollado el tema de la vida monacal femenina en el período colonial, y éstas coinciden en que éstos tuvieron muchas conexiones con los centros urbanos. Margarita Suárez en su artículo “El poder de los velos”(1995), señala que hacia 1700 solo la ciudad de Lima tenía trece conventos y cerca del diecinueve por ciento de la población femenina habitaba en ellos. Es importante acotar, que estudios historiográficos de conventos en la España renacentista también hablan del gran apoyo que recibían por parte de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel.

De manera irónica, la autora acota que “el enrolamiento monacal no se debió la proliferación súbita de las vocaciones religiosas”; sino más bien, los monasterios cumplían una función social en la medida que proporcionaban a las mujeres, que no se desposaban, la posibilidad de llevar una vida “... recatada y alejada de las vicisitudes del mundo” (Suárez, 1995: 98). Con estas primeras afirmaciones es fácil imaginar un mundo en el que las mujeres no tenían control alguno sobre sus vidas; sin embargo, es precisamente el mundo conventual el que brindó un espacio donde las mujeres pudieron ejercer poder, situación que preocupó no pocas veces a las autoridades eclesiásticas masculinas. Como bien lo señala Suárez, ser monja era, ante todo, un oficio; es más, la autora considera que era la única posibilidad para una mujer de acceder a la cultura, y “llevar una vida independiente”, siendo el nivel de instrucción muy alto.

Suárez (1995: 105), devela lo relajada que era la vida de las monjas en los conventos grandes, rodeadas de criadas, vestidos, joyas, y fiestas religiosas que se convertían en recitales y comedias. La autora da el nombre de “reinos semi-autónomos” a los conventos femeninos coloniales. Ahora bien, las monjas podían conducirse de esta manera, en la medida que también tenían como respaldo económico las dotes que cada una aportaba a su ingreso al convento; dotes que consistían en propiedades urbanas y agrícolas, donaciones y actividades mercantiles y financieras. Suárez relata que colocaban los recursos en préstamos, los cuales estaban dirigidos en su mayoría “al financiamiento de las arcas estatales”.(1995:106)

Rosalva Loreto López, es también una estudiosa de la vida monacal femenina en la colonia, siendo su obra prolífica. En su libro, *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*, analiza el período que va entre 1680 a 1800, haciendo un recorrido por la historia del establecimiento de los conventos poblanos, así como por las tareas cotidianas de los mismos. La autora devela que los votos de pobreza, obediencia y castidad son establecidos por el Papado, mucho después de la erección de las órdenes monacales femeninas. Es así que las hermanas Concepcionistas en Puebla, aunque eran seguidoras de San Francisco, no optaron por la pobreza, opción que sí estuvo presente en otras órdenes como las Agustinas Recoletas o las Carmelitas Descalzas, influidas por la contrarreforma; y en el caso de las primeras, por Santa Teresa de Ávila (Morales, 2001: s/n).

Loreto López reconstruye el plano arquitectónico de Puebla, descubriendo un detalle que nos da la clave para vislumbrar la centralidad del convento en el orden colonial: el paso del agua. En efecto, eran los conventos femeninos los lugares a los que llegaba el agua en Puebla, y éstos los encargados de distribuir a la población, de tal manera que desempeñaban un papel central en la higiene (Morales, 2001: s/n). Francisco Morales, en una reseña comentada acerca de la obra de Loreto, acota también que las prácticas de los conventos definieron pautas de comportamiento cristianos ya que las monjas representaban un modelo educativo. De esta manera enlazando el detalle de la limpieza física de la ciudad de Puebla, bien se podría afirmar también, que fueron un modelo de *limpieza* a nivel espiritual.

Otros autores como Antonio Rubial García coinciden con esta idea, y señala éste que todas las instituciones eclesiásticas (clero, conventos masculinos y femeninos), tenían en común la importancia ideológica como base de poder, ya que la Iglesia no solo ejercía poder en la religión, sino también en la educación, obras de beneficencia (hospitales, asilos, orfanatos), y sobre casi todos los medios masivos de difusión: sermones, obras de arte, teatro, festejos, imprenta (Rubial, 2005:172). El párrafo que cito a continuación da una muestra fehaciente de la trascendencia de la Iglesia:

A través de la dirección espiritual, de la organización de cofradías y hermandades, de la confesión y de la administración y registro de bautizos, matrimonios y defunciones, los clérigos tuvieron una incidencia social excepcional. En este sentido, la Iglesia cumplía funciones que están en la actualidad en manos del estado (Rubial, 2005:172).

A la luz de esta afirmación, resulta lógico que los conventos femeninos, al formar parte de un gran “todo” llamado Iglesia, tuvieran centralidad; desde luego, dicha centralidad tuvo distintos matices que diferenciaban al clero, los conventos masculinos y femeninos. En un estudio de los primeros conventos que se establecieron en la Real Audiencia de Quito, denominado “El monasterio de las monjas y la creación de los primeros poemas y música polifónica en Ibarra” realizado por Jorge Isaac Cazorla (s/a: 19), se pone de manifiesto cuán importante resultaba la fundación de conventos para el orden colonial. El autor relata que una solicitud de aprobación del establecimiento de la orden de las Conceptas en Ibarra, en la parte correspondiente a la exposición de motivos, constaba como primero “la posición geográfica de la Villa de Ibarra, equidistante entre Pasto y Quito: veinte leguas” (s/a: 16). La exposición de la distancia como el primer motivo para la existencia de un convento femenino, no es una mera coincidencia, ya que de acuerdo a lo que describen Rubial y otras autoras que mencionaré a continuación, los conventos femeninos eran instituciones centrales en la administración colonial.

Kathryn Burns, en un estudio histórico sobre los conventos en el Cusco (*Convents and spiritual economy of Cuzco Perú*), devela la otra cara del claustro y de las monjas, como agentes y reproductoras de una élite. El aporte de Burns en el estudio de conventos en el período colonial radica en mostrar cómo lo espiritual influyó en lo económico y viceversa. La autora propone una mirada distinta hacia la “profesión colonial de monja”, ya no como lo opuesto al matrimonio, sino como una especie de matrimonio, un “enlace con Jesús”. Esta metáfora del enlace con Jesús, bien puede explicar también la primera función que tuvieron los conventos en el Cusco, es decir acoger a las mestizas hijas de

conquistadores y de mujeres andinas, funcionando como un hogar. Burns señala, que sin embargo esto obedecía a la lógica de género imperante en aquella época, en la medida que la virginidad de las mujeres era un *bien* del honor masculino, que debía ser protegido, ya que de éste también dependía el formar linajes. La autora va descubriendo que las mujeres en esta primera etapa de la colonia eran, a la vez, sujeto y objeto de la evangelización española; en ese sentido, los conventos jugaban un rol reproductivo, reconduciendo su labor para la crianza de las niñas, y así aumentar el número de cristianas en el Cusco, supliendo a sus madres, hasta que fueran lo suficientemente adultas y decidieran si querían profesar o salir “para cumplir un rol, en la ciudad cristiana que sus padres erigieron” (Burns; 1999: 6-16-17).

Este detalle, como bien lo indica la autora, hace que cambiemos la visión que teníamos de las monjas, ya no como víctimas pasivas de un sistema patriarcal, sino como agentes históricas de la conquista en el Cusco, en la medida que “fueron productoras y reproductoras de la hegemonía colonial en esta ciudad”, en la colonia temprana. La autora recalca que la preocupación porque recibieran una educación bajo el ideal español de virginidad y pureza femenina, proviene de los padres de estas mujeres mestizas, principalmente, que se desempeñaban como encomenderos, o habían formado parte de los primeros grupos de *conquistadores*, que llegaron al Cusco, descubriendo su lado de padres (Burns, 1999:17-20).

A lo largo de toda su obra Burns va mostrando los distintos bemoles que tuvo la conquista, una vez que concluyen las luchas y que empiezan a erigirse las ciudades, principalmente en los roles de género, profundizando en las actoras y promotoras de la reproducción de valores religiosos, y a su vez de cultura y símbolos.

En la reconstrucción prolija que realiza Burns del establecimiento de estos primeros conventos, muestra que el sostenimiento de los mismos era bastante caro. En un principio, éstos se financiaron (en el caso que describe Burns), con dinero de los encomenderos -en calidad de padres de mestizas-, y posteriormente con las dotes de quienes ingresaban. La razón de la exigencia de una dote, para aquellas mujeres que ingresaban al convento, se sustenta en el hecho de que contraían matrimonio con Cristo, y se convertían en sus “esposas espirituales” (Burns, 2002:1107). El dinero que ingresaba por concepto de dote no permanecía pasivo, es decir, era reinvertido en préstamos a fin de asegurarse una renta

fija. Pero los conventos no sólo albergaban monjas, eran también refugio de mujeres que buscaban amparo, y *correcional* para aquellas “que infringían las fronteras de la feminidad respetable, como las mujeres acusadas de adulterio” (Burns, 2002:1107).

Miguel Ángel Sedano, en un estudio histórico-económico de la actividad financiera del convento de San Bernardo, en la ciudad de México, señala que los conventos de monjas durante la época de la colonia, fueron los segundos en importancia en conceder créditos (2006). Lo interesante de este particular, es que de cierto modo, según nos cuenta Sedano, se profesionalizó esta actividad en los conventos, en la medida que el préstamo no solo implicaba entregar determinada cantidad de dinero y, como contraprestación, esperar la devolución del mismo en distintas formas; sino que detrás de cada préstamo hubo un exhaustivo estudio económico, que incluía corroborar si no tenía obligación con otra institución eclesiástica, la solvencia del deudor -y los documentos que respaldaran tal condición-, así como la probidad de los fiadores o garantes del deudor. Citando a Asunción Lavrin, el autor acota que este mercado financiero tuvo un matiz elitista, en la medida que se aprobaban los préstamos, a quienes donaban dinero o bienes al convento, o bien podrían ser potenciales donantes. En ese sentido, muchos que habían beneficiado al convento, prácticamente recuperaban el *capital invertido* (Sedano, 2006). Burns, por su parte describe de la siguiente manera, el *modus operandi* de los otorgamientos de crédito:

No cualquiera podía establecer este tipo de relación con las monjas. Para conseguir un contrato de crédito era necesaria una garantía de algún tipo aceptable, y eso significaba bienes raíces: una casa, una hacienda, una estancia. Lo que esto implicaba en el contexto colonial del Cuzco (al igual que en Europa y en otros lugares) era que las monjas trataban principalmente con una élite local, a la cual reforzaban. Para esta élite la deuda posibilitaba relaciones, vínculos que las personas deseaban conservar. No era tanto un lastre como una forma de invertir en la salud material y espiritual de uno mismo (y de los miembros de su familia). Es más, los conventos eran vistos como un reflejo de salud espiritual y la autoridad de su región” (Burns, 2002:1108)

Esta mezcla de poderío económico y espiritual, es denominada por Burns como “economía espiritual”; es decir una fusión de las prácticas espirituales y las prácticas económicas.

Evelyn Nimmo, por su parte, realizó un trabajo similar al de Burns, en el convento de las Conceptas de Cuenca, Ecuador. La autora realiza un trabajo arqueológico que reconstruye la historia del convento concomitantemente con la historia de la ciudad, acotando que no fue sino hasta 1599 que la Corona aprobó la fundación del convento, en la medida que garantizó que había suficientes recursos para mantenerlo. El poder económico del que gozaban las monjas les permitía tener privilegios del que no gozaban otras mujeres

de la época, y así mismo, señala que al igual que en Cuzco coadyuvaron en la formación de élites (Nimmo; 2003).

Nimmo (2003: 24), señala que los votos de pobreza, obediencia y castidad fueron interpretados de manera libre por las religiosas y usados a su conveniencia, es decir en su propio beneficio. Durante la colonia, el convento era el lugar dónde la gente accedía a servicios de salud y donde se suministraban alimentos. Nimmo acota que si bien vivían bajo el orden patriarcal, muchas de ellas tenían también el poder de crear un ambiente autónomo dentro de la estructura clerical (2003).

Rubial García, en su texto *Monjas, cortesanas y plebeyos en la época de Sor Juana Inés de la Cruz*, señala que las órdenes femeninas, aunque sometidas a reglas monacales, poseían gran autonomía. Sin embargo, el autor hace una precisión con respecto a la vida que llevaban las monjas y sacerdotas, ya que éstas vivían perpetuamente encerradas, mientras que los sacerdotes salían a la calle, siendo éstos quienes administraban la religión a toda la población de la ciudad, pero también dentro de los conventos femeninos (Rubial; 2005: 171).

Como bien lo menciona Rubial, en la sociedad novohispana se consideraba a la mujer un ser débil y peligroso “que debía estar sometida a la autoridad masculina”. Señala además, que el encierro de las mujeres constituyó para los “moralistas y censores, el único medio que se tenía para protegerla y para evitar a los varones las tentaciones que conllevaban su presencia y su cuerpo” (2005: 219). En tal sentido, la autoridad masculina se convierte en una figura dual de protector/castigador. En esta obra se recogen una serie de historias que sucedían en la cotidianidad de los conventos, existiendo una en especial que evidencia de qué forma se concebía a la mujer. En el convento de San Jerónimo vivió sor María Magdalena de Lorravaquio, la misma que al padecer de un mal menor, fue sometida a un tratamiento continuo, que en lugar de mejorarla la empeoró hasta dejarla inválida por el resto de su vida. No obstante este trágico hecho, fue interpretado por la madre priora como posesión demoníaca y mandó a azotar a sor María y “llamó a un sacerdote para que la exorcizara”. Para el autor, este hecho pone de manifiesto los prejuicios que había sobre el cuerpo femenino, en la medida que era más susceptible que el cuerpo masculino a ser sujeto de una posesión demoníaca (Rubial, 2005: 218-219).

El incluir esta historia no tiene un objetivo anecdótico, mi interés aquí es develar la tensión existente en el tema de los conventos y de las monjas, en este recorrido histórico. El convento les permite ser agentes en la reproducción social y económica; pero la historia se desenvuelve con la sombra del mito acerca del cuerpo femenino como un elemento impuro que era necesario encerrar y controlar.

No obstante, este poderío, que en la colonia muchas monjas detentaban, se ve mermado al final del período colonial en Ecuador. Así lo menciona Nimmo, en su estudio:

Al final del período colonial, la crisis económica y la reforma de la Iglesia, afecta a todas las facciones de ésta. El convento de la Concepción no fue la excepción. La crisis económica afectó durante el período republicano a este convento. La pérdida de poder económico redujo de manera importante las libertades y oportunidades que tenían, y consecuentemente dejaron de disfrutar de la posición económicamente poderosa dentro de la sociedad. Debido a este factor, no pudo resistirse más a la autoridad patriarcal y eclesiástica (Nimmo, 2003:3).

Este desmedro de poder, a inicios de la era republicana, no solo afectó a los conventos ecuatorianos, de acuerdo a Burns, también en Perú la pérdida de poder conventual se hizo presente. Sin embargo; Burns acota que conjuntamente con esta pérdida de poder económico, deviene una pérdida de poder espiritual. La pérdida del primero, habría sido ocasionada por la ruina de muchos deudores de las monjas, cuyas propiedades estaban deterioradas, particular que les impedía cubrir la renta anual de las monjas. Como el patrimonio conventual se iba deteriorando, las monjas dependían cada vez más de sus sirvientas y de las ventas que éstas hacían fuera del convento. Este hecho levantó varias críticas en contra de las monjas y de la forma nueva de administrar los conventos, y se sumó el hecho de que a falta de dinero ya no podían mantener las articulaciones anteriores, esto las volvió vulnerables a las críticas *ilustradas*. (Burns, 2002:1108).

El artículo de Valdés (2003: s/n) nos traslada a la arquitectura conventual, inscribiéndola en la categoría de panóptico, en el que existe una estructura central que controla cada una de las celdas en las que habitan las monjas. Ahora esta experiencia de encierro también fue, en muchas ocasiones, caldo de cultivo para la producción intelectual femenina, aspecto que comentaré a continuación.

Un espacio para la literatura

En la figura de Sor Juana Inés de la Cruz, no solo confluyen una serie de obras literarias importantes para la literatura hispánica; el contenido de esas obras nos habla de una

personalidad inquietante, pero también de una mujer completamente adelantada a su época, cuya obra tiene un tinte notoriamente feminista.

Juana Inés vino al mundo en el seno de una familia criolla de pequeños propietarios. Mercedes Prieto, en un estudio sobre el final de la vida de Sor Juana Inés “Silencio: Elaborando la respuesta de Sor Juana Inés de la Cruz (2004: 133), señala que al igual que muchos niños y niñas de su época fue hija natural.

Poseedora de un espíritu crítico y vivaz, escribió la *Carta Atenagórica*, bajo el encargo del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, el mismo que publicó esta carta sin autorización de su autora, agregando además un prólogo en donde alababa el talento de Sor Juana, al mismo tiempo que la instaba a cumplir sus obligaciones religiosas. El prólogo fue firmado bajo el seudónimo de *Sor Filotea de la Cruz*. En esta famosa *Carta Atenagórica* estaba contenida una crítica al sermón del jesuita portugués Antonio de Vieyra, reconocido teólogo que, entre sus múltiples obras, elaboró una interpretación “sobre el lavado de pies que hizo Jesús a sus discípulos”, interpretación precisamente criticada por Sor Juana en esta carta (Prieto, 2004: 134).

Ante esta provocación, Juana escribió la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, obra no menos famosa que la anteriormente mencionada. En esta respuesta, Sor Juana se defendía, argumentando “la habilidad de las mujeres de intervenir en los debates hermeneúticos de los textos sagrados” (Prieto, 2004: 135), abogando implícitamente por su propio derecho a criticar el sermón.

El nombre de Sor Juana, desde mediados del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX cayó en el olvido (Paz, 1982: 89). Lo cierto es que, redescubrir a Juana Inés de Asbaje, ha constituido una ardua tarea de investigadores tanto europeos como americanos; como arduos han sido los debates acerca de su personalidad. Esa personalidad no solo tienen trascendencia histórica, sino literaria. Han Otto Dill, en un artículo denominado “El primer yo latinoamericano es femenino: a los 350 años del nacimiento de Sor Juana Inés de la Cruz” señala que en Sor Juana “habla por primera vez en las letras latinoamericanas un Yo fuerte y claro, y este Yo es femenino” (2001: s/n); particular que desencaja de su época en la que el Yo individual no estaba presente ni en América Latina, ni en la metrópoli. Desencaja todavía más, tomando en cuenta que las mujeres estaban destinadas al *servicio del hombre*.

Hablar del “yo”, como elemento del lenguaje, es vital en la medida que estamos analizando el campo literario. A diferencia de cronistas y conquistadores, en cuyos escritos el YO estaba presente para enarbolar defensas personales y para atestiguar de lo ocurrido y vivido; en Sor Juana, señala Dill (2001: s/n), el Yo es femenino ya que alude a su condición de mujer; específicamente, de una mujer culta e inteligente, en una sociedad machista. Analizando el poema, *Primero Sueño*, de Sor Juana, Dill acota que esta insigne monja proyecta a través de la figura de un sueño, su aventura intelectual, pero también proyecta su concepto del mundo y de su frustración. Al situarse este poema entre el Barroco y la Ilustración, es equiparado a la Divina Comedia de Dante, que se situó igualmente entre la Edad Media y la Modernidad; ambas obras tienen en común que sus autores son protagonistas y narradores al mismo tiempo. Existe, según Dill, un “Yo viajero” en ambas obras, en la medida que son transicionales. No obstante, el mayor aporte de Sor Juana es, precisamente, la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, carta que es escrita a manera de autodefensa, pero que se considera medular para analizar la obra literaria de esta monja. Esta carta esboza, a través del relato de su vida que obviamente empieza por su infancia, la idea de un individuo dotado de valor propio. Aparece la idea de un organismo autónomo, desvinculado e independizado del cuerpo social. En esta carta arguye una defensa a su derecho de estudiar, pero lo hace desde su *Yo femenino*; es decir, a través de la ardua defensa personal; esboza una consigna feminista, “exigía la emancipación de la mujer por razones culturales, porque sabía por propia experiencia que el papel tradicional de la mujer mutilaba, frenaba, deformaba e impedía el pleno desarrollo de facultades y actividades intelectuales” (Dill, 2001: s/n).

Su obra literaria devela a una mujer rebelde, audaz, transgresora, activa, desobediente, y principalmente, *feminista*. La vida de Sor Juana Inés de la Cruz fue llevada al cine por María Luisa Bemberg en el año 1990. Es una producción que intenta recrear la realidad conventual de Sor Juana, mostrando a este espacio como un lugar en el que desarrollaba una actividad cultural intensa. Señala, así mismo, la misoginia de las autoridades eclesiales con la que tuvo que lidiar Sor Juana. En uno de los pasajes de la película, en la que se presenta a Juana dialogando con su madre agonizante, mientras ésta le increpa por no haber conseguido la felicidad, la monja vuelve a su niñez visualizándose vestida de hombre, y esta imagen le habla a la monja adulta, diciéndole: “como no pudiste

vestirme de hombre, me vestiste de monja”. Traigo a colación este pasaje, para volver sobre la vida de Sor Juana, y su pasión por el conocimiento. Este detalle biográfico (efectivamente así pensaba la *Juana niña*), provocó una serie de lecturas, entre las cuales se esbozó -abanderada por Pfandl-, una que señalaba que Sor Juana quiso ser hombre y esa habría sido su frustración, provocando un problema psicológico en la monja. Este argumento ha sido rebatido principalmente por Octavio Paz, en su famoso estudio Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fé, quien señala que, precisamente, este particular convierte al argumento de Sor Juana en una consigna feminista; ya que, si alguna vez quiso “travestirse” fue con el único objetivo de ingresar a la Universidad, y tener acceso a la producción intelectual. Según palabras de Dill: “quería la enseñanza de las mujeres y hasta por las mujeres” (2001: s/n). No deja de ser menos interesante la segunda parte del parlamento citado, en la medida que su primordial objetivo era el estudio, y su condición de mujer se lo impedía, pero ser mujer con velo le permitió cumplir su meta. La personalidad de Sor Juana, no puede ser escindida de su obra poética, ya que la atraviesa completamente. Octavio Paz, como lo mencioné, recoge en su obra el análisis que realiza Ludwig Pfandl acerca de la personalidad de Sor Juana Inés de la Cruz. Pfandl relaciona el narcisismo de esta monja con tendencias masculinas (Paz, 1982: 92). Paz realiza una interesante interpretación de la postura de Pfandl, contextualizando su visión en la época que vivió:

Pfandl, parte de la idea, corriente en su época, sobretodo en Alemania, de la existencia de tipos biológicos fijos, inmutables. Lo femenino y lo masculino son, para él, categorías reacias a las realidades sociales e históricas. El tipo de mujer ideal, la “rubia pícnica, aria”, redonda y maternal, no se interesa en la cultura, en el saber o en los libros, sino en la familia. La intersexual como Sor Juana, deriva su sexualidad enfermiza hacia actividades como la literatura o la vida pública. Pfandl relaciona al mundo del saber y las letras con el mundo masculino y así, aunque parte de principios opuestos, coincide con la sociedad en que vivió Sor Juana y especialmente con sus censores y persecutores (Paz, 1982: 93).

Paz cuestiona en Pfandl la asociación del hombre con la cultura, y de la mujer con la naturaleza, cuestionamiento que ha sido desarrollado por teóricas como Sherry Ortner (Ortner, 1972). Pfandl retrata a Sor Juana Inés en la clásica dicotomía público-privado, encajando esta construcción social en el biologicismo tan cuestionado por las feministas. De igual manera, se vislumbra en Pfandl lo que denuncia Simone de Beauvoir (1949: 694), en el sentido que la femineidad se construye en contraposición con la inteligencia y los logros académicos. Ciertamente Pfandl, al estudiar a Sor Juana, no contextualiza en qué medio tuvo que desenvolverse (Paz, 1982: 94), ni las múltiples restricciones normativas (sociales y jurídicas), que elaboraban el cómo debía vivir una mujer:

Obsesionado por los aspectos neuróticos de la personalidad de Sor Juana, Pfandl ignoró casi del todo las circunstancias sociales e históricas que la rodearon. Durante más de 300 páginas vuelve una y otra vez a los conflictos psíquicos y fisiológicos de Juana Inés, desde la envidia infantil al pene, hasta la menopausia y sus trastornos, pero jamás repara en una circunstancia que no fue menos determinante que las fatalidades psicológicas y corporales: el carácter masculino de la cultura y el mundo en que vivía Juana Inés (Paz, 1982: 94).

En esta crítica a Pfandl, Paz coincide con Joan Scott(1986), teórica feminista que insiste en que la perspectiva de género se convierta en una categoría de análisis histórico. Es por ello que prescindiendo de este análisis, cualquier estudio acerca del *narcisismo*, la *neurosis* o cualquier otra particularidad que hubiere atisbado la personalidad de Sor Juana, resulta insuficiente.

Miguel de Unamuno, también fue una de las personalidades que estudió a Sor Juana, afirmando que fue “una precursora y profetisa del más refinado feminismo de hoy día” (en Hans Otto-Dill; 2001: s/n), en la medida que se adelanta siglos a lo que fue precisamente una de las primeras exigencias formuladas por las feministas; es decir, la educación. Mercedes Prieto, sin embargo, acota que no solo el convento era un espacio que abría las puertas para que las mujeres estudien; la corte también las hacía partícipes de la vida política de la ciudad, “o al menos estaban enteradas” (2004: 133). Juana de Asbaje (nombre de pila de Sor Juana Inés de la Cruz) se movió en ambos espacios: corte y convento respectivamente. La corte, señala Prieto, era un espacio de relativa liberación, a comparación del matrimonio o el hogar paterno, que estaban bajo el dominio del varón. No obstante, tanto las cortesanas como las monjas estaban sujetas a límites impuestos por la jerarquía masculina; en ese sentido, la autora afirma que la sociedad colonial presionaba a las mujeres a ser institucionalmente encapsuladas en la familia, el matrimonio o el convento.⁴ Prieto hace un apunte importante con respecto a la relación de Sor Juana con la vida conventual, ya que este último fue el más productivo, pero también le mostró los límites “impuestos a las mujeres, especialmente en el campo teológico” (2004:134).

Efectivamente, el final de la vida literaria de Sor Juana está marcado por la censura por parte de las autoridades masculinas, quienes la conminan a poner atención a sus obligaciones religiosas. Esto la motivó a escribir la famosa *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, lo que produjo la pérdida de apoyo total de la jerarquía eclesial, y condujo a que optara por el silencio y dejara de escribir. Esta opción de silencio ha tenido algunas

⁴ Juana Inés además de poeta, fue dramaturga

lecturas, pero existen dos que me interesan destacar aquí: una enarbolada por Octavio Paz, y la otra, por Mercedes Prieto. La primera hace alusión a que dicha renuncia implicó la adhesión a la figura de una monja *piadosa*⁵; mientras que la segunda, precisamente interpreta que ese silencio final habría sido la expresión de frustración por la restricción de su deseo de conocimiento. Sin embargo, en ese mismo sentido “el silencio (como opuesto a escribir), pasó a ser un instrumento para romper, como individuo, los límites de género de su tiempo” (Prieto, 2004: 136). Prieto dialoga, en su texto, con la carta de Sor Juana, lo que permite analizar a profundidad lo que la monja quiso decir con su silencio, que como bien señala la autora, ese silencio estuvo lejos de ser un signo de sumisión a la jerarquía eclesial masculina (2004: 136).

En la época en que la vivió Sor Juana, el discurso religioso, sin duda alguna, era el discurso de máximo control y poder, desde el cual se construía la feminidad y la masculinidad, así lo menciona Foucault (1976). Con la fe de por medio, se elaboró un discurso patriarcal que constreñía a las monjas, a pretexto de *agradar a Dios*.

Sin duda alguna, Sor Juana es vital para entender qué posibilidades brindaba el convento a las mujeres en la colonia, siendo ésta una figura central en muchísimos aspectos; no obstante, vale recalcar que no fue la única monja que escribió en esta época. Sor Úrsula de Jesús es una figura que merece la pena ser analizada, a la luz del artículo de Adriana Valdés, denominado: Sor Úrsula Suarez (1666-1749): en torno a su cuerpo. (Documentos) quien describe la vida de esta monja chilena, misma que se desarrolló en Santiago de Chile en la época de la colonia. Nació en 1666 y murió en 1749, a los 83 años de edad.

El texto producido por Sor Úrsula, es una autobiografía que devela cómo se construyó esta monja: absorbiendo “elementos que estaban en el imaginario de la época para devenir mujer”, pero también elementos que permiten conocer la cotidianidad de la vida conventual (Valdés; 2003: (s/n)). Sor Úrsula de Jesús, era ante todo, una mística; escuchaba voces a las que llamaba “hablas”. Lo curioso e interesante en esta monja es que, si bien era considerada una mística por sus cualidades especiales, su escritura se aleja del estilo de las místicas, cuyos relatos reflejaban los padecimientos de sus cuerpos, por los

⁵ La película producida por María Luisa Bemberg, cuyo guión es construido a partir del libro de Paz, construye el final de su personaje central bajo esta premisa.

sacrificios realizados. Valdés establece un parangón entre Úrsula y Santa Rosa de Lima, señalando que en la escritura de ésta última el estado de ánimo es sombrío y melancólico, mientras que en el de Úrsula se presentan inclusive elementos picarescos, compartiendo un elemento común: su interlocutor es Cristo. No obstante, el Cristo que *escucha* a Úrsula, es más bien la figura de un enamorado, en la medida que le hacía reproches como estos: "¿cuándo me has de cumplir la palabra que tantas *veses*⁶ me has dado?... No te vayas, que en medio de mis tormentos tengo consuelo de veros aquí... ¿por qué no me quieres y quieres a los hombres?... ¿qué me falta a mí para que hagas esto conmigo?"(Valdés, 2003:(s/n)). Con toda razón, Valdés señala que Úrsula tomaba en serio su papel de esposa de Jesús. A todo esto, hay que añadir que a diferencia de Sor Juana, Úrsula no fue una intelectual, y escribe su autobiografía por recomendación de su confesor, quien quería armar una *hagiografía*, es decir, la biografía de una santa. No obstante, analizando las preguntas o súplicas que dirigiera Sor Úrsula, no están exentas de rebeldía e inconformidad ante la situación de privilegio de los hombres con respecto a las mujeres.

Pero si todo esto sorprende en la escritura de esta monja, hay un punto en uno de sus relatos que nos brinda un detalle exquisito de la vida de los conventos. La vida de Sor Úrsula estuvo marcada por la promesa hecha por su abuela de brindarle una dote cuando profesara como monja; sin embargo, esta abuela murió antes que la monja tomara el velo.

A fin de solventar sus necesidades, y las de sus allegados (cada celda en el convento en que vivió Sor Úrsula era un espacio privado y vivían allí con criados), algunas monjas hacían amistad con hombres en los locutorios, amistades que curiosamente se denominaban *devociones*:

... a veces, según el relato de Úrsula, se trataba de caballeros "hipocondríacos", es decir, aquejados de melancolía, que buscaban consuelo para sus tristezas en la amistad y la gracia, sin compromisos, de la conversación monjil. A cambio, hacían contribuciones al bienestar de la monja: vestuario, alhajamiento de celdas, alimentos. Los sentimientos de los caballeros tenían una denominación especial. Como de las monjas, esposas de Cristo, no podían enamorarse, se endevotaban (Valdés, 2003: s/n).

Es importante mencionar que esta conducta no era tolerada por las autoridades eclesiásticas, habiendo sido sancionadas y reprendidas por el obispo, de acuerdo a lo relatado por la misma Sor Úrsula. Decidí ubicar el relato de este acontecimiento anecdótico en este acápite relativo a la literatura producida por monjas, en la medida que me interesa

⁶ Así consta en la cita textual que hace Adriana Valdés de los escritos de Sor Úrsula de Jesús

mostrarlas como individuos y, por lo tanto, narrar ciertas particularidades de su vida. En este caso, el hecho presentado es una pieza más para armar la personalidad de Úrsula de Jesús. Es, ante todo, una mujer que arma estrategias de supervivencia total; es decir, más allá de lo económico. Bernarda Urrejola (2003: págs./n), otra estudiosa de la vida de Sor Úrsula, en su artículo *Subjetividad incipiente, rebeldía soterrada: la tensionada experiencia escritural de la monja chilena Ursula Suarez (S. XVIII)*, señala que tras sus casi cómicas actitudes se escondía una mujer rebelde y crítica. Tanto Urrejola como Valdés hacen hincapié en que hubo un momento en la vida de esta monja en que deja de tratar a Cristo como un enamorado, y asume sus votos con seriedad, lo que no implicó que dejara de lado el humor para convencer a sus superiores que Dios le hablaba, y cuando lo hacía, aprobaba su buen humor. La diferencia entre Valdés y Urrejola radica en que la primera no ve rastro alguno de rebeldía en la escritura de Úrsula, pintando su picaresca, más bien, con un tinte inocentón; por su parte, Urrejola señala que tras lo cómico se esconde una fuerte crítica a las incoherencias del sistema religioso. Lo curioso es que a diferencia de Sor Juana Inés de la Cruz, Sor Úrsula empieza a escribir sus vivencias *religiosas* compelida por su confesor, tarea que le desagradaba bastante, y de la que se desviaba relatando algunas aventuras de infancia (Urrejola, 2003).

Me detengo aquí para introducir nuevamente un detalle histórico de suma importancia. Si bien las visiones y las “hablas”, en el caso de Sor Úrsula, eran manifestaciones bien recibidas por la Iglesia Católica, es también cierto que el Santo Oficio tenía abundante literatura acerca de lo qué debía considerarse en una monja como una manifestación divina y qué era una posesión del demonio, siendo el criterio dirimente de esta frontera, el apego al discurso de las autoridades eclesiásticas. No obstante, Úrsula se las ingenió, inclusive para cuestionar a sus superiores asumiendo la típica identidad femenina y hablando, supuestamente convencida, de su *inferioridad* con respecto al varón. Urrejola transcribe pasajes de la autobiografía de esta monja que dan cuenta de lo mencionado anteriormente. En una ocasión, por ejemplo, les enseñó a orar a los esclavos, (en vista que éstos temían a los sacerdotes) señalando que esa tarea fue lograda por una *simple mujer*, soterrando una crítica a la imposibilidad de los sabios de la iglesia de acercarse a los esclavos. La escritura de Úrsula, de acuerdo a Urrejola, es confesional, y está atisbada de dudas y preguntas que enarbola a partir de su experiencia mística y de sus

supuestas visiones y *contacto directo* con Dios⁷ (Urrejola, 2003). Más allá de la veracidad de las apariciones, y de la real existencia de las *hablas* de Sor Úrsula, cabe destacar la gran habilidad de esta monja para soterrar críticas a través del humor y la ironía; encajar estratégicamente (o por lo menos simular que lo hace), en el estereotipo femenino y desde allí hablar. Su posición y opiniones, despiertan dolores de cabeza entre sus superiores, pero mantienen dormidas las sospechas sobre su rebeldía.

Francisca Noguerol Jiménez en su estudio *Mujer y escritura en la época de sor Juana Inés de la Cruz*, señala que la sociedad barroca se basaba en el principio de monarquía absoluta, manteniendo como axioma que “la naturaleza aborrece en cualquier cosa más de un dueño y más de una cabeza” (Noguerol; 2002: 183). Bajo este principio esta subsumido el estamentismo, en el que la misoginia estaba avalada; ya que se suponía que podría disolverse la sociedad, si una mujer asumía algún tipo de poder. Noguerol considera que el discurso de las mujeres en esta época debe ser entendido como “exponente máximo de la réplica barroca”. Las características comunes de la escritura femenina en el barroco, de acuerdo a Giulia Calvi (citada en Noguerol, 2002: 184), es la ignorancia pretendida de las reglas, la crítica al poder sirviéndose del sueño y la visión, la adaptación exterior a los estereotipos femeninos existentes (y actuando así), para lograr una libertad interior.

Hay otra figura destacada en América Latina contemporánea a Sor Juana Inés de la Cruz y Úrsula de Jesús. Se trata de la monja colombiana Francisca Josefa del Castillo, nacida en la ciudad de Tunja en 1672, y se destaca por una peculiaridad: se “apropió de los estereotipos que pesaban sobre la mujer en la época” y se autodenigró (Noguerol; 2002: 198). Admiradora de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz, comparte con ésta el gusto temprano por la lectura; no obstante, mientras que sor Juana sigue cultivando sus intereses intelectuales, Francisca del Castillo se condena precisamente por su temprano gusto por la lectura, actividad que le permitía ingresar al mundo del conocimiento. Vale recalcar que también existía una abismal diferencia entre ambas monjas en cuanto al grado de conocimiento, ya que Francisca no es ninguna erudita; no obstante, su biografía revela detalles de una capacidad extraordinaria, atribuida a la iluminación momentánea divina. Así describe Francisca Noguerol, la situación de la mentada monja: “la madre del Castillo,

⁷ Hecho de difícil comprobación, pero cuya existencia estaba avalada por la fe.

encarna la dramática situación de una mujer que se negó a sí misma y que solo pudo escapar de la presión social a través de los delirios místicos” (2002: 200). Sin embargo, hay un detalle en su autobiografía que nos da cuenta de en qué medida la escritura (aunque sea una tarea solicitada por su confesor), libera a Francisca de ciertos recuerdos, y es un instrumento de catarsis. De todas maneras, si decidí tomar la experiencia escritural de esta monja para referirlo en este acápite es para contrastar la posibilidad transgresora que brindaba la escritura, pero también como ésta se convirtió en un arma de las autoridades eclesiásticas para transmitir un *deber ser*, en la medida que el interés detrás de las biografías era difundir cómo vivían las místicas, y qué mensajes les transmitía Dios.

Conclusiones

De este recorrido presentado, cabe destacar la importancia que han tenido en América Latina los conventos femeninos. Es notable la centralidad de éstos en la sociedad colonial, y principalmente en la condensación de la *conquista*, ya que como lo describe Burns fueron actoras principales en la formación de las hijas (mestizas) de los primeros grupos de *conquistadores*. De este modo, los conventos femeninos como instituciones de la nueva religión, consolidan también el cambio, a través de la educación de estas niñas. Es interesante también descubrir en la vida conventual colonial, la faceta reproductiva de las monjas, ya que eran éstas las que estaban a cargo del cuidado de las hijas de los españoles.

Si este detalle es interesante, no es menos el referente a la centralidad económica de estos espacios, actividad que permitía a las monjas vivir los votos de pobreza, obediencia y castidad a su manera, como lo menciona Nimmo. Pero esta centralidad económica estaba ligada con la centralidad espiritual, lo que le dotaba de un poder especial a los conventos. Si por un lado éstos fueron espacios pensados para *guardar* la virginidad de las mujeres, en un despliegue del poder patriarcal, por otro el mismo rol que socialmente les asignó la sociedad colonial, les permitió *sortear* el control masculino de los obispos y sacerdotes.

Burns señala que el constreñimiento de las monjas se evidenciaba, en que a diferencia de los sacerdotes, ellas estaban en permanente encierro. No obstante este mismo encierro permite conservar con ellas sus bienes, estudiar, y ante todo *disponer de* su cuerpo. No es

pues casualidad que llevarsen una vida con ciertos *relajamientos*, como hacer fiestas, intentar hacer una corrida de toros, etc.

Me interesa destacar ante todo dos cosas: el convento como un espacio de posible empoderamiento femenino, y desmitificar la visión de éste como la antítesis del rol reproductivo y la libertad. Me atrevería a establecer una ventaja diferencial entre lo que significó el convento en una época en la que se exacerbaban los prejuicios sobre el cuerpo femenino y sobre la mujer en general, y lo que constituían las otras opciones como el matrimonio o la figura de pariente soltera. Entrar al convento significó, en muchos casos, conservar bienes, manejar dinero, estudiar y, en cierta medida, la posibilidad de la autonomía y el dominio del propio cuerpo. En toda la literatura recorrida, las figuras estudiadas son monjas de *velo negro*, es decir, mujeres de élite, o vinculadas estrechamente a ésta, existiendo un vacío acerca de aquellas mujeres que ingresaban al convento en calidad de sirvientas, pero también eran monjas. Coincidió con Margarita Suárez (autora de “El poder de los velos”), cuando señala que ser monja en la colonia era la única forma de llevar una vida independiente, ya que la calidad de *esposas de Cristo*, les permitió autosustentarse, en vista de que su *esposo* al carecer de existencia física, no controlaba tampoco sus dotes.

CAPÍTULO III

LA VIDA CONSAGRADA EN EL CODIGO CANÓNICO Y EN EL ECUADOR

Introducción

La vida consagrada es una institución de derecho canónico. Como tal tiene una definición jurídica-canónica, normas que regulan cómo han de establecerse los institutos de vida consagrada, etc. No obstante, existen también normas secundarias, cuyas disposiciones tienen el status de recomendaciones. Tanto las disposiciones del código canónico, como lo contenido en estas normas secundarias será abordado en este capítulo. Desde luego que al tratarse de un solo capítulo que forma parte de un corpus que no se dedica exclusivamente al análisis jurídico-canónico, este capítulo no pretende agotar tal análisis; es solo un recorrido por la norma.

No obstante, no solo el análisis normativo nos explica qué hay detrás de la vida consagrada. La vida consagrada y, específicamente, los votos de pobreza, obediencia y castidad tienen un fundamento teológico, de tal manera, que éstos serán analizados bajo la disertación teológica de Giussani, integrante de la Comunión y Liberación (subgrupo que forma parte de la Doctrina de la Fe abanderada por Ratzinger), y contrastándola con visiones de teología feminista acerca de los votos.

Una de las principales jerarquías eclesíásticas son los obispados. En ese sentido, me pareció importante incorporar los discursos de éstos. Uno de ellos es argentino, y pronunció una homilía con ocasión de la consagración de una mujer. Posteriormente, adoptando una sugerencia, vi la necesidad de incorporar discursos de obispos ecuatorianos, que dieran cuenta cómo piensa la jerarquía eclesíástica local. Debo mencionar que intenté también entrevistar al Arzobispo de Quito, uno de los máximos representantes de la Iglesia Católica a nivel nacional. No obstante, al interrogarme su secretaria sobre qué asunto sería la entrevista, señaló que él no concedía entrevistas sobre *esos asuntos*, que sería mejor entrevistar directamente a los obispos. Debo mencionar que, le señalé que el asunto de la entrevista, versaría sobre la vida consagrada femenina. Ni una palabra más ni una menos. Esto también me mostró que existe una agenda temática entre la jerarquía eclesíástica.

La vida consagrada y aspectos jurídicos: un recorrido por la norma

La vida consagrada no es una institución exclusivamente creada para mujeres; de hecho, los hombres católicos pueden optar por este estilo de vida. El canon 573 del código canónico define a la vida consagrada de la siguiente manera:

La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir, en la cual, los fieles se dedican totalmente a Dios como a su amor supremo, para que, entregados por un nuevo y peculiar título a su gloria, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, pronuncien la gloria celestial (Código Canónico, 1993: 306).

Es importante destacar que ésta difiere del orden sacerdotal, en tanto este último tiene carácter de sacramento, y por lo tanto otro status jurídico. Desarrollaré este punto más adelante. El segundo inciso del canon 573 recalca:

...adoptan con libertad esta forma de vida en institutos de vida consagrada, en institutos erigidos canónicamente por la autoridad competente, aquellos fieles que mediante votos u otros vínculos sagrados, profesan los votos de pobreza, obediencia y castidad, y por la caridad a la que éstos conducen se unen de modo especial a la Iglesia y a su misterio (Código Canónico, 1993: 306).

Más adelante se hace referencia al apoyo que este tipo de vida debe recibir por parte de la Iglesia, en vista que coadyuva a su “misión salvífica”. Este estado de vida, se encuentra fundada en la doctrina de Cristo y en su ejemplo de vida, por lo que recalcan que es una gracia divina. La exaltación del carácter de gracia divina de esta forma de vida está vinculada al tema de la vocación religiosa, punto importante en el fundamento ontológico. Los cánones siguientes a éste, se encuentran fundados en la doctrina de Cristo y en su ejemplo de vida. Explicitan también el carácter de *gracia divina*, que tiene la vida consagrada. El afirmar que es gracia divina remite necesariamente a esa visión de *llamado y vocación*.

De igual manera se explicitan los distintos carismas o dones de los institutos de vida consagrada ya sea para orar, anunciando el reino de Dios; y hacer el bien a los hombres, cuando convive con ellos en el mundo. El don de orar está vinculado directamente con la vida contemplativa, o lo que se conoce como vida de clausura.

Organización de los institutos de vida consagrada

En lo que respecta a la organización de estos institutos, el código deja claro la estructura jerárquica de la Iglesia y en base a ésta, el código canónico estipula que los obispos serán

quienes puedan erigir estos institutos de vida consagrada. De igual manera está restringido únicamente a la Sede Apostólica, las fusiones, uniones y supresiones de estos institutos y la disposición posterior a la supresión de los bienes de los mismos.

En base a la jerarquía eclesial y a las potestades correspondientes, estos institutos se dividen en institutos de derecho diocesano y de derecho pontificio. Este último, es aquel que está aprobado por la Santa Sede; y los de derecho diocesano aún no han recibido más que el decreto de aprobación del Obispo. A pesar de esta diferenciación, todos los institutos de vida consagrada deben obedecer al Papa como superior supremo, obligación que forma parte del vínculo de obediencia. El control desde la sede hacia los institutos se efectiviza o está garantizado legalmente por el cánón 532, que crea la categoría de *moderadores*, o aquellos hombres que difunden documentos de la Santa Sede que afectan a los miembros que dependen de ellos.

Es importante anotar que como vida consagrada se entiende también la vida *anacorética* o *semítica*, que consiste en la vida dedicada a la oración, a la soledad y a la alabanza de Cristo, sin embargo, no abordaré este tipo de vida consagrada, ni en este capítulo, ni en el desarrollo de la tesis.

La vida religiosa, como vemos, no solo admite mujeres; los hombres católicos pueden entrar a formar parte de ésta, bajo diferentes especificidades que las mujeres; no obstante existe como característica común que tanto hombres como mujeres religiosas, no pueden celebrar la Eucaristía, ni los restantes seis sacramentos (matrimonio, confirmación, bautismo, ordenación sacerdotal, unción de los enfermos y comunión). Por otra parte cabe aclarar que la principal diferencia entre la vida religiosa y el sacerdocio, es que éste último tiene categoría de sacramento; mientras que la vida religiosa es un pacto de consagración a Dios.

Como sacramento debe entenderse aquellos “signos visibles que celebra la Iglesia, y que contienen la gracia de Dios” (página web hermandad de Sión, visitada el 30 de Enero de 2008). El sacerdocio como sacramento, permite que un varón consagrado (es decir que se haya bautizado bajo la fé Católica) actúe en nombre y representación de Cristo. A diferencia de esta agencia que se le confiere al sacerdote, y de la trascendencia que éste tiene en la perpetuación del culto Católico; la vida religiosa supone la entera consagración de una persona al servicio de esa Iglesia, dirigida por sacerdotes, sin especial agencia, ni

intermediación divina. Todas estas disposiciones están recogidas en el Código Canónico. Las relativas al “orden sacerdotal” se regulan por un capítulo denominado “los sacramentos”, mientras que lo que rige la vida religiosa es el *Libro del Pueblo de Dios*. Las normas de la vida consagrada se encuentran recogidas en los cánones 573 al 606.

Como observamos, en este primer canon se delimitan cuáles son las condiciones bajo las cuales una persona asume la vida religiosa. No se distingue si es hombre o mujer, a diferencia de lo explícita que es la norma relativa al orden sacerdotal, que señala que el varón exclusivamente accederá a éste.

Votos de pobreza, obediencia y castidad

Entonces, ¿qué significan estos votos en la vida cotidiana, bajo la óptica de los clérigos? Al respecto Luis Guillermo Eichhorn, obispo de Gualeguaychú, se pronuncia: “...hacer un voto es optar por un valor. Es elegir un valor que es más alto y más grande que lo que el mundo me está ofreciendo” (Eichhorn, 2008).

El voto de castidad, según este obispo, debe ser vivido por todos los fieles; implica “amar sin medida”, por sobre lo terreno. Transcribo a continuación un párrafo de su autoría:

Y precisamente lo que se busca es rehacer la relación que Dios, nuestro Padre, ha querido desde el comienzo para todos nosotros: que todos seamos hermanos y que todos aprendamos a amarnos. Ese es el sentido de un voto de castidad. Si no es así no tiene valor. Sería un desprecio de una obra maravillosa creada por Dios que es la sexualidad en el ser humano.

Es decir, esta sublimación de la capacidad de amar del hombre. Y así también podríamos decir de los otros votos (Eichhorn, 2008).

El trasfondo de este voto de castidad, es una concepción de la vida sexual activa como un algo que resta energía, que vuelve menos santo o santa a una persona, concepción presente en la tradición Católica. Por ello, existe una exaltación hacia la “sublimación de la capacidad de amar del hombre”; es decir, existe virtud en cuanto un *hombre* (siempre presente como paradigma de lo humano), controla sus ímpetus. La sexualidad está ligada a la reproducción y a la perpetuación de la familia. Giussani, un famoso teólogo italiano fundador de Comunidad y Liberación, explica de la siguiente manera la virginidad:

... la virginidad es la profesión de la presencia de Dios en el mundo, de Cristo, de este hombre, aquí y ahora. Fuera de esto no hay nada, todo termina en la nada. Las cartas de Mounier a su mujer son páginas de virginidad, hasta el punto que se habla de castidad matrimonial. Así pues la vocación del hombre es esencialmente, la virginidad; a esta virginidad Dios le da una tarea u otra, pero la vocación es una, le da una cierta tarea, como es la familia (2002: 305).

Adicionalmente también señala que la vocación religiosa implica dejar de lado la idea de formar una familia, y en ese sentido implica renunciar al ejercicio de la sexualidad en pareja. Hay un parangón interesante que realiza este autor entre la relación religiosa y la relación de pareja:

Sabéis que es mentira, al menos en un aspecto, siempre que se le dice a una mujer. “Te quiero”. En cambio al decir: “Señor, te quiero, es más difícil que haya mentira, porque alguien que dice esto comprende más fácilmente todos los errores que lleva encima. Cuando San Pedro respondió furtivamente: “Simón, ¿me amas?”, “Sí, Señor, sabes que te amo”, ¡qué presentes tenía todos los errores que había cometido! (Giussani, 2002: 307).

Es interesante notar cómo para este autor el abordar la vida consagrada habla de un sujeto varón, y se remite al paradigma del sacerdocio que es Pedro, siendo el orden sacerdotal distinto en su naturaleza jurídica a la vida religiosa.

Continuando en el análisis de los votos, el voto de pobreza, es entendido como una valoración *real* de las cosas materiales. Este obispo recalca que no significa que se llevará una vida de “pordiosera”:

¿Qué quiere decir el voto de pobreza? ¿Qué de aquí en adelante va a tener que vivir como una *pordiosera*? No. Todos nosotros tenemos que vivir la virtud de la pobreza. Este es uno de los consejos evangélicos. Y nadie está excluido de esto. ¿Y qué significa la pobreza? Saber valorar las cosas. Darles a las cosas materiales el valor real que tienen. Entonces aprender a vivir honestamente de mi trabajo. Y aprender que las cosas materiales están a mi servicio porque yo soy el hombre y el dueño de las cosas. Y que las cosas las voy a poseer no para enriquecerme de una manera egoísta y llena de avaricia sino para ser solidario con las demás personas. Las riquezas materiales, entonces, no me tienen que poseer sino que yo tengo que poseerlas (Eichhorn, 2008: s/n).

Vale realizar una pequeña acotación, previo a continuar. Este discurso fue pronunciado en el marco de la *consagración* de una laica para realizar estos votos. Permanece la idea del hombre como paradigma de lo humano, y en este caso específicamente como paradigma de sujeto religioso de la vida consagrada, a pesar que el contexto es precisamente una ceremonia donde una mujer, está asumiendo el voto de pobreza.

Retomando a Giussani (2002: 236-239), éste habla de *caridad*, para graficar lo que implica el voto de pobreza. La caridad, dice el autor, implica una entrega total y el desapego del mundo, se muestra como gratuidad, siguiendo el ejemplo de Cristo de entregarse a cambio de nada. La naturaleza de Dios es dar, a cambio de nada, lo que Giussani denomina “don puro”. En ese sentido, el voto de pobreza, implica entregarse uno mismo, de acuerdo al carisma del instituto.

Un hallazgo importante en la doctrina teológica de este autor es el parangón que realiza con la maternidad, cuando habla de esta entrega total:

Intentad imaginar a un niño apenas concebido en el vientre de su madre. Pongamos una paradoja: si el pequeño feto fuera consciente de que todo lo que él es, todo-hasta la mínima gota de sangre, hasta la última célula de su incipiente estructura, todo en él proviene del cuerpo de su madre y, de hecho, es parte del cuerpo de su madre como la nariz de su madre es parte del cuerpo de su madre, como los pulmones de su madre son parte del cuerpo de su madre... Podría decirle a su madre "la fuente de mi ser está en ti (Giussani, 2002: 248).

En ese sentido, el autor dice que este sería el lado femenino de Dios, aclarando que en ningún momento se alinearía con nuevas posturas (de manera indirecta se está remitiendo a la teología feminista), que reivindica la femineidad de la divinidad.

En lo tocante al voto de obediencia, se entiende por éste la obediencia a Dios, y la búsqueda de su voluntad en cada paso de la vida del ser humano, y especialmente del consagrado. Eichhorn recalca que el voto de obediencia tiene su origen en la experiencia de Jesús, siendo éste el primero en obedecer la voluntad de Dios, y que en ningún momento el voto de obediencia significa una pérdida o un abandono de la libertad.

En este proceso de investigación, mi interés se centró en un hallazgo, presente también en los portales virtuales: la reflexión de una religiosa en torno a los votos de pobreza, obediencia y castidad. Esta religiosa tiene un espacio en EWTN (el canal oficial de la Iglesia Católica, cuya señal llega por cable al Ecuador), y es conocida como la Madre Angélica. Al igual que el obispo, de quien hemos citado el discurso, esta religiosa considera que el voto de obediencia es un compromiso directo con Dios; no obstante, ella habla también de la obediencia, en la medida que Dios escoge a quienes han de seguirle:

No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros; y os he destinado a que vayáis y deis fruto" (Jn. 15, 16). Jesús quería que sus discípulos y todos aquellos que eligieran seguirle en el futuro, comprendieran la esencia de su vocación. Una vocación a la vida religiosa y en particular a la vida contemplativa, es una llamada especial. No puede explicarse, sólo aceptarse. Es una voz silenciosa cuya urgencia crea en el alma un ardiente deseo de conocer a Dios, de estar con Dios, de servir a Dios, y de dedicarse completa y totalmente a Dios. (Madre Angélica, 2008).

La cita bíblica es del evangelio de Juan. Es interesante la relación que hace entre la vida religiosa y una cita bíblica que se refiere al apostolado, tomando en cuenta que éste es la base de la relación sacerdotal con Dios. Por otra parte, recalca que la obediencia implica liberar al alma, a pesar que es una sujeción y un compromiso con Dios, refuerza la voluntad y el voto que prácticamente sella el pacto con ese ser que escoge y el elegido (Madre Angélica, 2008). Como bien recalca Monseñor Eichhorn, es Dios el que traza el proyecto de vida del religioso, y la obediencia garantiza que se cumpla ese proyecto ya trazado:

La obediencia, entonces, es un ir buscando y descubriendo en cada cosa que estoy haciendo y viviendo, la voluntad de Dios. Para asumir la voluntad de Dios libremente y con alegría. Es

hacer de mi vida una parte del proyecto que Dios tiene y no vivir marginado haciendo mi proyecto, mi capricho, lo que a mi se me da la gana, lo que a mi se me ocurre con mis criterios humanos. Es Dios y su plan el que nos está trazando el camino. Descubrir entonces el camino de la voluntad de Dios que se nos expresa y se nos manifiesta de muchas maneras. Y una, no la menos importante, a través de mis autoridades. En la autoridad está la voz de Dios porque la autoridad viene de Dios. (Eichhorn ,2008)

Un hallazgo importante en el discurso de este obispo, es que la relación de obediencia, se materializa en una relación humana de poder, al mencionar que la voluntad de Dios se expresa “a través de mis autoridades”; es decir, la obediencia en la vida religiosa, se subsume en condensar la voluntad de una autoridad, que bien puede ser la priora en el caso de un claustro, la directora espiritual, la madre generala (máxima autoridad a nivel regional o mundial de las órdenes religiosas que no son de clausura que también debe obedecer los preceptos de la Santa Sede).

En el código de derecho canónico también está recogida esta idea que es Dios quien escoge a quienes están dentro de la vida religiosa:

574 § 1. El estado de quienes profesan los consejos evangélicos en esos institutos pertenece a la vida y a la santidad de la Iglesia, y por ello todos en la Iglesia deben apoyarlo y promoverlo.

§ 2. Dios llama especialmente a algunos fieles a dicho estado, para que gocen de este don peculiar en la vida de la Iglesia y favorezcan su misión salvífica de acuerdo con el fin y el espíritu del instituto (1983).

Concomitantemente con la idea de obediencia, aparece también esta idea de control por parte de las autoridades competentes, esta relación humana de poder de la que hablaba anteriormente. Esta trama del voto de obediencia se torna más compleja aún, cuando no solo los cánones se refieren a la debida obediencia a las autoridades, de las que hablaba el obispo; sino también mantener fidelidad a los preceptos de los fundadores(as) de las órdenes religiosas.

Por otra parte, una arista importante de esta obediencia a las autoridades, implica que todos los religiosos y religiosas como parte de una orden deberán someterse a las órdenes obispales, las mismas que siempre deberán estar en concordancia con lo establecido por el Vaticano. En este sentido, la cadena de obediencia termina en la cabeza de un varón, en vista de que quienes ocupan las jerarquías eclesiales son exclusivamente hombres.

576 Corresponde a la autoridad competente de la Iglesia interpretar los consejos evangélicos, regular con leyes su práctica y determinar mediante la aprobación canónica las formas estables de vivirlos, así como también cuidar por su parte de que los institutos crezcan y florezcan según el espíritu de sus fundadores y las sanas tradiciones (1983).

Un aspecto que resalta también el código canónico, es que la vida religiosa o consagrada tiene un carácter propio; es decir no es clerical, pero tampoco es laica. Con esta afirmación, existe ya una diferenciación de fondo entre los espacios a los que pueden acceder hombres y mujeres dentro de la Iglesia Católica.

588 § 1. El estado de vida consagrada, por su naturaleza, no es ni clerical ni laical.

§ 2. Se llama instituto clerical aquel que, atendiendo al fin o propósito querido por su fundador o por tradición legítima, se halla bajo la dirección de clérigos, asume el ejercicio del orden sagrado y está reconocido como tal por la autoridad de la Iglesia.

§ 3. Se denomina instituto laical aquel que, reconocido como tal por la autoridad de la Iglesia, en virtud de su naturaleza, índole y fin, tiene una función propia determinada por el fundador o por tradición legítima que no incluye el ejercicio del orden sagrado (1983).

En estos cánones consta el sentido de comunidad que tienen las órdenes religiosas en general, así como también la insistencia en la pobreza, castidad y obediencia que deben hacer los religiosos y religiosas.

Por otra parte, es necesario destacar que estas órdenes están reglamentadas también por un documento llamado *constitución*, en donde están recogidos los lineamientos y normas que de acuerdo al *carisma* de cada institución desarrollarán. El *carisma* viene a ser la actividad que caracteriza a cada institución u orden religiosa; así habrán: comunidades contemplativas (claustros) y misioneras, principalmente. De estas dos formas de carisma se desprenden otros *subcarismas*.

Un hallazgo interesante de estos documentos es que determinan una especie de división política de la comunidad, en donde se establecen jurisdicciones y competencias de las autoridades de cada comunidad.

Otras normas secundarias

Dentro de este ámbito normativo de la vida consagrada, si bien las principales disposiciones que la regulan, se encuentran compiladas en el código canónico, existen otros documentos que recogen una especie de recomendaciones o consejos a seguir, relativas a la vida consagrada. Tienen eficacia y validez jurídica, tanto estos documentos como ciertas opiniones que han emitido en determinadas épocas los Papas. Durante el pontificado de Juan Pablo II, éste elaboró una carta dirigida a las mujeres del mundo, con ocasión de la celebración de la IV conferencia mundial de las Naciones Unidas sobre las mujeres, celebrada en Pekín, en 1995. Exalta la complementariedad entre hombres y mujeres, y lo

hace recalando la diferencia entre ambos. Partiendo de esta diferencia que considera *natural* señala que el hecho de que las mujeres no accedan al sacerdocio es solo producto de una “cierta diversidad de papeles...que mana del carácter peculiar del ser masculino y femenino”(Juan Pablo II, 1995: s/n), existiendo la vida consagrada como institución dignificante de la mujer. Sosteniendo la dicotomía masculino/ femenino, añade que así como Jesús escogió varones para el ejercicio sacerdotal, las mujeres están llamadas a seguir el ejemplo de la Virgen María, o de las doctoras de la Iglesia como Santa Catalina de Siena o Santa Teresa de Jesús.

La jerarquización del orden sacerdotal frente a la vida consagrada se vislumbra en el hecho de que esta última se encuentra regulada por el Libro del Pueblo de Dios; es decir, están expresamente excluidas las mujeres, en la norma, de ser las “mediadoras” entre Dios y los seres humanos.

Otros documentos, considerados como normas secundarias (que adquieren este carácter en la medida que no son el código canónico) pueden ser: encíclicas, cartas y exhortaciones apostólicas, entre otros., cuyo valor normativo es dogmático; es decir, tiene rango de principio o recomendación, pero sin duda alguna no solo desarrollan lo contenido en el código canónico, sino que aportan para comprender qué tipo de sujeto religioso se imagina en la vida consagrada y qué se espera de éste. Durante el papado de Juan Pablo II, con ocasión de la celebración de un Sínodo (reunión mundial de obispos), se elaboró una exhortación apostólica que recoge lo discutido en el mismo (por esta razón toma el nombre de *exhortación Post sinodal*), acerca de la vida consagrada, constituyendo esta exhortación apostólica el documento más importante, después del Código canónico, que regula la vida religiosa, como son la Exhortación Apostólica y la Declaración de Aparecida.

Exhortación apostólica

En el capítulo primero de esta exhortación se menciona expresamente que la vida consagrada tiene un núcleo o una orientación “*crístocéntrica*” (Juan Pablo II; 1994), es decir que parte de la figura de la vida de Cristo, exigiendo la renuncia total al mundo para seguirlo, tal como lo hicieron los apóstoles. Al igual que éstos, se exige renunciar al mundo, renuncia expresada en la profesión de los votos de pobreza, obediencia y castidad.

Sin embargo dicha profesión también la realizan los sacerdotes, y de igual manera, tanto la vida consagrada como el orden sacerdotal son considerados como *apostolados*. No obstante aunque parten de una misma figura, el sacerdocio es una institución canónica que implica la dirección de la Iglesia, y consecuentemente está en una situación jerárquica con respecto a las distintas formas de vida consagrada; en palabras de Juan Pablo II, son “las imágenes vivas de Cristo cabeza y pastor” (1994). Al iniciar este capítulo ya se había mencionado, que la vida consagrada no era exclusiva para las mujeres; es decir hay también institutos para varones; no obstante éstos pueden continuar su formación y ordenarse como sacerdotes posteriormente.

Documento Conclusivo de la Declaración de Aparecida

De manera recurrente en las entrevistas se mencionó la *Declaración de Aparecida*, documento cuyo valor legal es similar a la exhortación apostólica descrita anteriormente; con la diferencia de que ésta se centra en la vida consagrada femenina en América Latina, región que convoca especial interés dentro de la jerarquía de la Iglesia por la cantidad de población que se autodefine *Católica*. Este documento retoma muchas de las recomendaciones que hiciera el Papa Juan Pablo II.

La Declaración de Aparecida recoge las exposiciones, que se realizaran en la ciudad de Aparecida en Brasil, del 13 al 31 de Mayo de 2007, en el marco de la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe. La parte introductoria está suscrita por el actual Papa Benedicto XVI que presidió esta Conferencia.

Hay una reiteración en que la vida consagrada es un “don de Dios” y es un elemento de mediación para que se cumpla su misión en el mundo. Hace énfasis en que conjuntamente con los “Pastores” (sacerdotes), consagrados y consagradas están obligados a servir a los más pobres, tarea a la que en América Latina, las diferentes comunidades han dedicado especial atención (CELAM, 2007: 131).

Existe un llamado a dar testimonio de la “primacía absoluta de Dios y de su Reino” (CELAM, 2007: 132), en un continente que tiende a la secularización. Esta preocupación llevó a afirmar que América Latina, necesita la vida contemplativa, entendiéndose por ésta, la clausura religiosa femenina, estilo de vida alentado por Juan Pablo II:

En un mundo que va perdiendo el sentido de lo divino, ante la supervaloración de lo material, ustedes queridas religiosas, comprometidas desde sus claustros en ser testigos de unos valores por los que viven, sean testigos del Señor para el mundo de hoy, infundan con su oración un nuevo soplo de vida en la Iglesia y en el hombre actual (Juan Pablo II, citado en CELAM, 2007: 132).

Esta exaltación de la vida contemplativa, se daría porque ésta es una muestra que “sólo Dios basta para llenar la vida de sentido y de gozo” (CELAM, 2007: 132).

Más adelante, se explicita que es el Obispo el que deberá hacer un discernimiento sobre el sentido de la vida consagrada, su necesidad y autenticidad, y así mismo que los Pastores, valoran como “inestimable don la virginidad consagrada” (CELAM, 2007: 133). Es importante recalcar que hay un interés especial en América Latina, en vista de la cantidad de fieles que existen en la región, y ante todo fieles jóvenes.

Es notorio el constante énfasis, que se hace en la *virginidad* como parte constitutiva de la vida consagrada; ya que, si bien también se enfatiza en la pobreza y en la obediencia, es la renuncia a la vida sexual activa (castidad), lo que condensa la renuncia al mundo. Las prácticas sexuales son consideradas como banales y, tal como se desprende del texto que se presenta a continuación, la erotización es también vista como un elemento negativo de las relaciones humanas. Es interesante notar como de manera sutil se construye una dicotomía vida exterior/vida consagrada, y la carga valorativa de cada una de ellas, que se traduciría también en banalidad/profundidad.

En un continente, en el cual se manifiestan serias tendencias de secularización, también en la vida consagrada, los religiosos están llamados a dar testimonio de la absoluta primacía de Dios y de su Reino. La vida consagrada se convierte en testigo del Dios de la vida en una realidad que relativiza su valor (obediencia), es testigo de libertad, frente al mercado y a las riquezas que valoran a las personas por el tener (pobreza), y es testigo de una entrega en el amor radical y libre a Dios y a la humanidad frente a la erotización y banalización de las relaciones (castidad) (CELAM, 2007: 132).

En este punto me parece necesario intercalar la visión acerca del voto de castidad que defiende la teología feminista, que no es sino una línea de pensamiento teológico que se adscribe dentro de los movimientos de la teología de la liberación a los que haré referencia más adelante. No puedo dejar de mencionar, que la teología de la liberación y la teología feminista, como una rama de ésta, operan desde los márgenes, ya que el Vaticano las ha perseguido de manera constante. Muestra de eso es la *Doctrina de Infallibilidad*, según la cual, se declaró que las mujeres no podían ser ordenadas al sacerdocio. La infalibilidad viene dada porque el pontífice habla en nombre del espíritu santo y en la medida que éste es Dios, Dios es perfecto, y el que hable en nombre de aquel ser perfecto no puede

equivocarse. De esta manera se soterró la persecución a la teología feminista, y a la demanda de muchas religiosas en este tema (Ress, 1996: 33).

El erotismo como parte de las prácticas sexuales, implican vivir la realidad con el cuerpo. Defendiendo esta postura se han elaborado varias críticas sobre la visión tradicional del sexo, crítica que tiene como principal abanderada, en América Latina, a Ivonne Gebara, quien sostendrá al respecto: “partir del cuerpo es redimir el cuerpo humano total: hombre y mujer; es luchar por la resurrección, por su vida, con las armas de la vida” (Gebara, 2002: s/n). Gebara señala que se debe crear una nueva teología moral basada en el cuerpo, ya que es nuestra primera realidad; y partir del cuerpo de Eva implica que se hable del cuerpo “temido y sacrificado” por la institución de la religión; para así pasar a hablar de un cuerpo en el que no se rechace la sexualidad, y se desmitifique el demonio con rostro de mujer. No es coincidencia que las Iglesias, basadas en estas premisas, propongan como camino de redención la sexualidad solamente para la procreación, y quienes ocupen la dirección de la Iglesia sean varones célibes, siendo las mujeres *siervas* de los hombres. (Gebara, 2002: s/n).

La autora acota que esta necesidad de controlar la sexualidad humana, satanizándola, parte de la desvalorización de Eva, del miedo a la fascinación seductora del cuerpo, naciendo en este punto los antifeminismos. Es decir, Eva no representa a la mujer, sino a todo el poder y la grandeza de un ser humano (hombre y mujer); así también como lo desconocido, y todo lo que tememos los seres humanos.

Para “exorcizar ese miedo”, dice Gebara, se crearon “gigantes armados”, para que combatan a este ente amenazador, que es la “madre de los vivientes”; a quienes temen hombres y mujeres, y por esto estas últimas han aceptado ese “orden natural”, en el que todas las mujeres son el origen del mal. (2002: s/n).

Mi interés en haber traído al debate a Ress y Gebara, de manera consecutiva a la Declaración de Aparecida es, precisamente, poner en tensión la interpretación teológica de éstas, con la tradicional, para develar que tras esa sacralización de la virginidad se encuentra un mito misógino; como misógina también es la *Doctrina de infalibilidad*, emitida en 1995, por Josef Ratzinger, en ese entonces Cardenal de la Congregación de la Doctrina de la Fe. En conclusión, al entender de teólogas feministas, el llamado a la castidad y la misoginia estarían estrechamente ligados. Deteniéndonos en las normas

secundarias citadas (exhortación apostólica, Declaración de Aparecida), observamos que al hablar de vida religiosa, hablan casi exclusivamente de la vida religiosa femenina, aún existiendo la masculina, el sujeto de la vida religiosa casi por excelencia en estas normas secundarias, es la mujer consagrada.

Una mirada de los votos en el Ecuador

En Ecuador, como en tantos otros países de América Latina, la Teología de la Liberación tuvo gran acogida, tanto en la práctica como en la homilía y, está presente la marca del Concilio Vaticano II, que apela a dedicar la mirada a los más pobres. Es éste el discurso que, a nivel oficial, maneja la Iglesia Católica ecuatoriana, específicamente, las máximas autoridades eclesiásticas, como obispos y arzobispos.

Con ocasión de una ordenación sacerdotal femenina de monjas, que se celebró al interior de un barco, numerosos medios de comunicación se interesaron por cubrir este acontecimiento, y también el impacto de éste en la jerarquía de la Iglesia Católica. En uno de aquellos programas, que fue producido en Ecuador, entrevistaron a Monseñor René Coba, obispo auxiliar de la Diócesis⁸ de Quito, quien no pudo disimular su disgusto ante este asunto, indicando que dentro de los votos de obediencia que hacían las religiosas, se condensaba también la obediencia a la jerarquía eclesial, y que dicha ordenación era un grave desafío a ésta.

Dos años antes de este suceso, como pasante en la Curia Metropolitana, tuve la oportunidad de conocerlo, y tratarlo cotidianamente como un compañero de trabajo. Fue esta particularidad la que facilitó la posibilidad de entrevistarlo.

Antes de fijar la cita, pensé exhaustivamente en la agenda de investigación, ya que conocía la línea conservadora de la jerarquía eclesiástica ecuatoriana. Sabía de antemano, que el tema de las reivindicaciones de género le causaba cierto escozor. A pesar de conocerlo, y de haberlo tratado como compañero de trabajo, no fue fácil conseguir una cita con él. De igual manera tuve que reservar la mencionada cita con su secretaria, quien maneja la agenda del día y la agenda temática, explicándole de manera detallada de qué

⁸ Diócesis: distrito o territorio en el que tiene y ejerce jurisdicción espiritual un prelado, como un arzobispo, un obispo, etc. (Real Academia de la Lengua, 2003).

trataría mi entrevista. De todos modos tuve que planificar bien la manera en que lo abordaría, tenía que ser lo suficientemente sutil como para no entorpecer la relación entrevistadora-entrevistado, o peor aún, que su secretaria me dijera que *esos temas* él no manejaba. Esto lo digo, porque en un principio, mi idea era entrevistar al Arzobispo de Quito, Raúl Vela, a quien a pesar de conocerlo, ni siquiera pude acercarme, ya que su secretaria al mencionarle que quería entrevistarme con él (y decirle brevemente sobre qué trataría mi entrevista), y aún mencionando el hecho de que yo lo conocía porque años atrás había laborado en la Curia, me negó rotundamente el ingreso al despacho de él. Con esa experiencia, cuando la secretaria del obispo Coba, me preguntó, solo le mencioné que mi entrevista versaría sobre la vida religiosa femenina.

Una vez que ingresé al despacho de monseñor Coba, comencé preguntándole cuál era la diferencia entre la vida religiosa femenina y masculina, señalando que la única diferencia entre éstas era la posibilidad de que algunos religiosos accedieran posteriormente a la ordenación sacerdotal. Esta posibilidad dependerá de los estatutos de cada congregación, es decir, no todos los religiosos (o monjes) pueden acceder al sacerdocio, es el caso de los hermanos salesianos, jesuitas y franciscanos. La religiosa no tiene la opción de pasar al sacerdocio. Muchos de los religiosos, son llamados directamente por el Papa, para ser investidos como obispos.

En la entrevista realizada el 2 de agosto de 2008 a Monseñor Coba, éste hace énfasis en que tanto los religiosos y religiosas de clausura (también llamada contemplativa) dependen directamente del arzobispado; no obstante la organización interna depende de la máxima autoridad de la casa de clausura.

Señala que la Iglesia valora a la mujer consagrada, mediante los votos de obediencia, pobreza y castidad, en la medida que este conjunto de compromisos, permiten llegar a la Iglesia a todos los *sectores necesitados*, “no son auxiliares de los sacerdotes, tienen su propia misión, y su compromiso es con Cristo” (Coba, 2008). Dicho compromiso, en opinión de Coba, es asumido por amor de Cristo, siendo ésta la vocación, es decir el amor a Cristo. Este obispo describe este *amor* a Cristo, como el amor que le tiene “una muchacha a un chico, que no tiene explicación, todos le preguntan qué le ves a ese tipo, pero la muchacha sigue enamorada”. Recalcó la labor que realizan las religiosas del Buen

Pastor, en el rescate de *señoras de la calle*⁹, así como también, la tarea que cumplían en la cárcel de mujeres. Los votos, señala Coba, no son sino una muestra de “la más completa entrega a Dios (en cuerpo y alma), necesaria para el servicio de los demás”. Le pregunté cuál era la opinión y la posición de la Iglesia ecuatoriana, acerca de la teología feminista, y específicamente de las religiosas que abrazando esta ideología, establecieron formalmente una disidencia respecto de la jerarquía eclesiástica. Acotó entonces, que la autoridad eclesial universal era despótica y jerárquica, mantiene un sentido de unidad, en la medida que los pastores se dedican a mantener el espíritu de comunidad católica, y a fin de cumplir este objetivo, la Iglesia ecuatoriana también está en contra de toda doctrina que busque atentar contra la unidad, como la teología de la Liberación. Coba, considera además que la teología por sí sola es liberadora, y que tanto la teología de la liberación como la teología feminista son una muestra de “querer dotar a la teología de un tinte extremista, marxistas o ideológico” (Coba, 2008). Finalmente justifica la expulsión de estas religiosas en los siguientes términos:

..Lamentablemente hay gente que no entiende, que teología e ideología de izquierda o de derecha, son cosas totalmente diferentes. Esas personas están fuera, porque no puede haber vida consagrada sino es en unidad con sus pastores. Una cosa es ser un líder social o líder político, que ser un religioso o religiosa. Y los obispos están encargados de mantener la unidad, por eso deben expulsar a estas personas disidentes. Hay que entender que los valores humanos no pueden estar separados de los valores religiosos, por eso a la par de la pastoral social, tiene que haber una pastoral evangelizadora(Coba, 2008).

Y con respecto a las demandas femeninas por acceder al sacerdocio, agregó:

Creo que después del revuelo levantado a nivel mundial por algunas religiosas, se están apaciguando las cosas, y ahora hay relativa calma. Si la Iglesia no abre las puertas al sacerdocio femenino es simplemente porque Jesucristo no lo quiso y no lo hizo así, no porque tenga ninguna imagen negativa de la mujer, ni menos digna, qué más digna que la Virgen Santísima; pero ella no era apóstol, cierto es que hubo mujeres apóstoles, que acompañaban al trabajo pastoral, pero el Señor eligió a los varones, eligió a los doce varones. No es como dicen, que la Iglesia es machista, pero el voto de obediencia implica, aparte de la obediencia a la superiora, una unidad de criterio con lo que dice el obispo, que tiene que cuidar que no se desvirtúe la vida religiosa, convirtiéndose en un grupo de activistas. (Coba, 2008).

Al término de esta frase, se disculpó por no poder continuar la entrevista, ya que tenía que atender a otra persona. Volteé mi cabeza hacia la puerta, mientras me incorporaba de la silla, mientras que el obispo decía a la persona que abría la puerta: “sigue Amparito, ya conversamos, ya leí el folleto está bien”. Traigo a colación esta particularidad, por nimia y absurda que parezca, en la medida que la mujer que ingresaba en ese momento, Amparito,

⁹ Eufemismo utilizado por Coba, para referirse a las trabajadoras sexuales, particularidad que confirmé formulándole la pregunta: ¿Se refiere a las trabajadoras sexuales?

es la representante de PROVIDA. Este hecho no tendría ninguna relevancia tampoco, salvo porque cinco minutos antes señalaba airado que la vida religiosa no podía convertirse en activismo. Sin embargo, PROVIDA y la jerarquía eclesiástica ecuatoriana, en la época en que realicé la entrevista enarbolaban una campaña importante en contra del aborto, y a favor de la protección legal de la vida desde la concepción. El folleto al que hizo referencia, estaba sobre su escritorio y tenía por título *Atrévase a ver lo que es realmente el aborto*. Tanto el folleto, como *Amparito* (la activista) dan cuenta del activismo de la Iglesia jerárquica, en ciertos temas de su interés, entre los que se encuentra el control del cuerpo femenino, principalmente. No es coincidencia tampoco que en esta legitimidad que tiene el control del cuerpo, se exalte la labor realizada por las hermanas del Buen Pastor con las trabajadoras sexuales y las internas de la cárcel. De esta manera, las monjas son ponderadas como un modelo a seguir, por aquellas mujeres que han infringido la ley, o a través de su conducta sexual han transgredido los *límites de la moral*. Es una exaltación también a que las *vírgenes*, en representación de María “como modelo de sumisión, pureza y sufrimiento” (Ary, 1993:78), *rediman* a las *Evas*, vulnerables a la tentación y “sexualmente peligrosas” (1993:77).

Salí de la oficina de René Coba, para entrevistar a otro obispo, Monseñor Danilo Echeverría. Ambos despachos compartían la sala de espera, entonces volví a tomar asiento. Mientras esperaba, observé la cantidad de folletos como los que mencioné en el párrafo anterior se encontraban sobre el escritorio de la secretaria. Escuché también como ésta última transfería una llamada a Echeverría, de un medio de comunicación, con la siguiente indicación: “Monseñor, es de Radio Quito, quieren entrevistarle por lo del aborto”. Estuve aproximadamente cuarenta minutos más esperando entrevistar al obispo, por lo que pude deducir el tiempo que tomó esa llamada. Entretanto, Amparito, que había salido diez minutos antes del despacho de Coba, conversaba con la secretaria, quejándose del ritmo de la campaña PROVIDA. En ese momento se abrió la puerta del despacho de Monseñor Echeverría, y me solicitó brevedad, ya que estaba ocupado.

Empecé la entrevista preguntándole cuál es el papel de las religiosas en la Iglesia ecuatoriana, señalando éste que la Iglesia ecuatoriana al ser parte de la Iglesia universal, considera es una de las *riquezas* más preciadas, porque da cuenta de la acción del espíritu santo en la sociedad, y por eso debe ser vivida con fidelidad a la comunidad eclesiástica.

Esta fidelidad me dijo, se concreta o está subsumida en el voto de obediencia. Le pregunté igualmente cuál era la diferencia entre los votos que hacen una religiosa y un sacerdote. La diferencia, es netamente jurídica. Los votos son un compromiso con Dios, y tanto la religiosa como el sacerdote establecen su vínculo con Dios. El incumplir con estos votos, es “ofender a Dios de manera grave” (entrevista realizada el 2 de agosto de 2008). En vista de que éste es un compromiso serio, se establece un mínimo de edad para poder profesar los votos. El mínimo de edad son los dieciocho años. Le pregunté entonces qué significaban cada uno de los tres votos en la vida religiosa femenina. El voto de pobreza, consiste en adherirse solamente a los bienes celestiales, entonces solo será administradora la religiosa, no propietaria. El voto de obediencia, es cumplir con las indicaciones de la superiora, y en esta cadena, al primero “que deben obedecer es al Papa, en sus orientaciones, y en su magisterio”. El voto de castidad hace referencia al afecto humano, que las religiosas dirigen a Dios, y por eso deben evitar la orientación hacia otra persona terrena, porque el corazón le pertenece ya a Dios. Por eso, ellas deben dar testimonio de la alegría, del amor y del bien, al ser personas que hicieron votos y que viven con Jesús como “su amadísimo esposo”. Al igual que Cobra, sostiene que es un atentado contra el voto de obediencia, el establecer líneas de disidencia con respecto del Pontificado y la doctrina *universalmente válida*, emitida por éste.

Es interesante notar el carácter irracional de la vocación en el discurso del obispo Cobra, pero también la naturalización de la irracionalidad en el amor femenino. En este punto es necesario establecer una comparación con lo expuesto por Monseñor Eichhorn, en la homilía que anteriormente cité. Cobra y Eichhorn tienen un punto en común, comparan la vocación con el amor de pareja, pero el primero habla de la vocación religiosa femenina como un amor irracional; mientras que el otro que hace referencia a la vocación masculina como una respuesta honesta y sincera a Dios; respuesta que no está presente en la relación que tiene un hombre con una mujer, ya que es *mentira* cuándo un hombre le dice *te quiero* a una mujer. De manera soterrada, tras estas dos afirmaciones se encuentran una concepción de hombre y mujer tradicional y misógina, en la medida que la mujer establece vínculos de manera irracional, por ser una persona emocional, romántica; el hombre, por otro lado, se erige como un sujeto capaz de engañar a ese ser irracional, emocional y romántico, al que siempre le mentirá un hombre, pero a Dios no.

Echeverría de manera muy sutil, construye también la noción del voto de castidad, como el clásico amor romántico de pareja. En este punto me interesa hacer una reflexión sobre el amor romántico. Beatriz Schmuckler en su artículo “Familia y dominación patriarcal en el capitalismo” (1982) relata el modo de dominación patriarcal existente en Inglaterra y Francia, antes y después del período capitalista. Analiza también la dominación patriarcal velada presente en el capitalismo (1982), centrandose principalmente su estudio en cómo el capitalismo introdujo como práctica “la libre elección” de la pareja, el cortejo prenupcial, la creencia en el amor idealizado en el amor romántico. Si bien el texto y el análisis de Schmuckler se centran en el matrimonio y la familia, me parece interesante rescatar la *libre elección* como elemento constitutivo no solo de la elección de pareja, sino como nuevo paradigma de vida, dentro del cual se inscribe actualmente la opción por la vida religiosa. Eichhorn Cobra y Echeverría un parangón entre el amor de pareja y el amor hacia Dios, en el que permanece la mujer *enamorada* de Jesús, *seducida* de algún modo, por una *divinidad* masculina. Como ya lo mencioné, aparece la mujer que quiere ser monja como un ser irracional, quien entregará por *amor* su vida a Jesús.

Retomando a Simone de Beauvoir cuando habla de la mujer mística, acota que el amor le es asignado a la mujer como vocación suprema y, “cuando esa vocación se la dirige a un hombre, busca a Dios en él” (1949: 664). Añade posteriormente que si ese amor le ha causado decepción, optará por adorar a esa divinidad, en Dios mismo, en la medida que busca la “fuente suprema de los valores (1949: 666). A esta figura divina, tratará de unirse, “por la técnica habitual de la enamorada: el aniquilamiento” (1949: 669); Traigo a colación esta citas de Beauvoir, ya que en éstas se encuentra contenida precisamente el carácter irracional, que resaltan los obispos entrevistados, con la gran diferencia que la autora erige este texto a manera de crítica a la forma de ser de la mística; mientras que los entrevistados hablan de ésta con naturalidad. Volviendo, al discurso de Eichhorn, que hace referencia a la vocación masculina como un acto racional y honesto (en contrapartida a lo que sería la vocación femenina), Beauvoir señala que la vocación masculina se ha revestido de una figura intelectual muy depurada (1949: 664). Bourdieu en “La dominación masculina” (2000) señala que “las vocaciones siempre son, por un parte, la anticipación más o menos fantástica de lo que el lugar promete (por ejemplo para una secretaria mecanografiar textos), y de lo que permite..”(2000:77). En este caso la vocación femenina es un

anticipación (en términos de Bourdieu) de que no podrá acceder a la jerarquía eclesiástica, porque así *Dios* lo quiso, porque es parte de la obediencia que se espera de ella.

Por otra parte, en la entrevista a Coba, éste hace una referencia a la labor de las hermanas del Buen Pastor y el trabajo que realizan con trabajadoras sexuales; así mismo, Ana María Goetschel (1999), realiza una historización interesante acerca de la llegada de esta orden a Quito, que bien vale la pena traerla a colación en esta parte, ya que también dan cuenta del papel de las monjas en cuanto agentes del control corporal. García Moreno, trajo a Quito esta orden de religiosas “para que se ocupen de la reforma de las mujeres delincuentes, y que están expuestas a ser víctimas de la corrupción del siglo” (Goetschel, 1999:43). En esa medida, la tarea con las trabajadoras sexuales que Coba exaltó como una de las principales obras de las religiosas, tiene en Quito al menos, largo aliento. La autora relata como a inicios de 1875 se inicia la obra de “Las magdalenas”, creada “para beneficio de las penitentas que quieran abandonar enteramente su mala vida y perseverar en su rehabilitación... se castigaban ante todo daños morales, pero unido a una capacitación para el trabajo” (Goetschel, 1999: 44).

Es notable destacar que la Iglesia ha realizado intervención social e incluso participa como activista (aunque explícitamente lo nieguen), en muchas actividades, también aquellas relativas al control del cuerpo. Es el caso del rescate de trabajadoras sexuales y la militancia en contra del aborto. Desde luego el control del cuerpo no es exclusivo de la Iglesia Católica, así como tampoco las actividades de ésta se agotan en esa vía. Muestra de esto último son las actividades llevadas a cabo por los grupos de teólogas feministas en la reivindicación de los derechos de las mujeres, o los grupos o personas dedicados a trabajar con comunidades indígenas. Así, la intervención es bien vista cuando no interpela de alguna manera al poder del Pontífice, ni a la jerarquía eclesiástica; e indirectamente a la tradicional forma concepción de mujer y hombre. Por otra parte, es interesante notar cómo el tema del machismo está en el tapete del debate, y desde luego lo políticamente correcto es *no ser machista*, al menos de manera directa; ya que, deconstruyendo el discurso si se encuentra un tinte patriarcal, androcéntrico y sexista. Ress afirma que es lógico que la mujer no pueda ser ordenada sacerdote, desde la definición que la Iglesia Católica “ha mantenido y sigue manteniendo sobre la identidad de la mujer” (Ress, 1996: 34).

En las respuestas de los sacerdotes entrevistados, no existe una razón más allá de la distinción sexual, para sostener la no ordenación sacerdotal femenina, o también la exclusividad en la ordenación sacerdotal masculina. Mary Judith Ress, una teóloga feminista, afirma que esta exclusividad viene dada porque el sacerdote representa a Jesús, entonces tiene que ser masculino. De igual manera desafía el argumento que Jesús solamente ordenó hombres, señalando que hay nuevos estudios bíblicos que demuestran lo contrario. No profundizaré mas sobre esta discusión bíblica, solo quería mencionar este dato para completar el argumento de Ress, quien señala que, tras esta exclusión femenina del sacerdocio está presente el considerar a la mujer menos que un hombre. (Ress, 1996: 34).

Ahora bien, desde el principio de este capítulo he recalcado que mi análisis está centrado en la vida religiosa femenina, que jurídicamente difiere del orden sacerdotal; no obstante, precisamente para analizar la valoración de la vida religiosa femenina y específicamente de la vocación y votos, en contrapartida con el sacerdocio; en la medida que la mujeres pueden acceder a la vida religiosa pero no al sacerdocio, se hizo necesario el análisis de estas dos instituciones canónicas en conjunto, ya que brindan la clave de la diferenciación sexual y jerárquica que realiza la Iglesia, además porque está presente en el discurso de los obispos entrevistados, la demanda de religiosas para acceder al sacerdocio, y la falta grave que esta demanda constituye al voto de obediencia.

En tal sentido, debido a esta dicotomía hombre/mujer, presente en el discurso eclesiástico, se construye otra dicotomía correlativa sacerdocio/vida religiosa, en virtud que la primera es una esfera exclusiva para los hombres, mientras que la otra es una esfera única para la mujer que quiere ser parte de una institución eclesiástica.

Un dato interesante que saltó al analizar las entrevistas realizadas a los obispos, fue la exaltación de la Virgen María, que coincide en el discurso, con el análisis que hace del voto de obediencia. Me fue inevitable no pensar en la categoría analítica propuesta por Stevens: *Marianismo*. El *Marianismo* vendría a ser, para la autora, la otra cara del “machismo” en América Latina, que resalta la “superioridad” espiritual de la mujer con respecto al hombre (Stevens, 1973: 93-94)

Sin embargo, este fenómeno internaliza en las mujeres de América Latina (de acuerdo a la autora), una infinidad de creencias que legitiman su posición subordinada, ya

que en ese afán de materializar su “superioridad” espiritual, y de hacer aparecer su moral más fuerte que la de los hombres, aceptan la humillación, el sacrificio, la virginidad, la frigidez, la extrema paciencia y bondad, justificación y aceptación exacerbada de los errores de los hombres (Stevens,1973); lo que conlleva a una sumisión extrema de la mujer, que a título de asemejar a la “madre de Dios” reproduce estas conductas sin poner en tela de duda su validez, ya que forman parte de un culto a la divinidad, a lo que se acepta por fe. Tal parece que los obispos, considerarán buena religiosa a aquella que por fe, sea más humilde, obedezca, actúe hasta donde se lo permita la jerarquía eclesiástica y, ante todo, no cuestione a ésta.

Posición de la mujer en la comunidad de Jesús

Ana María Bidejain en su texto de, denominado “Mujer y poder en la Iglesia”, señala que la actitud de Jesús con las mujeres, fue una “ruptura con las actitudes y tradiciones de su tiempo” (Bidejain,1993:99), que significó adoptar un modelo no discriminatorio.

Esto implicó, de acuerdo a Bidejain, una subversión del orden judaico de la época, ya que reconoció a las mujeres de su época “todos sus valores, derechos y posibilidades” (1993:99); mostrando un “nuevo modelo de relacionamiento hombre-mujer” (1993:99).

El punto de vista dominante en el judaísmo, era la idea de que la mujer era propiedad del marido. De igual manera, la mujer era inferior jurídicamente, siendo el símbolo del mal, de acuerdo a la interpretación del Génesis “estrecha y patriarcal”, que “hace énfasis en mostrar simplemente a Eva como el origen del pecado” (1993:100). En esta interpretación estrecha, se estaría olvidando que en el plan de Dios, desde el comienzo de todos los tiempos ha considerado la igualdad entre hombre y mujer, porque Dios es “materno-paterna... la síntesis de la humanidad sexuada” (1993: 100).

Al ser este el plan original de Dios, Jesús (de acuerdo a la interpretación de la autora) aceptó “a la mujer como su seguidora y miembro de la Iglesia” (1993:101). Jesús incorpora mujeres a la asamblea, lo que era un quiebre grande con la tradición judía, en el que las mujeres “no formaban parte de las asambleas litúrgicas, ni del sacerdocio real”(1993:102), y aún ahora, las mujeres no están obligadas a participar en el culto. La asamblea de Jesús, está conformada por hombres y mujeres. El evangelista Lucas presenta

a las mujeres como “discípulas de Cristo” (1993:102), en la medida que lo seguían, y el seguimiento era el elemento constitutivo del discipulado. Bidejain, rescata también un elemento importante del Libro de los Hechos de los Apóstoles, en el que se describe que Pentecostés, no solo estaban los doce discípulos y María, sino también algunas mujeres (1993:103); es decir que los *dones* conferidos por el *espíritu santo* (este hecho es lo que se conoce como Pentecostés en la tradición cristiana), y que legitiman a los seguidores de Jesús, fueron recibidos por las mujeres también lo que las legitimaría como seguidoras.

De igual manera, otra ruptura importante, fue la inclusión de las mujeres en el ritual del bautismo, que es un ritual de iniciación, del que estaban excluidas las mujeres, ya que “en la tradición judía eran solo iniciados los varones por la circuncisión” (1993:103).

Tomé esta parte del texto de Bidejain para contrastar lo dicho por los obispos entrevistados, especialmente por Mons. René Coba, quien inclusive reconociendo la existencia de apóstoles mujeres, justifica la exclusión de las mujeres, y consecuentemente de las monjas, para el ejercicio del sacerdocio, lo que implica también que estén excluidas de la jerarquía eclesiástica. Me gustaría hacer un parangón entre las mujeres apóstoles y las monjas; en la medida que a través de ese llamado, que en la tradición católica toma el nombre de *vocación*, buscan seguir el camino de Cristo tanto hombres como mujeres. De acuerdo al origen del apostolado, tanto hombres como mujeres están en el mismo nivel, ya que originalmente el ejercicio del ministerio estaba concebido como servicio, no restringido a ningún sexo, mas no como un poder con distintas jerarquías. Más adelante se erigieron ministerios, herederos de una tradición judaica y helénica, ambas sociedades patriarcales, de las cuales se tomó la rígida división entre sexos:

En las cartas pastorales del años 100, aparecen las primeras reglas e instrucciones para los ministros de las comunidades: fueron escritas para institucionalizar y consolidar la jerarquía, se prohibió expresamente a la mujer la enseñanza...La Didascalia siríaca, constitución eclesiástica que se escribió en los primeros decenios del siglo III, apeló a la autoridad de los apóstoles contra ciertas tendencias heréticas, restringió claramente las funciones de las viudas, especialmente cualquier tipo de enseñanza, y las excluyó taxativamente de la administración de sacramentos (bautismo especialmente). La viuda quedó confinada a la casa y debió limitarse al ministerio de la oración. Con ello quedó reducida a la condición de asceta (Bidejain, 1993:114)

Otro punto interesante que menciona Bidejain, tiene que ver con lo ocurrido con las comunidad cristiana después de Jesús. En esta primera fase, el ejercicio del ministerio estaba encargado también a las viudas, lo que la autora considera que pudo haber sido una

“forma autónoma de presbiterado femenino” (1993: 113). Posteriormente, el Concilio de Laodicea (año 343), estableció definitivamente “que las mujeres no podían recibir el nombramiento de ancianas (presbíteras) de la Iglesia” (1993:114).

Aunque siguen existiendo mujeres que ingresan a la vida consagrada. Señalar que todas lo hacen porque quieren ser más humildes, obedientes, etc., sería arbitrario. Por ello es preciso hacer una distinción y explicitar que lo analizado en este capítulo es el contenido de la norma, y los discursos de obispos (un extranjero y dos ecuatorianos), acerca de la vida religiosa femenina y los votos que se realizan cuando se ingresa a ésta.

Conclusiones

El código canónico al hablar de vida religiosa, no hace distinción entre la vida religiosa femenina y masculina. Tanto hombres como mujeres religiosos (as) hacen votos de obediencia, pobreza y castidad. Tienen un mismo régimen jurídico, que establece similares obligaciones y cómo han de estructurarse los institutos de vida consagrada tanto de hombres, como de mujeres. No obstante en el discurso de las autoridades eclesiásticas y en el mismo contenido de normas secundarias como la exhortación apostólica, o la Declaración de Aparecida, si existe un énfasis en la vida consagrada femenina y en la importancia que reviste para la Iglesia Católica.

En este capítulo se recorrió también, la concepción teológica tradicional de los votos de pobreza, obediencia y castidad. Con respecto a este último, contrapuse la visión de la teología feminista acerca del voto de castidad, visión que vincula la tradición misógina eclesiástica, y el mito de la inferioridad de la mujer, para instituir la castidad como parte de la vida consagrada.

Sin embargo, no se agotó a nivel teológico el abordaje de los votos, ya que analicé el discurso de tres obispos acerca de éstos, pero sobretodo del carácter de la vocación en la vida consagrada femenina. Uno de los obispos publicó su discurso en internet, y a través de este medio pude acceder a éste. Los otros dos obispos están en la Diócesis de Quito, y pude entrevistarlos. Los tres establecen un parangón entre el amor de pareja y el amor hacia Jesucristo en la vida consagrada. Hay, sin embargo, una distinción interesante, ya que uno de estos obispos señala que el hombre establece el compromiso con Dios, a partir de un

acto racional y sincero; mientras que el otro obispo (ecuatoriano) señala el carácter vocacional femenino casi en un acto irracional. Echeverría, también compara la vocación con el amor romántico. Coba, recalca que no es machista la Iglesia, y tampoco es machista el hecho de que las religiosas (y en general cualquier mujer) no puedan optar por la vida sacerdotal. En contrapartida, María Judith Ressa, teóloga feminista, considera que esta prohibición tiene raigambre en la tradicional concepción misógina eclesiástica. La demanda de una religiosa de ser ordenada sacerdote, es considerada como un atentado al voto de obediencia que ésta hizo, obediencia debida a su superiora, pero principalmente al Pontificado.

Es importante mencionar que vida religiosa y orden sacerdotal son dos instituciones distintas a nivel jurídico-canónico. No son antónimos ni opuestas en ese nivel, se vuelven opuestas y conforman una dicotomía en la medida en que la una es inclusiva para hombres y mujeres, y la otra se vuelve excluyente. Simone de Beauvoir señala que la experiencia religiosa del varón difiere de la experiencia de la mujer, por la existencia de la subordinación femenina. Es así que a pesar de que las monjas tienen sus pares varones (los monjes de claustro) hay una *generización* de la vida consagrada, por ser éste el único espacio en que puede decantar la vocación religiosa femenina.

Otro punto interesante que sobresalió en estas entrevistas es que se evidencia que el tema del *machismo*, está presente en el debate actual. El hecho de que el obispo Coba, haya justificado el tema de la exclusión de las monjas en el ejercicio del ministerio, como algo divino, no *machista*, es una muestra de lo anteriormente afirmado. Ser *machista*, es políticamente incorrecto, y hay una necesidad de no ser eso. Por otro lado, también nos abre la pregunta de qué entienden los hombres cuando se habla de *macho* y *machismo*, ya que si el Obispo no considera que la Iglesia es *machista* por excluir expresamente de las esferas de decisión y de la jerarquía a las mujeres, entonces qué podría ser *machista* para él.

Sobre el término “machismo”

Analizando el uso del término *machista* en la entrevista realizada a Mons. René Coba (RC,2008), es notorio que el *machismo* se pondera como un anti valor, y está

indefectiblemente en el tapete del debate de cualquier esfera. No obstante, también me gustaría ampliar la reflexión con respecto al término *machismo*, en cuanto al uso que le da en su lenguaje este Obispo, y a la luz del análisis que Matthew Guttman hace del tema. Tal como nos presenta Guttman “The meanings of macho:being a man in Mexico City” (1998) hay una serie de definiciones y connotaciones de la palabra macho y de su derivada *machismo*, que ciertamente nos lleva a repensar el uso cotidiano de este último término, en lo relativo a todo lo que implique discriminación de la mujer.

Guttman hace su estudio en la Colonia Santo Domingo, ubicada en el Distrito Federal en México; colonia en la que término macho hace referencia a un tipo de masculinidad caracterizada por la violencia a la mujer, el consumo de grandes cantidades de alcohol, la adicción a los juegos de azar y ciertos “episodios sexuales” (Guttman, 1998: 222). Es por ello que en una suerte de término medio de comportamiento, los hombres señalan ser “ni macho, ni mandilón” (Guttman, 1998: 222), entendiéndose por “mandilón” aquel hombre que está sometido por su esposa. No obstante al referirse al “auténtico macho mexicano” no se alude al hombre con las características anteriormente descritas.

Los conceptos de *macho*, *machismo* y *machista* no tienen un significado unívoco, tal como lo indica Guttman, variando en algunos períodos históricos y circunstancias especiales tal como nos refiere este autor, en el capítulo MACHISMO. Es así que la palabra macho (y su derivado machismo) se creía que se refería en a los “machos” andaluces que conquistaron América, o a la población masculina indígena, o a los *yankees* invasores. El término resulta tan polivalente, que Mendoza (un autor citado por Guttman), llega inclusive a proponer que existen dos tipos de *machismo*: 1) el primero, era el “auténtico” caracterizado por “el coraje, la generosidad y el estoicismo” (Guttman, 1998: 223), en contraposición de un “falso machismo” imbuido de apariencias para esconder la cobardía. Mendoza también usa “machismo” para designar la actitud de los varones cobardes y rebeldes en el “Porfiriato” en México; sin embargo, este término no aparece en la literatura de esta época.

Paredes (otro autor citado por Guttman) señala que en la década del 30, del siglo XX, se puede encontrar el término *macho*; no obstante resultaba una especie de obscenidad referirse así a alguien. Es en la época del cine de oro mexicano, que de alguna manera se forja la imagen de *macho mexicano*, en un intento de forjar la *identidad mexicana*, ya que

coincidió con una etapa de progreso y consolidación republicana de México. En esta empresa no solo se inscribe el cine como ese *forjador* de identidades, la literatura, y el mensaje de los medios de comunicación estaban permeados también de esa intención. Es en esta época que aparecen en las películas figuras como las de Pedro Infante y Jorge Negrete, cuyas canciones son brevemente citadas por Guttman. Vale recalcar, que esta mexicanidad estaba basada solamente en el *hombre*, ya que se consideraba que la mujer era su reflejo. En este entendido, la construcción del *macho* forjada para alentar una identidad nacional y un proyecto de ciudadano, partió de una idea de desigualdad entre hombre y mujer.

Macho hace referencia a la provisión, fortaleza, dominio, bondad, generosidad, es una afrenta a la monogamia, y en términos generales, no considera a las mujeres. Actualmente ser *macho*, no goza de la legitimidad y total aceptación dentro de los mexicanos, y específicamente dentro de la colonia Santo Domingo que es estudiada por el autor.

Guttman describe como los jóvenes se adscriben cada vez menos en el prototipo del *macho* y en la práctica del *machismo*, imaginando inclusive, al hablar de *macho*, a un pistolero del lejano oeste. Mi interés en traer esta discusión del término en este punto, es que probablemente el término *machismo* se pondera como antivalor, en la medida que se identifica como una actitud típica de un hombre cuya conducta es explícitamente agresiva, y que implica también a un hombre que bebe, utiliza armas de fuego (como el pistolero del Oeste), y tiene encuentros sexuales. En ese sentido, la *masculinidad asceta* (en la que vendría a estar inscrita la jerarquía eclesial y los Padres de la Iglesia) no configuraría ni un *macho*, ni una actitud *machista*, siguiendo la reflexión del Obispo Caba (en la medida que, al menos en apariencia, los sacerdotes no beben, no son agresivos y no tienen sexo) para quien la exclusión de las monjas (y de las mujeres en general) para acceder al sacerdocio, no supone ninguna actitud discriminatoria.

CAPÍTULO IV

LA VIDA DE LAS MONJAS EN QUITO

Introducción

En este capítulo recojo las entrevistas realizadas a distintas monjas en la ciudad de Quito. A fin de responder la pregunta de investigación planteada en este trabajo, me era indispensable incluir el testimonio de vida de mujeres que hubieren optado por esta forma de vida. Salisbury (1991) menciona que las órdenes de vírgenes y viudas, que son el antecedente de las órdenes de monjas, dentro de los primeros años de tradición cristiana estaban formadas por mujeres que habían visto en la renuncia a su sexualidad la posibilidad de tener libertad, lo que incluía el poder controlar su cuerpo. De igual manera, en el segundo capítulo de este trabajo se mencionan varios casos de mujeres que habiendo optado por la vida conventual, encontraron en este espacio una posibilidad de estudiar, de escribir, e inclusive de preservar sus bienes y privilegios, tal como lo describen Margarita Suárez en “El poder de los velos” (1995), Kathryn Burns en “Convents and spiritual economy of Cuzco Perú” (1999), Octavio Paz en “ Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe”(1982); entre otros. Demuestran que el convento brindaba la posibilidad del empoderamiento femenino. No obstante, la situación (tanto social como jurídica) de las mujeres tanto en los primeros tiempos del cristianismo, en la edad media, como en la colonia, ha variado con respecto a la actualidad. No sabemos con exactitud si estas mujeres que ingresaron al convento en aquella época, lo hicieron con el único fin de buscar en el convento la única vía de liberación; o también hubo algo de ese sentimiento subjetivo que buscaba refugio del mundo para dedicarse a lo *divino*. En todo caso, el tema de la experiencia de fe, es una preocupación dentro de quienes han historizado la vida de estas monjas, no es coincidencia que el título del libro de Octavio Paz sea “Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe”, enunciado que hace directa alusión a la fe (como su nombre lo indica), y específicamente a la renuncia que hace Sor Juana a la vida científica y literaria, precisamente como un acto *piadoso*.

Como dije anteriormente, el significado de la vida religiosa ha variado notablemente. El contexto en el que se desenvuelve la mujer hoy en día, incluye una condición jurídica que la reconoce como sujeto de derechos y obligaciones, y en esa

medida accede al voto, a la educación, al trabajo, lo que también ha brindado la oportunidad de obtener independencia económica, y ahora ya es titular de derechos de propiedad. De igual manera el ejercicio de la sexualidad, ya no es exclusivo de la relación matrimonial, y hay una serie de métodos anticonceptivos que dar un margen de confianza a las mujeres en el momento de la intimidad, ya que previene embarazos. El acceso a la educación universitaria ya no es exclusiva para los varones, lo que permite a las mujeres la participación, la inclusión y el acceso a las comunidades científicas. Desde luego, a pesar de la igualdad jurídica existente entre hombres y mujeres hoy en día, garantizada en varios flancos (económico, político, social, sexual), tanto en instrumentos normativos (nacionales e internacionales); el ejercicio efectivo de estos derechos es todavía un tema complejo. En todo caso, mi intención era hacer un breve enunciado y una descripción general del contexto actual en el que nos desenvolvemos las mujeres actualmente, con el objetivo de vislumbrar que el convento en este tiempo, ya no es el único espacio que brinda a las mujeres la posibilidad de estudiar, y hemos descubierto otras formas de empoderarnos de nuestro cuerpo y nuestra vida. Es más, la Iglesia Católica (y todas su aparataje) es una institución, que legitima la subordinación femenina, y que enarbola un discurso misógino.

Al ser la vida consagrada, una institución que forma parte del gran engranaje de la Iglesia Católica, es un *arma* con la cual se sigue reproduciendo las diferencias entre hombres y mujeres. Es un *herramienta* de construcción de un deber ser femenino, relacionado con la sumisión, la obediencia, la castidad. Marcela Lagarde, considera por esta razón, *cautivas* a las mujeres que han optado ser monjas, haciendo un *pacto* con Dios. Y no solo Lagarde observa de manera crítica la posición de las monjas en la Iglesia, sino también muchas de ellas (las monjas) han alzado su voz expresando su inconformidad, apuntando sobre todo a hacer una distinción entre la experiencia de fe cristiana, y la posición patriarcal y androcéntrica del Vaticano.

En esta crítica aparecen Lavinia Byrne¹⁰, Mary Judith Ress, Ivonne Gebara, Rosemary Radford, entre otras; monjas que han hecho del feminismo una manera de vivir su fe, pero que han recurrido también a unir su experiencia mística con distintas corrientes feministas, como una forma de contestación al orden jurídico misógino, que las excluye como monjas de la jerarquía eclesial.

¹⁰ Autora de *Mujeres en el altar: la rebelión de las monjas para ejercer el sacerdocio*.

En este punto vale recordar a Joyce Salisbury, quien menciona que en las primeras comunidades cristianas optar por la castidad, brindaba a las mujeres poder sobre su cuerpo. No obstante, *poder* y mujer, no cabían en un mismo saco, puesto que ésta última estaba asociada con lo suave y lo débil, y lo contrario; es decir una mujer que gozara de poder, era una inversión del “orden natural” del poder sexual, que “podía tener incluso repercusiones cósmicas y hacer que se produjera un diluvio” (Salisbury, 1991:9). Por esta razón los “Padres latinos elaboraron una posición teórica que les permitía preservar el idea de virginidad y mantener subordinadas a las mujeres célibes” (1991:9)¹¹. Salisbury señala que “la tradición ascética femenina más antigua, que dignificaba la condición de la mujer y ofrecía un mayor grado de independencia a las célibes, también perduró y es parte de nuestra herencia” (1991:14)

A continuación presento historias de vida de monjas que no han levantado su voz contra los preceptos del Vaticano, tampoco están alineadas con el feminismo, y de igual manera tampoco las órdenes y/o comunidades a las que pertenecen lo han hecho.

Analizo también la vida de estas monjas, a la luz del concepto de *habitus* de Bourdieu y de *institución total* de Goffman, y también la perspectiva de Lagarde del *cautiverio*.

El concepto de *institución total*, acuñada por Goffman, nos remite al encierro *total*, que en el caso de las instituciones religiosas, está presente en los conventos masculinos y femeninos. Los testimonios de vida de las monjas que se presentarán a continuación, están agrupados de acuerdo a la *fuera* del cautiverio, encabezando un primer acápite las monjas de claustro, para posteriormente abordar las historias de vida de las monjas que, aún viviendo en comunidad, no son de claustro.

La totalidad del encierro

Al revisar el material obtenido en mi investigación, me di cuenta que había logrado conseguir con más facilidad entrevistas con monjas de claustro que con aquellas que, trataba de abordar cuando las veía pasar por la calle. Aunque si bien, la constante de la vida de claustro sigue siendo el encierro, en la medida que el objetivo de este tipo de vida

¹¹ “Los reformadores sostenían que el diluvio universal fue causado por gente que tenía relaciones sexuales con la mujer en posición superior” (Salisbury, 1991:9)

tiene que ver con el retiro del mundo; sin embargo este encierro también tiene sus bemoles, conforme mencionaron las entrevistadas.

Soy Verónica de la Santa Faz

Esta entrevista fue la primera que realicé dentro de un claustro. Era tiempo de cuaresma y las monjas de clausura durante esta época, pasan casi todo el día orando y no tienen contacto con ninguna persona externa, ni siquiera sus familiares. En este contexto de encierro total, logré entrevistar a Sor Verónica de la Santa Faz cara a cara. El por qué de esta particularidad lo comentaré a continuación.

El Convento del Carmen Alto, ubicado en pleno casco histórico de Quito (frente al actual Museo de la Ciudad), tiene una tienda en donde se expenden dulces, cremas para la piel, jarabes, etc, elaborados por las monjas. En esta tienda, atiende una mujer que no es monja, y es ella a quien pregunté si podía entrevistar a la hermana priora¹². Mi familia es tradicionalmente católica, y conocía por esa razón, que la priora es la máxima autoridad de un claustro femenino. También sabía que es ella quien concede entrevistas y, por ser la cabeza del claustro, es la *figura pública* del mismo.

Vuelvo en este punto a la conversación sostenida con la mujer que atendía en la tienda, quien me preguntó cuál era el motivo de la entrevista, y antes de alcanzar a responderle, me miró y dijo: “¿vocación? Yo sabía que era vocación, al verle la carita me di cuenta”. Enseguida tomó el teléfono y dijo: “Madrecita, aquí hay una vocación. Está precisa para entrar al convento”. Alzó los ojos y me preguntó: “Qué edad tiene, pregunta la madre”, “veintiséis” respondí. Luego de informarle mi edad a la hermana priora, me indicó que esperara cinco minutos para ser recibida. En este punto debo mencionar que durante varios años pensé en entrar en un convento, y cuando realicé las entrevistas y el trabajo de campo era una pregunta sin respuesta aún en mi vida. Por esa razón tampoco intervine cuando la mujer que atendía en la tienda del convento afirmó que el motivo de mi entrevista era vocacional. Confieso que en un momento sentí la necesidad de decirle a esta persona que mi interés era también académico, pero pensé que mis propósitos fracasarían. Entendí que la mujer que me atendió, pensaba que yo aspiraba a ser monja, por como luzco

¹² La máxima autoridad dentro de un claustro femenino toma el nombre de priora o prior en el caso de los claustros masculinos.

generalmente: cabello corto sin ningún arreglo especial, ausencia de aretes, maquillaje o cualquier tipo de accesorios, zapatos deportivos y buzo de cuello alto; pero también debo anotar que de todos modos, fue para mí una sorpresa, cuando observé que la puerta del claustro se abrió, y alcancé a ver una mano haciéndome una señal, y a escuchar una voz desde adentro que me dijo: “pase”. Digo que fue sorpresa, en la medida que la mayoría de entrevistas a monjas de claustro suelen ser concedidas a través de una reja. Acudí hasta donde me llamaba la voz, entré y cerró la puerta. Me recibió con un abrazo, y me pidió que tome asiento. La entrevistada empecé a ser yo, evidentemente, ya que el motivo de mi visita a ese claustro, era “vocacional”. Comencé entonces a contarle que el ser monja era una cuestión no resuelta en mi vida (detalle que era totalmente cierto en aquel momento), y en ese sentido quería saber cómo era la vida de una religiosa dentro de un claustro, y por qué ella había optado por ser monja de claustro, y no cualquier otra orden religiosa. Le expliqué también que la entrevista era parte de un trabajo de investigación que estaba realizando, investigación que incluía historias de vida de religiosas.

Me sorprendió lo joven que era para ocupar el cargo de priora, ya que generalmente quienes lo ocupan suelen ser mujeres muy mayores. Pensando que podía ser solamente su aspecto juvenil, me atreví a preguntarle su edad, y me comentó que tenía cuarenta y dos años, acotando que la anterior priora, tenía ochenta y dos años, y al morir ésta ella empezó a ocupar el cargo.

Le pedí entonces que me contara su historia de vida y por qué había decidido entrar a la vida consagrada. Me llamó la atención que empezara a contarme su vida a partir del *cambio de nombre*, al ingresar al claustro, ya que fue inscrita y bautizada como Diana, pero al ser éste un nombre pagano, siendo religiosa no podía conservarlo. Festejaba que su nombre significara *imagen verdadera* (Verónica), y al comentarle que mi segundo nombre es Verónica, señaló que he sido bendecida. Le pregunté si le había costado acostumbrarse a que la llamaran diferente, y que si sus familiares o amigos la seguían llamando Diana; me respondió de esta manera: “Mmm, sí. Me costó pero unos tres meses, nomás. De todos modos una siempre se acostumbra a oír Diana, por ejemplo y regresar a ver. Mi familia y amigos me siguen llamando Diana”. Le pregunté si esta particularidad no le hacía sentirse dividida entre la religiosa y la hija, hermana o amiga, esto fue lo que me respondió:

Tal vez esa es una de las ventajas de la vida contemplativa, que como casi no les vemos a los familiares o amigos, entonces no se nota mucho la diferencia. Es más yo les veo cuando me

vienen a visitar aquí al claustro y me ven de monja. Mi familia biológica son mi papá, mi mamá, mis hermanos, mis sobrinos, pero la familia con la que convivo aquí son las otras religiosas” (entrevista realizada el 30 de Enero de 2008).

Analizando su respuesta, es claro, que esa comodidad a la que se refiere es ser visitada por sus familiares y amigos, mientras permanece en el lugar en el que vive como monja, comparte su vida con otras monjas, y es llamada *Sor Verónica*. En ese sentido, su vida tiene dos facetas: su familia para quienes sigue siendo Diana, y su yo *religioso*, Verónica. Al no salir ni frecuentar la casa de sus padres, no se enfrenta a ser solamente la hija *Diana*, más allá de la monja, y notar una diferencia. Sus padres, sin embargo, si sintieron una gran tristeza cuando ella ingresó al claustro. Me comentó que no les agradó en lo absoluto que optara por la vida de clausura. Con estas frases le reprochaban su decisión: “Ni que te hubiéramos tratado mal. ¿O es por despecho que te vas hijita? ¿Quién no te quiere? ¿Por qué monja de claustro?” (CC, 2008). Me comentó que su padre era el más inconforme con su decisión, en vista de ser la última hija, de siete hermanos, pero no es la única mujer. Me dijo que le sorprendió la reacción de su familia, ya que son profundamente católicos, y le inculcaron el amor por la oración y la devoción por la Virgen y la santa quiteña Mariana de Jesús.

Le pregunté acerca de su origen, específicamente en qué ciudad del Ecuador había nacido y a qué se dedicaba su familia. Solo respondió la primera pregunta, indicándome que era oriunda del Carchi, de un pueblito llamado San Gabriel.

Posteriormente hablamos respecto de la diferencia entre la clausura y otros tipos de vida religiosa. Me comentó que la vida del claustro es contemplativa, es un servicio de oración por amor a Dios, es renunciar al mundo completamente por amor a Jesucristo. En este punto vuelvo a darle voz a mi informante, y su explicación sobre la oración como forma de vida: “Nuestro trabajo es el más noble de todos. Renunciamos a todas las cosas del mundo, para orar por la humanidad. La oración cambia vidas, pero nosotros no alcanzamos a ver el bien que hacemos” (Entrevista realizada el 30 de Enero de 2008). Hasta cierto punto, esperaba de ella esa respuesta, en la medida que era la máxima autoridad de un claustro femenino y está, de alguna manera, llamada a legitimar ese modo de vida. Por otra parte, yo no era una entrevistadora más, estaba allí también por una duda vocacional y bien podría interpretar esta respuesta, como parte de una estrategia de persuasión hacia mí.

La conclusión anteriormente mencionada, la elaboré también a partir de analizar el giro que dio la entrevista. Ella volvió al tema de la vocación (de mi vocación), añadiendo que “no hay vida más tranquila y con más satisfacciones que ésta. Si Dios te guía hasta aquí, es porque él te escogió y cuando él te escoge todos los caminos apuntan hacia él, va haciendo caminos para que llegues a él” (entrevista realizada el 30 de Enero de 2008). Le pregunté si Dios llama de manera diferente a hombres y a mujeres, respondiéndome: “claro pues hijita. Si somos diferentes, entonces el Señor hace distintos llamados. Juan Pablo II tiene una linda carta que explica cuál es el papel de la mujer”¹³. Le pregunto si alguna vez le interesó celebrar la eucaristía (misa) o le llamó la atención el sacerdocio; levantó sus cejas y dijo: “el hombrecito es hombrecito y la mujercita, mujercita. Yo no... ¡nunca me he confundido!” (Entrevista realizada el 30 de Enero de 2008). En ese momento suena un celular, me sorprende que del hábito ella lo saque. La llama una señora para que le atienda en la puerta, la estaban esperando. Al levantarse a atenderla me dice: “hasta eso, ora”.

Esperé alrededor de veinticinco minutos, observo la sala donde me recibieron. Es un espacio improvisado donde hay tres sillones forrados de cuero rojo, que aparentan tener aproximadamente diez años. Como toda construcción colonial (el convento fue la casa en donde vivió Santa Mariana de Jesús), tiene un patio central de piedra, al mismo que no se puede llegar ya que están cerrados los accesos en el pasillo. Observo que los vidrios son gruesos y tienen grabado el escudo de Paredes y Flores, perteneciente a la familia de Mariana de Jesús. Durante ese tiempo, también analicé mis preconcepciones acerca de la vida de clausura actualmente, ya que me lo imaginaba como un lugar suspendido en el siglo XIX, o al menos principios del siglo XX, totalmente ajeno a los adelantos tecnológicos. Sin duda alguna, mi mayor sorpresa fue observar que tenían un sistema de alarma y monitoreo al interior del claustro y que inclusive una cámara se encontraba en aquella sala improvisada dónde había tenido lugar la entrevista.

Sor Soledad de Cristo

Escucho un *bip*, que me da la impresión de ser el sonido de un timbre y vislumbro a otra monja, Sor Soledad de Cristo (antes Nancy Marisol), ella es directora de vocaciones, me

¹³ Es la carta que escribió con ocasión de la celebración de la IV Conferencia de la Naciones Unidas sobre las mujeres en 1995.

comenta que estaban veintitrés aspirantes, la casa está llena me dice sonriente. Me pregunta mi nombre, y yo le pregunto el de ella, me dice “antes nos cambiaban el nombre, ahora ya no les cambiamos a las chicas” (entrevista realizada el 30 de Enero de 2008).

Le repito mi historia (lo que le había mencionado a Sor Verónica), y el motivo de mi presencia allí, le pregunto acerca de su experiencia en la vida de claustro, y como llegó a ser directora de vocaciones. Recalca que la unión con Cristo en la vida de clausura es más profunda que en cualquier otro tipo de vida consagrada, porque *Él* es su única ocupación, y están unidas a él por la oración, que es un vínculo que saben que cambia, que transforma el mundo. Mirándome a los ojos, se acerca y me dice: “Por qué cree que el mundo no ha acabado de derribarse, es por mujeres como nosotras que rezamos, que el mundo aún se sostiene” (entrevista realizada el 30 de Enero de 2008). Añadió además que durante mucho tiempo había orado por vocaciones, y que Dios la escuchó, por eso tenían veinte y tres aspirantes. Me comentó que las edades de las aspirantes oscilaban entre los diecinueve años y los veintisiete. Ella ingresó a la vida religiosa a los veinte años, “tú ya estás viejita (risas)”, me dijo. No pude evitar reírme también y preguntarle si a la edad que tenía en ese momento (veintiseis), la vocación se consideraba tardía. Me respondió que sí, añadiendo que la ventaja de ese tipo de vocaciones (se refería a las vocaciones tardías), consistía en que ya habíamos visto el mundo, y lo *rechazábamos*.

Por otra parte también le pregunté cómo se había enterado de mi edad, y me comentó que la madre priora le había informado antes. Aclaró, sin embargo que al ser una opción de vida, al menos exigían que la aspirante cumpla los dieciocho años. Le pregunté entonces cómo fue su proceso vocacional, y a qué se dedicaba antes de ingresar a la vida religiosa. Doy voz a la informante:

Verás, a mí me llegó la inquietud, pero ahora sé que es la voz de Dios, a los dieciocho años realmente. Mi familia es católica, pero no es que íbamos a misa todos los domingos. Mi mamá iba casi todos los domingos, el resto no. Bueno, mi papá se murió cuando yo tenía diez años, pero tampoco me acuerdo que fuera mucho a misa. La cuestión es que un día la prima de una amiga que era guapísima, pero así una mujer hermosa, hermosa, se hizo monjita. ¡Qué bestia! La familia casi se muere, porque claro como era tan linda, esperaban que después de unos años *consiguiera un buen partido*, y se casara. Pero en fin ella tomó los votos temporales y luego los perpetuos. Y claro ahí me quedé pensando y dije: claro, Dios no la quiere para ningún hombre, la quiere para su servicio. Jesucristo *escoge sus joyas*, por eso hay mujeres bonitas que se hacen monjitas. Pero claro también pensé que el mejor regalo que se le puede dar a Dios, es la virginidad, consagrando la virginidad, Jesús concede favores (Entrevista realizada el 30 de enero de 2008).

Le pregunté entonces si consideraba igual de importante la virginidad en una religiosa, que en un religioso o sacerdote. Su respuesta fue la siguiente: “Bueno, verás que los hombres siempre se resisten menos, su naturaleza es más débil, y eso el Señor conoce. Pero en la mujer siempre la virginidad es algopreciado porque es una muestra de su fortaleza” (Entrevista realizada el 30 de Enero de 2008). En vista de que no me quedaba del todo clara la respuesta a la pregunta de por qué decidió ingresar a la vida religiosa, volví sobre el relato de la mujer *guapísima*, que decidió ser monja.

Pregunté: ¿Y cómo influyó específicamente en su decisión de entrar al convento, el hecho de que esta chica haya profesado como religiosa? Me respondió también sintió que también era (ella) una de las *joyas* que escoge Cristo, y que mejor que Él para valorar su virginidad “en un mundo en el que a las mujeres poco les importa” (Entrevista realizada el 30 de Enero de 2008).

Debo confesar que mientras escuchaba su respuesta, tuve que evitar no hacer algún gesto que denotara mi sorpresa ante sus frases. Reflexioné entonces, que la concepción del voto de castidad para ella, está más allá de la teología y el derecho canónico, atravesada por los estereotipos sexistas, y que en base a éstos se establece una diferenciación gradual, que exige que el cuerpo de la mujer se constriña. Por otra parte, la referencia y explicación del hecho que dio origen, o que fue interpretado como un llamado, dibuja a una Sor Soledad de Cristo, que fue en busca de ese Dios, más que Él en busca de ella. La reflexión acerca de la virginidad, como don que requiere o necesita que sea valorado puede bien ser explicado bajo este pasaje de *La dominación masculina* (1999), de Pierre Bourdieu:

La dominación masculina que convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser (ese) es un ser percibido (percipi), tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal o, mejor dicho, de dependencia simbólica. Existen fundamentalmente por y para la mirada de los demás, es decir, en cuanto que objetos acogedores, atractivos, disponibles (Bourdieu, 1999:86)

Esta dependencia simbólica o inseguridad corporal, se manifiestan en este caso específico, en considerarse una *joya* de Cristo, y pensar que la virginidad es un don que muestra fortaleza y que se lo da a Cristo. Su cuerpo virgen se convierte de algún modo en un objeto acogedor, atractivo y disponible, pero también legitima la idea del cuerpo de la mujer como un lugar de sacrificio, en la medida que afirma que entregar el cuerpo virgen, es un acto para asegurar que *Jesús concederá favores*. Desde luego, es el cuerpo de la mujer virgen, el

*valor*preciado, en su imaginario, ya que la castidad en el hombre no sería connatural a éste por su *rudeza*.

Es necesario recalcar que esta idea de dependencia simbólica se encuentra en la idea de que aquella mujer bonita que entró a ser religiosa, de no haber optado por los hábitos, estaba destinada a *casarse con un buen partido*, entendiéndose por buen partido aquel hombre que tiene dinero y/o está en algún cargo específico de poder respecto a otros hombres. No le es posible vislumbrar el cuerpo femenino como un cuerpo autónomo, que busca, hace, decide; a pesar de que ella misma es quien finalmente busca a Dios. Le pregunto que cuál es la diferencia entre la temporalidad de los votos en la vida de clausura y de cualquier otro tipo de carisma¹⁴, y me comentó que los votos son diferentes de los de las religiosas no contemplativas, ya que a los tres años ya toman los votos solemnes o perpetuos. Las religiosas y religiosos que no están dedicados a la vida contemplativa hacen votos temporales y votos solemnes. Por lo general los votos temporales duran tres años (en la vida no contemplativa) durante los cuales se imparte formación teológica y es también una etapa de prueba. Una vez que han concluido estos tres años el o la religiosa deben tomar los votos solemnes o perpetuos, o bien salir de la comunidad.

En cuanto a la relación entrevistadora-entrevistada, me pareció interesante como fue cambiando el trato, y se sintió cada vez más en confianza con respecto a mí. Dicha confianza se muestra por ejemplo en el paso de “usted” al “tú”, y en la fluidez con la que me contó estos detalles de su vida. Por otra parte, me resultó interesante, que no preguntara más acerca de mi vocación, ni de mi visita al claustro, o insistiera las *bondades* de la vida dentro de éste. Le pregunté si Sor Verónica saldría nuevamente, me dijo que probablemente no lo hiciera, porque estaba recibiendo shampoo que le traían del claustro de monjes trapenses. Me atreví a preguntarle si era para consumo interno, me respondió que una pequeña parte se quedaba para consumo interno, porque en realidad era mercadería que utilizaban para vender en la tienda del claustro. A cambio de los shampoos (elaborados por los monjes trapenses), ellas enviaban miel que elaboraban en el claustro. Me llamó la atención que existiera intercambio entre los claustros femeninos y masculinos, a manera de subsistencia.

¹⁴ Entendiéndose por carisma las distintas actividades a las que se dedican las personas que ingresan a la vida consagrada. Un tipo de carisma por ejemplo es la misionera, o la pastoral, o la vida contemplativa que es la vida de claustro.

Dentro de la ciencia económica, hay una categoría analítica denominada *economía moral*, que tiene como objetivo explicar las normas sociales o los patrones económicos, “de las sociedades tradicionales asaltadas por fuerzas globales de cambio que amenazan con su extinción” (Larson, 1988:1). Brooke Larson, en un estudio denominado *Explotación y economía moral en los Andes del Sur: hacia una reconsideración crítica*, señala que la economía moral estudia el cambio estructural y la transición a la economía capitalista desde una perspectiva fenomenológica. El artículo, desde luego, centra su análisis (tal y como lo describe su título), en la economía campesina andina. Volviendo al tema del intercambio de productos y a la subsistencia económica de los claustros, es notorio que la transición hacia una economía de mercado, produjo que en estos lugares se elaboren y se vendan cosas, pero también hay prácticas de trueque, como en el caso del intercambio de shampoo y miel, lo que de alguna manera es también una práctica de economía moral.

Esta casa funciona como claustro hace trescientos cincuenta y siete años. Antes esta pertenecía a Mariana Flores y Paredes, la misma que dispuso que a su muerte se transformara en el monasterio de Nuestra Señora del Carmen. Así lo narra Carlos Manuel Larrea (1974) en un estudio denominado *Fundación del Primer Monasterio de Carmelitas en Ecuador*, tanto Larrea como las monjas, mencionan que esta santa vivió doce años de su vida en esta casa, practicando ayuno y mortificaciones (Larrea, 1974:44).

Otro detalle interesante es que los claustros dependen directamente de la Curia Metropolitana, y en ese sentido, la máxima autoridad es el arzobispo de Quito (todos los claustros tienen este tipo de estructura jerárquica). Éste u otros obispos pueden encomendar abrir un monasterio en otra ciudad, y en esos casos encomiendan el traslado temporal de una monja a otra ciudad. Es el único caso en que una monja de clausura puede abandonar el monasterio. No obstante, y en la medida que subsisten de las ventas de los productos que elaboran, y en vista de que hay materias primas que no producen (como pasas o leche para elaborar los chocolates), hay una monja ecónoma (que lleva la contabilidad), y que hace compras, además de la madre priora que es la imagen *pública* del claustro. “Solo ella o yo salimos cuando por ejemplo vienen chicas como tú a averiguar cosas y eso, y además nuestra madre priora sale a la curia, o a hacer algunas compras” (entrevista realizada el 30 de Enero de 2008). Escucho un perro, me cuenta que él las cuida, también un guardia, y un policía. Le pregunto si tienen algún acceso a recursos tecnológicos, además de la madre

priora (que maneja celular), me contó entonces que hay una televisión y una computadora conectado a internet “pero solo la madre priora utiliza la computadora, y tiene correo electrónico, eso le sirve para comunicarse con el obispo por ejemplo, o las personas que trabajan en la curia. Y la televisión vemos todos los viernes por la noche”. Me comenta que a pesar de la cercanía geográfica con el edificio de la curia, la madre priora no puede muchas veces acudir, porque el trabajo diario les demanda muchísimo tiempo, resultando el internet un recurso muy útil. “Aquí la vida es tranquila y bonita, ves hasta gorda estoy de la tranquilidad (risas). Todas nos llevamos bien, hay que hacerse de buenas a la fuerza si una pelea” (entrevista realizada el 30 de enero de 2008).

Escucho seis campanadas, y se incorpora enseguida del sillón. Me dice “es la hora del *Ángelus*¹⁵, te dejo. Que el Señor te acompañe. Y si quieres despejar tus dudas y escuchar al Señor, te vienes nomás”. Me abraza, y presiona un botón para abrir una puerta, por la cual ingresó al interior del convento.

Mientras caminaba para tomar un bus de regreso a mi casa, pensaba acerca del cúmulo de sorpresas que había tenido esa tarde. Sorprendida estaba también de los imaginarios tejidos entorno al claustro (imaginarios que me atravesaban también), como un sitio detenido en el tiempo, en el que vivían monjas dedicadas a la oración y al sacrificio. Imaginarios que desde ese momento de la entrevista fueron desafiados. Analicé también el por qué de la presencia, de un perro, un policía y un guardia que cuidaba de las monjas. En primer lugar tanto el claustro, como la Iglesia tienen obras de arte y reliquias de gran valor histórico; en segundo lugar, al estar ubicadas en pleno casco histórico de la ciudad, y a tres o cuatro cuadras del Palacio de Gobierno, y al ser tanto éste, como la Plaza Grande, lugares en donde se han concentrado no pocas agitaciones políticas; deben haber escuchado más de una vez disparos, ruidos, gritos, y sentido (también más de una vez), ardor en los ojos y garganta, por efecto del gas lacrimógeno; y en tercer lugar, (y más importante) la vigilancia y cuidado también se hace necesaria porque aún el mundo es hostil hacia el cuerpo de las mujeres. Como consta en el mismo discurso de las religiosas, hay una sensación de que su cuerpo no les pertenece, porque precisamente el que nos hayan construido desde la subalteridad, vuelve difícil que muchas mujeres se piensen como un cuerpo autónomo. Y aún las que lo hacen en varios aspectos, no están libres de ser agredidas sexualmente.

¹⁵ Oración pronunciada en honor del misterio de la encarnación de la Virgen María

Bourdieu sintetiza de esta manera ese sentimiento de *bienes*, que está presente en el discurso de estas monjas:

Así pues, las inclinaciones (*habitus*) son inseparables de las estructuras (*habitudines*, en el sentido de Leibnitz) que las producen y las reproducen, tanto en el caso de los hombres como en de las mujeres, y en especial de toda la estructura de las actividades técnico-rituales, que encuentra su fundamento último en la estructura de mercado de los bienes simbólicos. El principio de la inferioridad y de la exclusión de la mujer, que el sistema mítico-ritual ratifica y amplifica hasta el punto de convertirlo en el principio de división de todo el universo, no es más que la asimetría fundamental, la del sujeto y del objeto, del agente y del instrumento, que se establece entre el hombre y mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, de las relaciones de producción y de reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial, y que constituyen el fundamento de todo el orden social. Las mujeres sólo pueden aparecer en él como objeto, o mejor dicho, como símbolos cuyo sentido se constituye al margen de ellas y cuya función es contribuir a la perpetuación o al aumento del capital simbólico poseído por los hombres (Bourdieu, 1998:59)

Mientras caminaba, recordaba esa autodefinición de *joyas* de Cristo. Esa interiorización de cuerpo objeto intercambiable, con la particularidad que no son parte del “mercado matrimonial” (en términos de Bourdieu). Recordaba a la par, noticias escalofrantes de monjas violadas en situaciones de conflicto armado. Quedó para siempre grabado en mi memoria, precisamente el testimonio de una monja de claustro, que se encontraba en alguna ciudad en que se conflagró el conflicto bélico de la ex Yugoslavia. Narraba cómo una noche tropas de soldados armados, ingresaron por la fuerza al convento y las golpearon y violaron brutalmente. Otro hecho escalofriante que embargaba mi memoria, era el caso de la violación y asesinato de monjas en El Salvador, en la década de los ochentas, cuando se desató el conflicto armado. Ambos hechos se registraron a finales del siglo XX, y está tan cercano, que el horror embarga y hace pensar en el hecho de que no basta con declararse *no machista* o *no sexista*, para intentar algún cambio, cuando en lo simbólico el cuerpo de la mujer puede llegar a significar todo, pero aún no un cuerpo del todo autónomo, *deseante* y libre.

Joyce Salisbury al realizar un recuento en torno al origen de las órdenes religiosas femeninas menciona que cuando ya los Padres de la Iglesia, toman el control (jurídico y social) de las órdenes de vírgenes, estos padres enarbolan apasionadas discusiones acerca del sexo de las vírgenes, en la medida que la premisa de la que partían era que la mujer era un ser sexual por naturaleza, a diferencia del hombre cuya deseo era estimulado por este *ser sexual*. El conflicto se producía con la existencia de las vírgenes, quienes siendo *sexuales*

optaban por llevar una vida asceta, lo que desafiaba su *naturaleza*. Entonces si la opción por la asexualidad desafiaba el núcleo, lo constitutivo del *ser mujer*, la pregunta era :¿ Las vírgenes siguen siendo mujeres? (Salisbury, 1991). En ese sentido, muchos padres de la Iglesia señalaron que las vírgenes eran hombres, mientras que otros afirmaron que *a pesar de ser vírgenes*, seguían siendo mujeres. Traigo a colación, este pasaje del libro de Salisbury, que puede parecer anecdótico, con el fin de vislumbrar que aunque desde la antigüedad hasta nuestros días, las monjas están en un status social algo *peculiar*, el hecho biológico de ser mujeres las vuelve vulnerables también ante las agresiones de género más comunes.

Ya volviendo al análisis de mi contacto con la entrevista, me quedé pensando también la indicación que me dieran “hasta eso ora”. De alguna manera mi inquietud vocacional y el interés mostrado por la vida de clausura (interés no solo académico en un primer momento), de algún modo pareciera que les confirió cierto sentimiento posesivo hacia mí, en la medida que creyó que iba a ingresar al convento, al menos como aspirante. No fue sino después de releer los apuntes de la entrevista (me solicitaron que no las grabara), que caí en cuenta también que Sor Soledad de Cristo, aseguraba por ejemplo, que las vocaciones tardías rechazábamos el mundo, de algún modo se sintió conocedora de mi voluntad. No obstante, también gracias a mi duda vocacional, las entrevistas fueron fructíferas en la medida que me permitió entablar una relación experiencial con mis entrevistadas, y de igual manera, el diálogo fluyó.

El primer convento de Quito

En mi búsqueda de entrevistas, toqué la puerta de otro convento: el convento de la Concepción. De acuerdo al estudio histórico realizado por Carlos Larrea, éste es el primer convento de la ciudad, establecido en 1577.

Mi entrevistada también fue la madre priora de este claustro. Acudí un día, entre semana, a las tres de la tarde, y me uní a una fila de personas, que esperaban para comprar en la tienda del convento de las Conceptas. Por una amiga mía, me enteré de la fama que tenían las cremas elaboradas por estas monjas, que son de uso cosmético. Pude ver que a las tres en punto de la tarde a través de un torno salían jarabes, miel de abeja, hostias y cremas

paulatinamente, a la par que las personas pedían sus productos, solamente se oía una voz que informaba el precio de los artículos. Me llamó la atención la conversación que sostenían dos mujeres de mediana edad que estaban delante de mí, acerca de múltiples beneficios que tenían los jarabes elaborados por las monjas:

Mujer 1: “si no solo es para tos, ese mismo jarabe le cura hasta la bronquitis, la ronquera”

Mujer 2: “ Es que con esas manos benditas todo les sale bien. Es Dios el que actúa”

Mientras las escuchaba, esperé mi turno. Una vez que estuve frente al torno, la voz del otro lado, me dio las buenas tardes y entonces pregunté si podía hablar con la madre priora. Me preguntó: “¿es vocación? Respondiéndole “sí”. Después de todo, continuaba mi interés en ingresar a la vida religiosa. Me indicaron que debía dirigirme a otra puerta y subir unas escaleras. Así lo hice, y al terminar las escaleras encontré una sala, que tenía colgadas en sus paredes cuadros con imágenes de ángeles, y otro en donde se encontraba la Virgen María con un niño en brazos. Al interior de la sala se observé una reja de madera, y a través de ella se podía ver unas sillas que estaban dentro de esas rejas y tras la silla una puerta.

Esperé alrededor de cinco minutos, y salieron dos monjas. La que salió primero, ocupó la silla, mientras que la segunda me dijo: “Hola. Soy la directora de vocaciones, te dejo con nuestra madre priora”. La priora, que ya había ocupado la silla le dijo: “retírate”, y mientras lo hacía la miraba fijamente y su rostro no tenía gesto alguno. Me preguntó mi nombre y edad, y qué me hacía pensar en el claustro como opción de vida. Le respondí que en realidad no era directamente el claustro lo que me interesaba sino la vida religiosa, y en ese sentido quería saber cómo era la vida de clausura, como un carisma específico de la vida consagrada, pero que también esa entrevista era parte de un trabajo de investigación que estaba realizando, en el marco de una maestría. Me dijo que me contaría su experiencia vocacional siempre y cuando no incluyera su nombre en este trabajo. En vista de esa solicitud expresa omito el nombre de la informante, pero me referiré a ella como Sor Betty. No fue necesario hacer ninguna pregunta, empezó ella a narrarme su historia:

Bueno, mi inquietud por la vida religiosa, surgió desde cuando estuve en el colegio. Yo estudié con monjas en la Providencia. Hace cincuenta años. Pero realmente la educación no me llamaba la atención. Dije, tener que estar lidiando con tanta mocosa malcriada no es lo mío. Pero bueno... como por *aquisito* queda el colegio, hasta ahora, yo veía y veía a este convento y entré un día a misa. Vi la figura de la Virgen María y me enamoré de ese rostro tan lindo, tan cándido, tan tierno. Bueno, yo tenía diez años menos que tú, o sea diecisiete, era más inocente. En fin, te sigo contando. Lo cierto es que este convento siempre me llamó la atención, y claro siempre he creído en el poder de la oración, y me sentía tan bien cuando estaba en misa, que me

dije a mí misma. El Señor te llama Betty¹⁶. Bueno, la cuestión es que le consulté al confesor de mi mami, y me dijo pero ¿por qué quieres ser Concepta? Mejor hazte Dominica, y entras al convento de Santa Catalina. Pero yo no quería saber nada más sino ser *Concepta*, sí o sí. Y me dijo inclusive, “si quieres yo te doy para la dote¹⁷”. Y ese no era el problema, yo le dije: mi papi tiene plata, él me puede dar para la dote en donde sea. Mi papi era militar, y sólo somos cinco hermanos (para la época estaba bien). Decidí contarle a mi mami, que quería ser monja de clausura. Al principio casi se muere, me dijo: pero ¡cómo vas a ir a pasar sacrificio, necesidad! ¡Y a encerrarte en esas cuatro paredes! Bueno, la pobre sufrió bastante, pero le dije que no podía intervenir, que el Señor me había escogido como su *sierva*, y yo debía servirle. Y claro, yo era de una familia acomodada, pasábamos vacaciones Bahía de Caráquez y Guayaquil, cuando aquí en la Sierra nadie iba a la playa de vacaciones. Mis papis viajaban bastante también. Y bueno, yo le dije Señor, me entrego completamente a ti, y voy a empezar una vida de sacrificio por agradarte a ti.

Al principio la comida de aquí no me gustaba para nada, para colmo como teníamos cinco empleadas, yo no tuve necesidad de aprender a barrer, ni nada, en lo que voy entrando aquí, tuve que aprender a lavar, a planchar, a cocinar ¡Casi me muero! Lo mismo el hábito. La tela no me gustaba para nada, era áspera, media fea. Pero las meditaciones me encantaban, me fascinaban. La madre priora de esa época sabía quién era mi familia, y de dónde venía yo, así que un día me dijo: “Mijita tú eres la que más te has sacrificado”, así que Diosito y la Virgen Santísima te han de recompensar. Y me contó entonces una historia, la historia de Santa Beatriz de Silva. Ella fue la que fundó el convento de las Conceptas en España. Era prima de la reina Isabel, no de la esposa de Fernando el Católico, sino la mamá de ella. Dicen que era una mujer hermosa, y por hermosa muy pretendida por todos los caballeros de la corte, incluido el rey. Pero ella, ya había puesto los ojos en Jesucristo. Me contaba la priora de aquella época que era tan linda, que en su rostro se inspiraron para pintar el cuadro de la Virgen María que está detrás de ti. Una mujer, ejemplo de lo que debe ser una mujer: recatada, sonreía poco, vestía de manera decente. Pero claro, su prima la reina Isabel, enferma de celos, dicen que la hizo encerrar en un baúl por tres días. Y luego van a ver a los tres días y seguía viva. ¡Milagro! Claro, luego su prima se arrepintió, y Santa Beatriz de Silva la perdonó.

Esa historia me cautivó tanto, que decidí que si una mujer como ella había soportado tanto, yo también lo podía hacer. Luego ya me quedé más tranquila, y claro empecé a hacer más oración, rogando a Dios que me dé fortaleza para continuar en este camino. Para esto, mi mami me preguntaba si necesitaba algo de comida y esas cosas, porque quería traerme dulces y unos postres que sabía hacer. Pero parte del sacrificio que hice al entrar como religiosa es comer la comida que todas las religiosas comían, y dejar de ser la niña bonita. Bueno así pasó la vida, y mi familia se fue acostumbrando también. Aquí aprendí a convivir con gente de *todo tipo: cholitas, negritas*, de todo. Porque lo bueno de la experiencia de aquí es esa, compartir con todas las demás monjitas, y sabernos escogidas por Dios y punto. Los conventos son lugares de unión, porque no se discrimina. Capaz que antes si se discriminaba, en la época de la colonia me imagino, pero ahora no. Y tal como me dijo la madre priora cuando entré: Dios te sabrá recompensar, y así fue. Porque viajé, viajé...como no tienes idea. Cuando mi ñaño fue cónsul del Ecuador en Hamburgo, me fui a Europa, conocí el Vaticano, me fui hasta Israel. Y de Israel a Estados Unidos, a Nueva York, capaz que cuando vieron mi pasaporte se quedaron locos. ¡Ves!, esa fue una bendición de Dios, por haber escogido la vida contemplativa, que aunque respeto los otros carismas, ésta es la que más recompensas trae. Jesucristo es un esposo celoso, a veces quiere que solo te dediques a él. Y eso te hace más persona, *más mujer*¹⁸. Verás, también cuando una se sacrifica, se entrega al Señor, todo en la familia va bien. Mi hermano fue cónsul, mi hermana se casó muy bien. Bueno una hermana mía murió, pero mi otro hermano es médico, le fue también muy bien. Y mis papás y mi hermana, están enterrados aquí en el convento. Esa es mi mayor bendición. Y es que mi papi fue bien bueno, siempre daba dinero al convento para obras. Mi hermana, la que vive, justo hoy, le invitó a comer a Monseñor Caba y

¹⁶ Es el nombre ficticio que utilizaré para referirme a esta monja

¹⁸ Las cursivas son más

Monseñor Soria, porque mi cuñado les va llevar a elegir unos *termitos* en *Arturo Calle*¹⁹. Si vieras donde vive mi hermana, te quedas loca. Es un departamento, un pent-house, que está en el edificio del Banco del Pichincha que queda por el Swissotel. ¡Es hermoso! Tiene una vista espectacular, y ahí mi hermana construyó una capillita hermosa. Es tan linda la capilla que han ido a conocer, obispos, arzobispos. Monseñor Arregui, arzobispo de Guayaquil fue a conocer y se quedó encantado (entrevista realizada el 29 de Julio de 2008).

Debo aclarar que mientras hablaba yo iba anotando, de vez en cuando tuve expresiones como: “ajá” o “mhm”, pero prácticamente fue un monólogo, que no me atreví a interrumpirle por lo valioso de la información que aquí presento. Aproveché un silencio algo prolongado, para desviar el tema que ella había posicionado dentro de la conversación, y volver sobre la vida de clausura. Le pregunté si al igual que otros claustros viven de los productos que elaboran y me contestó que sí, y que todo era de todas “dinero que ingresa se beneficia toda la comunidad” (MB,2008). Mencionó que antes (cuando ella había ingresado al convento) también se sostenían con la dote con la que ingresaban las religiosas. Iba a formular otra pregunta, pero ella se adelantó preguntándome: “¿Tus papás están casados por la Iglesia? Le respondí que sí, y esbozó una sonrisa amplia, añadiendo: “Bendito sea Dios. Porque ahora el demonio hace cosecha de las hogares. Imagínate el otro día vino una chica, aspirante igual y le oigo decir *el esposo* de mi mami. Yo le dije: Ahh,tu papá.” Y ella me respondió: No, mis papás son divorciados. ¡Imagínate! ¡Qué clase de hogares!”. Tanto la entrevista como esta última frase me impactaron, ya que nunca me imaginé que una entrevista a una monja de claustro acerca de su vida, incluyeran tantos detalles de bienes materiales. Tratando de no hacer ningún gesto, y aprovechando un silencio suyo, le pregunté si aún conservaban diarios en donde anotaran sus ejercicios espirituales. Me respondió que no, pero cuando ella ingresó al convento, si llevaba uno que era revisado por la priora, y a veces, por su confesor. Observó su reloj, y me dijo: “Bueno. Cuando quieras, eres bienvenida. Tengo que irme. Y acuérdate de una cosa: eres escogida. Dios te trajo hasta aquí” (entrevista realizada el 29 de Julio de 2008). Bajé unas escaleras y salí, aún sorprendida (y con la mano algo adolorida por la velocidad con la que tuve que realizar las anotaciones) por la cantidad de información recibida, por la apertura que tuvo la Priora conmigo, pero también con una sensación de invasión ante las preguntas que me hiciera la entrevistada. No obstante al entrar con un doble propósito a entrevistarla no podía dejar de responderle a esas preguntas.

¹⁹ Es una tienda exclusiva de ropa masculina

Ésta sin duda alguna, fue una de las entrevistas más interesantes que tuve. En primer lugar, porque me rompió mi ingenuo esquema, del convento como un lugar homogéneo, en el que las mujeres que ingresaban al asumir un mismo estilo de vida, una estética idéntica (por el uso del hábito, la ausencia de maquillaje, el uso del rosario en la cintura, etc), y optar por vivir en un *refugio del mundo*, en términos de Goffman (2001); serviría para construir un nuevo tipo de *sujeto*, a la luz de otro tipo de vida, alejada del consumo mundano, y sobretodo que al vivir en comunidad era una oportunidad para convivir, despojándose del *habitus* de clase y de etnia. No obstante, la Priora es una clara muestra de que el optar por la vida religiosa, no necesariamente implica deshacerse de preconceptos de clase y etnia, sobre todo cuando se está en el lado del privilegio. En este discurso es interesante cómo la informante, a pesar de que la entrevista está dirigida a saber de su experiencia de fe, tiene la necesidad de recalcar, a través de varios episodios de su infancia, su adolescencia, su estilo de vida durante ambas etapas, el cargo que ocupaba su padre, la queja sobre la tela del hábito (“era áspera”)e inclusive la frase explícita: “ mi papi tiene plata..”, cuando se refería a la respuesta que le dio al sacerdote cuando éste le preguntó por la *dote*. Aunque para esta monja sea una arista más de su experiencia religiosa el viaje que realizó, y lo enarbole como *una recompensa a su sacrificio*, omite (intencional o inintencionalmente) la influencia directa en este suceso, el hecho coyuntural del cargo de su hermano (cónsul).

En este punto me parece importante traer a colación, el concepto de *habitus*, propuesto por Bourdieu. Los *habitus* consisten en:

sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente reguladas y regulares sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 1991:92)

Siguiendo la definición de Bourdieu, y aplicando esta categoría analítica a la reflexión de esta entrevista, es evidente, que cuando se habla de *habitus*, no solo está el relativo al tema de género, sino también el *habitus* de raza y clase. El mismo autor en la citada obra “La dominación masculina”, al referirse a las “pasiones del hábito dominante” señala:

Las pasiones del hábito dominante (desde la perspectiva del sexo, de la etnia, de la cultura o de la lengua), relación social somatizada, ley social convertida en ley incorporada, no son de las que cabe anular con un mero esfuerzo de la voluntad, basado en una toma de conciencia liberadora. Si bien es completamente ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse exclusivamente con las armas de la conciencia y de la voluntad, la verdad es que los efectos y las condiciones de su eficacia están duraderamente inscritos en lo más íntimo de los cuerpos bajo forma de disposiciones (Bourdieu, 1998:55)

El mensaje implícito que subyace tras el discurso de esta religiosa, es una necesidad de diferenciarse del resto de sus compañeras, en tanto blanca-mestiza (por eso señalaba que tuvo que “aprender a vivir con cholitas y negritas”). Por ello, no es casualidad que no haya mencionado nada de la vida comunitaria, y enfatizara en los privilegios que tuvo antes y después de haber tomado los hábitos. Otro punto que me pareció interesante es la afirmación categórica de que no existe discriminación, a la par que afirma que es parte de un pasado (tal vez hubo en la *colonia* afirmó), y que enfatiza las características raciales de sus compañeras de vida. El racismo y el clasismo operan de manera clarísima desde “lo más íntimo del cuerpo” de Betty, quien al haber crecido en una posición de privilegio tanto en el sistema de clase y raza dominante, no ha sentido seguramente la necesidad de optar por esa “conciencia liberadora” de la que habla Bourdieu. Es más, de manera inconsciente busca reivindicar esa posición de privilegio y hacerlo saber.

Existe también un deber ser de feminidad, que exagera la pasividad, el recato, el silencio, y el placer como un espacio ajeno a la feminidad y a las mujeres. Digo esto por su referencia a la expresión adusta, y el rostro no sonriente de Santa Beatriz de Silva, como una expresión de lo que *debe* ser una mujer a *carta cabal*.

Por otra parte, quisiera detenerme en un detalle que comenté en el preámbulo de esta entrevista, referente a la conversación de las dos mujeres. En el mercado se ofertan miel de abeja, jarabes de todo tipo, cremas cosméticas, etc; en fin hay un *stock* de mercadería común entre este claustro y otros establecimientos comerciales; sin embargo lo producido en el convento tiene aparte del valor agregado de haber sido elaborado manualmente por las monjas, la fe que existe en la compra de los productos.

Sor Mercedes de Jesús

La primera vez que vi a esta monja, no fue precisamente para abordarla y solicitarle una entrevista. Fue en televisión, mientras era entrevistada en un programa denominado “La

caja de Pandora” que se transmitía los Domingos por Ecuavisa, y aunque no era asidua seguidora de aquel programa, la presencia de Sor Mercedes de Jesús, y la curiosidad que me producía que una monja estuviera como protagonista de aquel programa de entrevistas hizo que me *prendara* durante una hora de la pantalla de televisión. Comentaba de su vida cotidiana en el convento, de las celebraciones en Navidad *a ritmo de cumbia*, que compartía con sus otras compañeras, de las apariciones de Santo Domingo de Guzmán en la casa conventual, y de la existencia de una silla en el claustro, a donde acuden las mujeres que no pueden concebir, y en el que se sientan. La frescura con la que dialogaba y su carisma me impactaron tanto, que cuando mentalicé este trabajo me propuse entrevistarla.

Esta monja pertenece al convento de Santa Catalina, otro convento colonial de la ciudad de Quito. A diferencia de los otros conventos y comunidades que visité, en los que buscaba entrevistar a cualquier religiosa, cuando visité este claustro, solicité charlar directamente con Sor Mercedes de Jesús, y tuve que acudir tres veces para lograr entrevistarla. La ocasión en que la encontré fue un día sábado por la mañana, y la esperé quince minutos, ya que había salido a comprar algunas cosas. Me llamó la atención que ella pudiera salir, ya que no es común este particular en la vida de clausura, de acuerdo a lo que me comentaron otras religiosas de clausura solo dos o tres monjas de un convento suelen salir, este particular me dio la pauta de que ocupaba alguna jerarquía dentro de la comunidad. Cuando llegó le comenté de mi trabajo de investigación, y de mi deseo de entrevistarla, me respondió amablemente con un: “Claro, siga nomás. Con gusto”. Abrió la puerta de una habitación que estaba al costado izquierdo de la puerta de entrada al claustro; es decir no estaba directamente en el complejo arquitectónico donde habitan las monjas.

Frente a la puerta de la habitación en donde estábamos, estaba el almacén, en donde se ofertaban escapularios, hostias, miel de abeja, shampoo, cremas. Una vez que ingresamos a la habitación, ella abrió la puerta de una mampara con rejas que dividía la habitación en dos. Ella se colocó tras la reja, y tomó una silla. Yo, al otro lado de la misma, tomé una silla, y nos colocamos de frente. “Ahora sí, estoy dispuesta, me dijo (risas)”.

Comencé por preguntarle cómo era su vida antes de ser monja. Me comentó que estudió en el colegio Gran Colombia, por decisión de sus padres, quienes se asustaron cuando de niña les dijo “quiero ser monjita”, pero la primaria si la cursó en una escuela

religiosa. Lo laico (expresado en el colegio) es impuesto en su vida por sus padres, para que desista del convento. No obstante, la idea permaneció siempre, y como acudía de manera asidua a la Iglesia de las Casas, que quedaba frente a su colegio, en un sector de Quito, que tiene el mismo nombre, un día la abordó un sacerdote:

HMJ: “En eso me ve un padrecito dominicano, y me dice-no quiere ser monjita-y yo le digo claro padre si a mí toda la vida me ha gustado, pero no tengo el apoyo de mi familia”.

Yo: ¿ Y su familia era bastante católica?

HMJ: “ Uuu bien católica. Entonces ahí el Padre me dijo, verá yo le conozco a las madrecitas del Colegio Santo Domingo de Guzmán, que se dedican a la educación, de la clínica Pasteur, otras se dedican a las misiones, y también hay las monjitas de Claustro” (entrevista realizada el 12 de Julio de 2008)

Relató que sin saber qué significaba la palabra claustro, le preguntó a este sacerdote, quien le respondió que las *monjitas* de claustro son las que se dedican a la oración, que no salían del convento, pero que rezaban por todo el mundo. Esta sola explicación bastó para convencerla; no obstante el sacerdote la instó a ver qué significa la vida religiosa. Así durante un año, el sacerdote la llevó a un grupo de oración y con este grupo catequizaban en distintos barrios de la ciudad. Después de transcurrido ese tiempo y ante la insistencia de Mercedes, el sacerdote la llevó a conocer el convento de Santa Catalina, y a las *madres* Dominicanas, que lo habitaban. Fue en esa ocasión, en que la priora, le dijo “ven el 28 de Julio”.

Cuando comunicó de este particular en su casa, la reacción fue negativa. Cuenta que su madre le dijo, bañada en lágrimas “¡¡pero que vas a hacer ahí, encerrada en esas cuatro paredes?!!. ¡¡Nada has de sacar!!.” De igual manera sus hermanos mayores la llevaron a la universidad y le dijeron que antes de ingresar al claustro, estudiara una carrera. Me sorprendió el apoyo brindado por sus hermanos y hermanas para que tuviera una profesión, ya que esto en los años sesenta, de acuerdo a lo que mi familia (y también la propia hermana resalta) no era común. Le pregunté si quería estudiar algo en específico, o la llevaban simplemente *a ciegas*, para evitar su ingreso en el convento, respondiéndome: “No, si me gustaba la psicología, toda la vida me ha encantado, pero la vida religiosa podía más”. Relata que inclusive en el intento de impedir que vaya al convento, le llegaron a impedir la salida de su casa. Para esto la situación se volvía tensa, ya que su padre ni siquiera la saludaba, le pregunté si él también apoyaba que estudiara una carrera,

respondiéndome que el interés de su padre era que se quede al lado de ellos (padre y madre) para siempre, que no saliera de la casa.

Finalmente logró salir de su casa e ingresar al convento, aprovechando un pequeño descuido de su madre. En este punto la entrevista fluyó mucho, y también la entrevistada y entrevistadora. En el acto de salir de su casa, hay una serie de detalles cómicos y picarescos, que ambas tuvimos momentos de carcajadas. Comentó que su familia estaba enfurecida, y acota: “es que claro ellos no entienden la vida de claustro, piensan que es para pecadoras que quieren hacer penitencia”. Otro cuestionamiento que le hacían, era que por qué optaba por el claustro específicamente, cuando también existían hermanas misioneras que hacían “algo en bien de la sociedad”. Los meses posteriores, fueron tortuosos para esta monja, que relata que su madre iba única y exclusivamente a misa los domingos en el convento de Santa Catalina, para en el momento de la comunión repetirle “sal de aquí hijita, deja de ser monja”. Su familia la abandonó totalmente. Este abandono le empezó a afectar emocionalmente, pero a nivel práctico tenía consecuencias en la dote. Esta dote consistía en donar cierta cantidad de dinero (no recordaba el monto, solo que era bastante para la época) y además el ajuar (todo lo que integraba la habitación: cama, colchón, sábanas) y en vista de este abandono súbito no podía formalizar su ingreso al convento. No obstante, cuenta que un día llegó un canónigo, a quien ella le contó su problema, ante eso él le dijo “usted rece por mi, tenga fe, rece por una cosita que necesito”; sin decirle qué favor necesitaba, ella rezó. Un tiempo después este sacerdote llegó para decirle que había podido adquirir una casa grande, con dos pisos, y que el segundo piso era de ella, y que con el arriendo de un piso, ella tuvo para la dote.

La tristeza por la actitud de su familia, la llevó en este tiempo a refugiarse en las manualidades, e inclusive aprendió a tocar guitarra. Lo interesante es que ella convence a la Priora para que les den clases de guitarra a ella y sus compañeras, así como que compren materiales para elaborar muñecos de peluche. La crisis con su familia se detiene, cuando uno de sus hermanos entró al convento, y pudo conocer la celda de Mercedes, y constatar que no dormía en cama de piedra como le habían comentado que dormían las monjas de claustro, se tranquilizaron y volvieron a entablar relaciones. En la narración del diálogo que tuvo con su hermano me comenta que Mercedes, fue el nombre que le dieron en el

convento, ya que su nombre de pila es Alegría: “entonces mi nombre quedó como Mercedes Alegría de Jesús” relata.

Emocionada, me comentaba que siempre tuvo una inquietud religiosa, que se tradujo en que durante toda su vida, y especialmente en su último año de colegio, se sintiera “totalmente incómoda con el mundo”. Me comenta entre risas, que siempre le gustó festejar, salir de paseo, pero que hubo siempre algo más fuerte que la hizo decantarse por tomar los hábitos. Jugaba a dirigir procesiones, a confesar. Hubo también un pretendiente, que le propuso matrimonio, quien ocho años más tarde murió de cáncer.

Imagínese, si me hubiera casado con este hombre. Yo viuda con hijos qué me hacía. Si yo por eso les criticaba a mis compañeras de colegio, porque me decían que era horrible la vida de claustro, que por qué no tenía hijos. Y yo les dije enfurecida: porque no soy egoísta, si ustedes se mueren, si les pasa algo, qué va a ser de esos niños. Eso es ser egoísta, solo pensando en que les acompañen” (HMJ, 2008)

Volviendo a sus juegos de niña, le pregunté si no tuvo curiosidad por ser sacerdote, me responde que siempre quiso ser monja; pero también reconoce que a falta de sacerdotes, al Vaticano se vio en la necesidad de autorizar a monjas para dar la comunión, ya que eso era una facultad exclusiva para los sacerdotes “Yo creo que ya se ha conseguido bastante con eso, es un gran paso”. Le pregunto si cree que ante toda esta falta de sacerdotes varones, se vería obligada la Santa Sede a ordenar sacerdotes mujeres, señalando que ella *espera* que no haya necesidad de eso, porque las monjas tienen otra misión.

Me comenta que la madre Priora le solicitó que atiende siempre a la gente que acude al claustro en busca de ayuda espiritual:

Hay gente que me dice, que bestia madrecita, yo cuando rezo con usted siento diferente. Vino también el otro día un señor a decirme que se había curado de cáncer. No soy yo, es la fe que tiene la gente y que yo quiero transmitir, es mi fe la que me ayuda a pedir por el resto de gente. Hace un tiempo vino también una americana a decirme “yo sé que tú tienes silla de embarazo.(HMJ, 2008)

Después de esta última frase, ambas lanzamos una carcajada, sobre todo por la cómica manera en que imitaba el acento de esta mujer sor Mercedes. Me cuenta entonces que en la famosa silla, que perteneció a la Madre Catalina, la gente se sienta a reposar y mientras lo hace rezan. La mujer *americana* volvió tres años después con un niño en brazos, a decirle “este es el milagro”. Acota que el verdadero milagro es la fe “yo les digo criaturas, ustedes pídanle a Dios con fe, que él les concede, no duden, pidan. A un señor que estaba con

cáncer, yo le dije: pida nomás, usted convéznase de que no tiene nada. Entonces lo mío es acercar la oración a la gente”.

Señala que está contenta también de haber podido gestionar el museo que actualmente está en el claustro, porque las obras de arte se estaban dañando, así que ella acudió al Instituto de Patrimonio, al Municipio, y buscó un historiador. No tenía pensado abrir el museo al público, hasta que un obispo colombiano le sugirió que lo hiciera. Se movió estratégicamente a través de las distintas autoridades tanto de la comunidad, como obispos, y otras autoridades eclesiásticas.

Le comento que me llama la atención el nivel de apertura, que tienen como claustro, y la apertura de ella mismo hacia la gente. Me comenta que ahora en las nuevas constituciones de la comunidad, se dice que ya no se necesita ni siquiera reja para interactuar, que en Europa ya no existen. Relata una breve historia de esta reja, acotando que cuando ella ingresó era una malla (y además de las rejas) que impedían ver a la monja, o las monjas, y además debían usar un velo negro para cubrirse el rostro: “ele eso si que no me gustaba” acota. Cuenta que cuando llegó a entrevistarse por primera vez, le dijo a la priora “verá yo quiero hacerme monjita, pero por favor para hablar conmigo quítese ese velo” (risas).

Esa actitud franca y descomplicada, es su llave maestra a la hora de dar entrevistas. Comenta que la han visto en Estados Unidos (la *americana* vino a Ecuador por eso), en España, y que suelen llegar extranjeros preguntando por el milagro de la Madre Catalina. En vista de su asidua aparición en televisión, detalle que la ha convertido de alguna manera en figura pública, comenta que el arzobispo le advirtió: “Ya no te quiero ver más en televisión”. Ante esta advertencia, ella le dijo: “pero si desde que salgo en reportajes vendemos más productos, nos va mejor, además se expande la devoción a nuestra Madre Catalina”.

Esta respuesta, que ella solamente considera una expresión más de su franqueza, es un claro desafío a la autoridad del Arzobispo, desafío que probablemente no tenga en su agenda consciente. Le pregunto que le había contestado el arzobispo después de esta frase: “nada, que me va a decir, si es la verdad”. (HMJ, 2008). En el trasfondo de esta respuesta, subyace un “lo voy a seguir haciendo”, por ello considera que se trata de un desafío al

Arzobispo, quien finalmente está controlando la actividad de las monjas de clausura, para evitar que se vuelvan figuras públicas las monjas; pero no es consecuente (y probablemente le preocupa muy poco) la subsistencia de estas monjas.

Pasé enseguida a otro tema, en vista de que mi tiempo se acababa para saber si tenían algún servicio de guardianía, para cuidar el convento, y si el hecho de estar ubicado el convento en el centro histórico, las afectaba de alguna manera, al ser un lugar de agitación política. Esta fue su respuesta:

Uuu. Ahora porque hay el museo tenemos guardia. De ahí, cuando empezaban las *bullas*, a mí me tocaba decir-¡monjitas apuren cerremos las puertas! (risas). A nosotras mismo nos tocaba hacer de guardias (vuelve a reír). (HMJ, 2008)

Sin duda el humor, fue una de las características de este diálogo. A renglón seguido me comentó de las cadenas de oración que organizaban en el claustro “para que estos presidentes actúen bien, hay que pedir iluminación” (HMJ,2008)

Me llamó la atención también su interés en la vida política del país. Comentó que antes solo sufragaban la hermana priora y la procuradora que tenían que hacer gestiones. Me cuenta que desde hace diez años sufraga, y que aunque no es obligatorio para las monjas de claustro votar, a ella le interesa, porque aunque lleve una vida contemplativa, “también es mi país” señala.

Le pregunto acerca del papel de las mujeres en la Iglesia, y toqué el punto de la ordenación sacerdotal en la Iglesia Católica. En este último punto, como todas las entrevistadas, señala que las mujeres en la Iglesia Católica, estamos llamadas a ser *madres*. Recuerda a la Madre Teresa de Calcuta, y toda su obra: “Imagínese, ella rescataba a todo el mundo de la calle. Daba su vida por los necesitados, eso no hace un hombre”. Esta frase resume el papel de *Madre* que cumplen las mujeres, como un algo *natural*. Según Mercedes, somos encargadas de cumplir con ese parte maternal de Dios, “porque Dios es madre y padre”. Con respecto a la ordenación sacerdotal femenina, acota:

Dios dijo: Tu eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.”.Si Dios hubiera querido que las mujeres fuéramos sacerdotes, él nos hubiera ordenado, pero si ni a María Santísima, su madre, la escogió como sacerdote, entonces quiere decir que no quiso ordenar a mujeres, y hay que respetar su voluntad (HMJ, 2008)

En este punto coincide también con las entrevistadas, y también con los obispos entrevistados. Repite entonces el discurso “políticamente correcto” y oficial del Vaticano.

Me llama la atención su concepción de Dios, como una existencia sincrética entre padre y madre, que representa un sincretismo hombre-mujer. De igual manera, hay una carga de *marianismo* en su descripción del papel de las mujeres en la Iglesia. La *virgen-madre* condiciona un deber ser que vuelve aparentemente connatural a la mujer el rol de *protectora y cuidadora* de la especie humana. El afirmar que “los hombres no hacen eso” es también justificar y legitimar la *subordinación femenina*, a título de una superioridad espiritual con respecto al varón. A esta posición, Stevens denomina “marianismo”.

Ya finalizando la entrevista, le pido que me comente si aún tienen diarios espirituales; y me comenta que aunque que ahora ya no se estilan esos diarios; antes si los tenían, y eran revisados por la hermana priora. Relata que sus diarios espirituales desaparecieron en un viaje a Guayaquil, traslado que tuvo lugar con ocasión de la fundación de un claustro de Dominicas en esa ciudad. Escucho una cumbia, le pregunto si viene del claustro la música, y me responde afirmativamente, comentándome que tanto en navidad como en los onomásticos de las hermanas escuchan música alegre, bailan, etc. Se disculpa por no poder seguir con la entrevista, nos despedimos. Salgo de la habitación de la entrevista, con una grata sensación.

Si hubo alguien que encarnó, de alguna manera, esa representación de la virgen independiente fue sin duda esta monja. Si bien no es disidente con respecto al discurso oficial de la Iglesia, que condensa desigualdades entre hombres y mujeres; y es más en temas como el sacerdocio femenino es bastante ortodoxa; su actitud, inclusive con autoridades como el Arzobispo es una actitud distinta. Hay sumisión en su discurso de manera parcial, pero también hay un desafío al estamentismo a través de su propia vida religiosa. Me llamó la atención su manera de acercar la fe y la oración a los fieles; y en ese sentido difiere de la clásica tradición de los claustros, que en su objetivo de retirarse del mundo, no son tampoco partícipes del contacto con la comunidad católica laica. Como lo mencionaba anteriormente es una forma de trabajo *reproductivo* ya que cuidan de la existencia de la Iglesia Católica. No obstante, también existe una referencia explícita a lo que comúnmente se denomina trabajo reproductivo, cuando señala como connatural a las

mujeres el trabajo que hacía la madre Teresa de Calcuta (cuidado de niños y ancianos abandonados).

Si hay algo que yo rescato en esta monja, es que es una actora dentro de su experiencia conventual, entró con una agenda de cambios a uno de los estilos de vida religiosa más ortodoxo, como es la vida contemplativa femenina. Y los logró. En esta historia ella cuenta de la flexibilidad de las autoridades más próximas (madre priora) a aceptar sus opiniones; no obstante nada dice de las críticas y /u obstáculos que pudo haber tenido con sus compañeras o superiores. Estos silencios nos dicen también cosas, o al menos sugieren tres posibilidades:

- 1) le está prohibido hablar sobre los conflictos internos a extraños (finalmente yo era una extraña;
- 2) su carismática personalidad la llevó a establecer satisfactoriamente los cambios;
- 3) No habla de eso porque no le interesa, y porque ha sabido construir su lado de figura pública.

En mi criterio, hay un poco de las tres cosas tras esos silencios. En todo caso, a nivel comparativo, en este claustro hay una apertura, se denota cambio, frescura, contacto con la comunidad. Hay una salida estratégica en su actividad pública, que decanta en la obtención de más recursos, en otras palabras que hace posible la subsistencia económica. Cuando Joyce Salisbury mencionaba, que todavía existe una herencia de la autonomía de las órdenes de vírgenes, yo pensé en esta monja, que aunque en temas sensibles a la división sexualizada del mundo (como el sacerdocio femenino), ha movido su experiencia de fe hacia un cambio en la vida consagrada.

La vida conventual de las comunidades

La idea de convento (ya sea femenino o masculino) reposa sobre el encierro total. Y aunque si bien hay un cambio abrupto en el ritmo de vida de las mujeres que optan por este camino, la existencia de otras formas de vida religiosa (o carismas) hace que varíe esta ruptura con el mundo. Ahora también hay una vida conventual en comunidades donde conviven varias monjas, y diariamente tienen distintas actividades fuera de su comunidad,

muchas de ellas acuden a la universidad, viajan, o tienen una rutina diaria en alguna parroquia como profesoras de catequesis

Antes yo creía que la Iglesia era machista

Cecilia pertenece a la orden de las hermanas de Nazareth. Nació en Cariamanga, Loja, hace 35 años. Estudia teología en la Universidad Franciscana, la misma que funciona en pleno casco histórico quiteño, en las instalaciones del colegio San Andrés que también pertenece a los Franciscanos. Las clases se imparten dos fines de semana del mes, de manera intercalada. La hermana Cecilia, al igual que muchos otros estudiantes de esta universidad, viaja desde alguna provincia del Ecuador para recibir clases los fines de semana. La abordé precisamente un sábado después de clases, en que acudía en busca de religiosas que aceptaran ser entrevistadas. Caminaba junto a otras dos mujeres, que también eran monjas, pero no vestían con hábito. Me acerqué a las tres para comentarles de mi trabajo de tesis e indagar la posibilidad de entrevistarlas, pero solo Cecilia aceptó, indicándome que disponía de aproximadamente una hora y media antes de marcharse de vuelta a Loja (tenía una maleta). Fue así que nos sentamos en una banca del patio para charlar. Una vez que nos presentamos y me comentó acerca de la modalidad de estudios que tenía, empezó a contarme su vida.

Ingresó a la orden “misioneras sociales de la Iglesia” a los 20 años, un año después de haber terminado la educación secundaria. Sus padres y hermanos son pequeños propietarios de una finca ganadera. “Nunca fui rica, pero no pasé necesidad tampoco” -fue la primera frase que añadió después de comentarme a qué se dedicaba su familia-. Aunque nació en Cariamanga, a los cinco años se trasladó con toda su familia a Loja, y realizó todos sus estudios en un colegio fiscal. “Me gustaba la contabilidad, soy buena para los números, en la casa yo hago las compras, calculo el presupuesto”. Le solicité una aclaración acerca de la *casa*, confirmándome que se trataba de su casa religiosa. Conoció a otras hermanas porque fue catequista en su parroquia, y sintió que Dios la *llamaba*:

no me sentía en paz del todo, entonces empecé a buscar respuestas en el mundo, pero nada del mundo exterior me llamaba la atención. Entonces una hermana, ya viejita, me dijo que ese era el primer signo de que Dios me quería para servirle solo a él (entrevista realizada el 30 de Marzo de 2008)

A partir de la conversación referida (lanza un suspiro) tuvo la certeza de que era Jesús quien la requería, y que nada de lo que hiciera sería feliz, sino se ordenaba como religiosa. Le pregunté entonces si se sentía feliz en la vida que había escogido, hubo un silencio de dos segundos, y me respondió: “Sí. Bueno, sobre todo tranquila.” Enseguida le pregunto, cómo ve la vida religiosa: “Es un matrimonio con nuestro Señor. Un matrimonio que exige solo oración, entrega en alma, y guardar el cuerpo. No hay niños que molesten, y además yo solo tengo que pedir permiso a mi superiora, en cambio las mujeres casadas tienen que pedir permiso al marido”(CC,2008). En vista de que puso sobre el tapete el tema del matrimonio y la maternidad, le pregunté si alguna vez pensó en casarse o ser madre, su respuesta fue negativa, acotó que los niños siempre le habían disgustado, así como el trabajo doméstico. “Pero como es la vida, ahí mismo, entrando a la comunidad me tocó barrer, cocinar, planchar. En definitiva aprendí a ser *humilde y mujercita*, pero sirviendo a Dios, no a ningún mortal”. Le pregunté entonces, si consideraba que estar casada implicaba servir al esposo, me respondió afirmativamente, y empezó a narrarme la historia de su hermana menor, la misma que se casó muy joven, y a quien no ve desde hace nueve años, porque su cuñado le tiene prohibido visitar a su familia. Habló aproximadamente treinta minutos acerca de la separación con su hermana, y en general de su drama familiar, acusaba a su cuñado de ser “machista y absorbente como casi todos los hombres”. Me narró varios episodios de su la vida conyugal de su hermana, cargados de detalles de violencia psicológica. Previamente, me solicitó que no grabara la entrevista, de tal manera que tuve que anotar las respuestas en un cuaderno. No obstante cuando empezó a hablar de la vida conyugal de su hermana, me pidió que no anotara; petición que yo respeté, y por esa razón no comento más sobre esa parte de la entrevista. No tuve valor para cortarla abruptamente, en gran medida porque me sentía en deuda por la apertura que tuvo para concederme la entrevista, ya que con otras religiosas me había costado mucho concretar una (y en ciertos casos ni siquiera había logrado concretarla), y porque sentía que necesitaba contar a alguien el dolor que le provocaba estar alejada de su hermana.

A fin de evitar que la entrevista se desviara de su rumbo, le pregunté si creía que la jerarquía de la Iglesia Católica, formada por hombres, era machista, a lo que respondió:

Antes de ordenarme, yo creía que la Iglesia era machista, porque no permite la ordenación sacerdotal de mujeres, pero al entrar a la vida religiosa comprendí que así lo había dispuesto Dios, y que el obispo, el Papa, los canónigos solo cumplen la voluntad de Dios. Lo que Dios ha hecho no puede deshacer el hombre.(entrevista realizada el 30 de Marzo de 2008)

Su respuesta conectó con otro tema que pensaba abordar en la entrevista: la ordenación sacerdotal femenina. Le pregunté si alguna vez sintió atracción por ejercer el sacerdocio, a lo que me respondió: “Haber (silencio). De niña yo jugaba a dar la misa y las hostias, me hubiera gustado dirigir una parroquia. Y no crea, si me rebelaba, hasta que tuve unos catorce años; pero luego ya me pasó la *edad del burro*, y aprendí a aceptar las cosas como son”.

Es en este punto la entrevista tomó un giro inesperado, ya que fue Cecilia quien me preguntó, por qué tenía interés en estudiar la vida de las religiosas. Le conté entonces que en determinado momento de mi vida yo quise ingresar a un convento, “tiene que ver bien. Es lindo, pero no es fácil”. Como mencioné, la entrevista tomó un giro inesperado porque de ser entrevistadora, me convertí en entrevistada. Me preguntó el lugar en el que estudiaba y qué estudiaba, y ante su confusión (no entendía de qué se trataba los estudios de género), le expliqué brevemente y aproveché la ocasión para preguntarle cómo era la cotidianidad dentro del convento. Le provocó risa la palabra convento, y me comentó que solo utilizan la palabra convento para denominar los claustros, “donde viven las monjitas, nosotras las otras religiosas que no somos de clausura, vivimos en casas”. Me comentó que el carisma de su comunidad es la catequesis parroquial o *pastoral*, y que se sostenían económicamente por asignaciones que venían de Alemania, y por la venta de quesos y bizcochos, que son preparados por las hermanas. Aclaró que no todas las hermanas están dedicadas a preparar alimentos para ser vendidos, ella por ejemplo, se prepara para obtener su licenciatura en teología, y posteriormente dar clases. Le pregunté entonces si conocía acerca de teología feminista, a lo que me respondió que solo sabía que era una rama de la teología de la liberación, de la que si conocía y que le resultaba atractiva, sobre todo por la opción hacia los más pobres. Finalmente cerré la entrevista con esta pregunta:

Yo: “¿usted ve a la vida consagrada como un cautiverio?”

Cecilia: “No. Yo escogí esta vida libremente. Además yo viajo bastante, yo no paso encerrada. Tal vez las monjitas en el claustro... pero ni así, porque nadie obliga a entrar en esta vida. ¡Mi hermana casada sí está presa!”.

En ese momento miró el reloj y dijo que se la hacía tarde, debía marcharse hacia Loja. Al describir los rasgos más importantes de lo que fue esta entrevista, noté que Cecilia se mueve entre una rebeldía reprimida y una *resignación* de su condición de mujer. Es enfática en la división de esferas masculino/femenino. Pese a que le fastidia la idea del matrimonio y la maternidad, y que llega a esbozar críticas al matrimonio y específicamente

hacia el control del hombre hacia la mujer; de algún modo naturaliza una condición de vulnerabilidad de la mujer, y de inferioridad con respecto a un *algo* masculino. Es interesante cómo se ha apropiado del discurso oficial de la Iglesia Católica que la pone en desventaja dentro de la estructura de las instituciones canónicas. El nivel de apropiación de ese discurso llevó a Cecilia a desistir de su crítica a la Iglesia Católica. Es más, su postura de adolescente es traducida por ella misma como un acto casi irracional, producto de una mente inmadura, y de una etapa de la vida caracterizada precisamente por la rebeldía y alteraciones hormonales.

En el párrafo anterior mencioné que es enfática en la división de las esferas masculina/femenina, esta división no solo está presente en su idea de la vida religiosa, sino también en cuanto al trabajo doméstico, cuando señala que a pesar de que no le gustaba realizar estas tareas, cuando ingresó a la vida consagrada aprendió a *ser humilde y mujercita*. Bourdieu acuñó una categoría conceptual denominada violencia simbólica que es el conjunto de humillaciones y desigualdades que se han internalizado como legítimas, que van desde el sexismo, al racismo y al poder de clase (Bourgeois, 2005: 14). Este concepto ha sido trabajado por Pierre Bourdieu, quien señala que esta violencia se ejerce desde el “consentimiento inconsciente de los dominados” (Bourgeois, 2005: 14). Bourdieu, en “la dominación masculina” señala que ésta:

...tiene el efecto de colocarlas” (a las mujeres) “en un estado permanente de inseguridad corporal o, mejor dicho de dependencia simbólica. Existen fundamentalmente por y para la mirada de los demás, es decir, en cuanto que objetos acogedores, atractivos, disponibles. Se espera de ellas que sean “femeninas”, es decir, sonrientes, simpáticas, atentas, sumisas, discretas, contenidas, por no decir difuminadas, Y la supuesta “feminidad” solo es a menudo una forma de complacencia respecto a las miradas masculinas, reales o supuestas, especialmente en materia de incremento del ego. (Bourdieu, 1998: 86)

Al leer a Bourdieu para este trabajo de investigación, esta cita me conectó con la preocupación de ser *mujercita* que tenía Cecilia, y ante todo vislumbrar también esa inseguridad de la que habla Bourdieu, en su necesidad de recalcarme a mí como entrevistadora, que aprendió a ser *mujercita* y humilde, poniendo como connaturales al hecho de ser mujer ambas características. Recordé también a Salisbury, cuando mencionaba que los primeros Padres de la Iglesia, empezaron a regular y controlar la vida de las mujeres ascetas, por temor a que se altere el *orden natural*, y venga un castigo divino (Salisbury, 1991). Este temor a subvertir el orden natural/divino, está reflejado en el hecho de la aceptación/resignación de la *voluntad de Dios* en el tema de la exclusión femenina de

la ordenación sacerdotal en la Iglesia Católica. Sin embargo, no dejó de llamarme la atención que mientras habla de esa aceptación, defiende la postura de la Iglesia Católica y se resiste a calificarla de *machista*; lo que no sucede con su cuñado a quien sí califica de “machista y absorbente”. En el anterior capítulo, al analizar la entrevista realizada a uno de los Obispos de Quito, me detuve en la controversia semántica de los términos *machismo* y *machista*, ya que muchos hombres rechazan este término, ya sea para identificarse ellos o sus actitudes, considerando que este término se reduce solamente a las conductas y a los varones extremadamente agresivos. Cecilia por su parte le otorga el calificativo de machista (como ya lo mencioné) al esposo de su hermana, por las agresiones directas hacia ésta; no obstante, no considera ni machismo ni agresión la actitud de la Iglesia Católica, y directamente la posición de los Padres de la Iglesia y de la jerarquía eclesiástica actual, formada por varones *ascetas*. Que por un lado (al menos eso se cree) ejercen su *masculinidad* de manera *restrictiva*, en la medida que por haber tomado cierta forma de vida, no beben licor hasta emborracharse, no tienen sexo, no son agresivos. No obstante, detentan el honor. Así lo menciona Bourdieu:

Así pues el pundonor, esa forma especial de sentido del juego, que se adquiere mediante la sumisión prolongada a la norma y a las reglas de la economía y los bienes simbólicos, es el principio del sistema de las estrategias de reproducción, con los que los hombres poseedores del monopolio de los instrumentos de producción y de reproducción del capital simbólico, tienden a asegurar la conservación o el aumento de dicho capital: estrategias de fecundidad, estrategias matrimoniales, estrategias educativas, orientadas todas ellas hacia la transmisión de los poderes y de los privilegios heredados (Bourdieu, 1998:66)

Otro detalle interesante es la comparación establecida entre la vida de *casada*, y la de ella, llegando a afirmar categóricamente que es su hermana la *presa*. Si bien ataca la actitud de su cuñado, considera también que éste tiene legitimidad para controlar la vida y por lo tanto el cuerpo de su hermana.

La realidad simbólica o cultural, determina una acción simbólica colectiva que reafirma la dicotomía hombre/mujer, y el género entonces se concibe de esa manera binaria, basado en las diferencias anatómicas, y a partir de ellas, deriva la construcción de diferencias en el manejo de poder. Martha Lamas cita a Bourdieu, para señalar que esta concepción de la diferencia sexual que ha marcado a la construcción social de género, está presente en las estructuras y encarnizado en el cuerpo y mente de los hombres y las

mujeres, es decir es un *habitus* (de acuerdo a las categorías que propone Bourdieu), se encuentra en el inconsciente las ideas de masculinidad y feminidad. (Lamas, 1994)

El reencuentro con dos amigas

Este espacio lo dedicaré a la que fue mi primera búsqueda de experiencia religiosa. Hace seis años aproximadamente, cuando trabajaba en la Curia Metropolitana, conocí a la Hermana María Salomé²⁰. En ese tiempo yo estaba a punto de egresar de la carrera de derecho, y me di cuenta que no me gustaba la carrera. Poco tiempo atrás había trabajado para una prestigiosa firma de abogados, y me cuestionaba fuertemente si lo que quería en mi vida era hacer dinero. No obstante también influía el hecho de sentirme totalmente excluida de ese mundo al que todos (as) mis compañeros (as) de la carrera se imbricaban de a poco, y que implicaba asumir un determinado tipo de estética, de consumo, y de vida. Mi forma de vestir, la ausencia total de maquillaje y de aretes, a mi alrededor (familia, amigos, profesores y conocidos), desde mi adolescencia, levantaban cierta *sospecha* alrededor de mi orientación sexual. Eran voces y sospechas a mis espaldas, que levantaban rechazo y exclusión de frente. La posibilidad de optar por la vida religiosa (que siempre estuvo en mi mente) me llamaba la atención, porque significaba también decantarme por otro estilo de ver y vivir el mundo, y sobre todo, en mi caso, era una opción para refugiarme del mundo, y no tener que dar más explicaciones sobre mi tendencia sexual (que siempre fue asceta), mi estética y en general sobre mi vida. Le comenté entonces a la hermana Salomé de mi interés por ingresar a la vida religiosa (omití los otros detalles de mi vida); y fui hacia la casa de la comunidad en la que vivía ella con otras cuatro hermanas. Allí también conocí a la Hermana María del Carmen²¹, costarricense de nacimiento que había sido trasladada hasta Ecuador, por orden de la Generala²² de la comunidad; y fungía en ese entonces como directora de vocaciones de la comunidad. La primera visita a la casa de la comunidad, me hizo sentir tan acogida, que llegué a decirle a la Hermana María del Carmen que me quedaba allí. Sin embargo, ella no aceptó mi ingreso, aduciendo que para estar segura de optar por el *carisma* de esa comunidad, primero debería visitar otras comunidades. El

²⁰ Nombre ficticio para referirme a la entrevistada

²¹ Nombre ficticio para referirme a la entrevistada

²² La Generala es la máxima autoridad de una orden o comunidad a nivel internacional. Es ésta la que decide los traslados de las monjas y quien da las órdenes directas. Es ella la que está en contacto directo con el Vaticano

carisma de esta comunidad también es *contemplativo*, lo que me llamó la atención ya que pensaba que éste era el carisma exclusivo de la vida de clausura. La vida contemplativa implica vivir en oración. Aunque no volví a hablar de este tema con ninguna de las dos hermanas, mantuve la amistad, y es más acudí un par de veces a esa casa. No fue sino hasta el año 2007, en que inicié esta investigación, en que volví a ponerme en contacto con ambas religiosas para que me concedieran entrevistas.

La hermana María del Carmen fue con la primera que contacté, y acudí a la comunidad. En ese tiempo, su madre estaba muy enferma y debía viajar a Costa Rica. La entrevista que tuvimos fue muy corta, ya que faltaba poco tiempo para su viaje; sin embargo me autoricé que incluya en este trabajo académico los datos que tenía de ella por mi amistad. Como lo mencioné, esta religiosa nació en Heredia, Costa Rica. Desde adolescente perteneció al grupo juvenil de la Iglesia, lo que la vinculó con el tema de la catequesis también. Estudió contabilidad en la universidad, hasta tercer año, en que decidió que su camino era la vida religiosa:

En realidad para mí no supuso un cambio drástico, como alguna vez te conté, ya que estuve vinculada con las hermanas de esta comunidad en Costa Rica, y al tema de la catequesis desde adolescente, y es lo que hacemos ahora también en la parroquia. Nosotras organizamos la catequesis con los niños, los preparamos para la primera comunión y la confirmación (entrevista realizada el 13 de Enero de 2008).

Única hija mujer de propietarios de un pequeño rancho, creció en el seno de una familia “muy católica” (como ella mismo la define). Al contrario de lo que les sucedió a muchas entrevistadas, su familia se alegró mucho cuando decidió tomar los hábitos. “Mi papá es el *mero macho*, lleva pistola, botas y sombrero” me decía mientras se reía comentándome, cuando aún no tenía lugar la entrevista formal; es decir cuando tuve mi entrevista vocacional con ella.

En este punto me parece importante comentar que en esta comunidad, no usan velo, y fue una de las particularidades que más me llamó la atención cuando conocí a las dos religiosas. No obstante no fue sino hasta esta ocasión de la entrevista en que le pregunté, cuál era el motivo para no usar velo, y si esa era una muestra de resistencia al Vaticano, a lo que me respondió: “No hay motivo para resistirse al Vaticano. La verdad no sé por qué no usemos velo, pero en todo caso me gusta mucho, porque lo otro debe ser incómodo”(MC, 2008).

En vista de que había poco tiempo para la entrevista, decidí concentrarme en puntos clave, y abandoné las preguntas sobre el velo. Le pregunté entonces si estaba de acuerdo con la exclusión de las religiosas para el acceso al sacerdocio, y que si alguna vez no tuvo deseos de ser sacerdote, y no monja. Esto fue lo que me respondió:

Nooo!! Para nada. Mira, el problema es que ahora con el feminismo y esas cosas de derechos de las mujeres, piensan que todo, todo es machista. Y no es eso, solo que Jesús quiso que sus discípulos fueran hombres y por eso solo los hombres pueden ser sacerdotes. Además nuestra misión como religiosas también es importante para la Iglesia, mantenemos la Iglesia viva, organizamos la catequesis, preparamos la eucaristía, las lecturas, el pan, el vino, etc. (MC, 2008)

Hasta ese punto de mi vida, jamás se me hubiera ocurrido a mí que la Iglesia necesitara *vida*. Acudía casi todos los domingos a misa, sin percatarme de nada más que no fuera mi propia oración, mi *contacto* con Dios. Mi propia fe, me había mantenido ciega con respecto a los detalles de la misma eucaristía. No fue sino hasta ese día, en que se me ocurrió que la categoría *trabajo reproductivo* se podía aplicar también a la vida religiosa, en la medida que *cuidan* de los fieles, de la *reproducción* y la permanencia de éstos; a través de la preparación que brindan, antes de tomar cualquier sacramento.

La entrevista llegó a su final porque tenía que preparar viaje, y armar las maletas. Estaba muy preocupada por la salud de su madre, y eso la contrariaba. Supe que no era un buen momento para abordarla, y me despedí de ella. Me quedó sonando eso “el feminismo y esas cosas de los derechos de las mujeres”. Me sonaron a lejanía, como que ni la conquista de derechos ni el feminismo era parte de su mundo, ni la beneficiaban y /o la perjudicaban. Me hubiera gustado profundizar en ese punto, pero como lo mencioné la entrevista fue muy corta. No obstante, me dejó muchas preguntas con respecto a los motivos que una mujer, pudiera tener para hablar de manera tan lejana de esas cosas. ¿Era ella la que no había caído en cuenta que sin las luchas feministas no habría cursado sus estudios universitarios? ¿Qué tan lejano o cercano está el discurso feminista de las mujeres? ¿Qué mujeres lo sienten cercano? ¿Qué entienden las personas y especialmente las mujeres por feminismo?.

Por su parte, la hermana María, que también había conversado conmigo en la época de mi duda vocacional, y en ese tiempo me contó cuál fue su recorrido de vida hasta llegar a los hábitos, me autorizó incluir esos primeros datos de vida en esta investigación.

La hermana María formaba parte del grupo de catequistas de su parroquia, y también fue profesora de una escuela primaria. No cursó estudios universitarios, porque su familia no tenía dinero y tuvo que trabajar. Terminó la secundaria y trabajó cuatro años en esta escuela primaria, y salió de la misma para vincularse a la vida religiosa a los 22 años de edad. Estos eran los datos que yo manejaba de ella, antes de la entrevista formal.

Al conocer estos primeros datos, mi entrevista estuvo focalizada a su experiencia de vida como religiosa. Este caso es interesante ya que a pesar de llevar una vida contemplativa (al ser éste el carisma de su comunidad), no están en cierro permanente. La hermana María, sale todos los días a resolver distintas necesidades de la comunidad. Por otro lado, también dedica su tiempo a dirigir un grupo de oración en la Iglesia de su parroquia. En ese sentido la vida religiosa la desarrolla en su casa comunitaria pero también en parroquia

Trabajar en la parroquia me ha permitido instruir a la gente acerca de la importancia de los sacramentos. Es una oportunidad para acercar la Iglesia a los fieles. A mí me gusta servir así a la Iglesia, siento que esa es mi misión como religiosa. La Iglesia la hacemos todos los católicos, unos nos hemos entregado por entero, pero es importante que llegue a todos, todos los fieles creyentes (entrevista realizada el 20 de Febrero de 2008).

Le pregunté también si sentía en ventaja con respecto a otras religiosas, ya que al salir a trabajar tiene más libertad que las otras para movilizarse. “Ah, sí sí, eso es una bendición en mi vida” respondió. Acotó además que la directora de la comunidad (aquí en Quito) exige disciplina, pero no controla todo el tiempo a las hermanas –“después de todo, somos adultas, escogimos esta vida libremente” (HA, 2008). Me comentó también que mientras trabajaba como profesora de primaria, se solía movilizar mucho, y que le agradaba tener “mucho actividad que requiera desplazarse de un lado al otro” (HA, 2008).

Es reacia también a hablar del tema del sacerdocio femenino, y de los reclamos que varias monjas han enarbolado alrededor del mundo por su exclusión del ministerio, por su sola condición biológica:

Yo: ¿Y qué opina de todas las religiosas que han protestado contra la jerarquía eclesial, por no poder acceder al sacerdocio, como sí lo pueden hacer sus pares varones (monjes y hermanos)?

HA: “Ay..(lanza un suspiro) Mira para mí ese es un atentado contra la fe. Hay que luchar por la unidad, en un mundo en que se nos desmoronan los valores, la religión. Hay que profundizar más en cosas que nos unan como Iglesia, y no buscarle la *quinta pata al gato*. Ahora todo pero le ven a la Iglesia, los mismos católicos, eso no se ve en otras religiones” (HA, 2008)

En el segundo capítulo de este trabajo, consta la entrevista realizada a monseñor Caba, obispo de la Curia Metropolitana. El también apunta a la unidad que debe existir en la Iglesia, y sobre todo con el máximo representante (el Papa). Recordemos que para el Obispo, todas las *nuevas* demandas de personas que integran la misma Iglesia, son políticas, pero a la teología no se la puede cuestionar desde lo político, puesto que la teología (según el Obispo) no tiene una base ni una incidencia política. Para el obispo, tanto la teología y las instituciones canónicas fueron construidas desde el mismo Jesús, y por venir desde lo *divino*, tienen esa característica de perenne e inmutable. La *quinta pata del gato* a la que se refiere la Hermana María, probablemente se refiere a todas las críticas lanzadas a la Iglesia por su discurso y su práctica excluyente y sexista. Hay también una preocupación latente por los efectos que causa esta descohesión, pero tampoco hay un interés, ni siquiera una duda, en saber por qué en otras religiones no hay ese nivel de crítica a las instituciones.

Después de decirme esto, se quedó callada. Interpreté que no quería hablar más sobre el asunto. Decidí que era tiempo de abordar otro tema. Le pregunté si no extrañaba nada de su vida anterior a la vida religiosa, y que si en algún momento pensó en casarse o tuvo algún enamorado. “No, enamorado, no. Salía si con dos amigos míos a conciertos pero eran amigos nomás”, en cuanto al matrimonio: “Casada no me vi”. Limitándose a decir eso, proseguí preguntándole si sentía una ventaja diferencial entre la vida de monja frente a la vida matrimonial de una mujer; esta hermana solo me dijo: “Es que el matrimonio, Elsa, es también una vocación, ser madre igual. Solo tuve otro *llamado*”. Su mirada fija, en mí, con un gesto adusto, un silencio después de esta frase, y el que se levantara de su asiento me hicieron comprender que no quería que le hiciera más preguntas. La despedida fue muy cercana, con un abrazo, como amigas; y finalizó con esta frase: “ora para despejar tus dudas, y no dejes que cambien tu fe”. Me fui sin hacer más preguntas, pero para mí quedó claro que esta última frase, era una interpelación clara para dejarme de cuestionar los dogmas.

La vida religiosa en los hogares

Si bien en este trabajo no están incluidos testimonios de monjas que habiten en casas; conozco que la vida religiosa femenina se desenvuelve también en estos espacios, que son viviendas comunes y corrientes en las que conviven tres o cuatro monjas. Por lo general, las religiosas que viven en estas casas, no usan hábito, ni velo. Elsie Monge, una reconocida activista de derechos humanos en nuestro país, habita en un departamento. En otros lugares del mundo, también hay esta nueva forma de vivir los votos.

La institución total y cautiverio

Cuando Goffman se refiere a las instituciones totales, señala que uno de los elementos constitutivos de éstas es el “constreñimiento del yo” o la disminución del Yo (Goffman, 2001:56). Esta disminución del Yo, de acuerdo a Goffman se produciría, porque a partir del ingreso a una institución total, todas las actividades del individuo están encaminadas a cumplir los fines de dicha institución. A Goffman le interesa sobre todo, la escisión entre el *antes* y el *después* de la vida de una persona que ha ingresado a una institución total. Muchas veces estos dos momentos están marcados también por el ritual del cambio de nombre, que está presente en el caso de dos de mis entrevistadas.

Lo referente al cambio de nombre o al nuevo nombre es un ritual que actualmente se cumple de manera parcial, de acuerdo a los datos obtenidos en las entrevistas, y de los cuales transcribo fragmentos de dos:

“Mi nombre verdadero es Ana Salomé²³, pero por la devoción especial a la Santísima Virgen, que mi orden profesa, cuando ingresamos, todas cambiamos alguno de los dos nombres por el de María, por eso soy la Hermana María Salomé” (entrevista realizada el 20 de Enero de 2008).

“A mí me bautizaron y me inscribieron como Diana. Cuando ingresé a este claustro, me cambiaron el nombre a *Verónica de la Santa Faz*, y creo que salí ganando, porque me enteré que Diana era un nombre pagano” (entrevista realizada el 30 de Enero de 2008).

Este último caso, es una muestra palpable de ese despojo de nombre, que implica también un despojo de su identidad cotidiana. El caso de Sor Verónica de la Santa Faz, nos brinda una arista de la nueva forma de vida asumida, que inclusive significó dejar su habitual nombre *pagano*, para reconocerse y socializar con sus compañeras de claustro con un distintivo diferente al que hasta ese entonces había usado. Implicó dejar de pensar en sí

²³ Nombre ficticio utilizado para referirme a la entrevistada

misma como Diana, y abandonar esa primera forma de autoidentificación y diferenciación que es el nombre. En la entrevista que realicé a Sor Verónica de la Santa Faz, durante mi trabajo de campo, comentaba: “aquí no podemos pelearnos muy largo con las hermanas, como vivimos todo el tiempo juntas, de ley nos tenemos que hacer de a buenas y perdonarnos como manda el Señor” (entrevista realizada el 30 de Enero de 2008). Leyendo a Martínez y su interpretación de Goffman, este pasaje de la entrevista me conectó con lo que viene a ser la conversión, como estrategia adaptativa, en la medida que, al tenor del testimonio citado, las hermanas abandonarían en el momento del conflicto la defensa de sus propios intereses, en pro de un *bienestar comunitario*, que a su vez asegurará (o por lo menos intentará), lograr un ambiente pacífico.

En el caso de la *Hermana María Salomé* la situación es menos drástica, ya que le permitieron conservar uno de sus nombres; no obstante, según su testimonio, en familia siempre la habían tratado como Ana, y en ese sentido, ella definía a dos mujeres que habitaban su mismo cuerpo: por un lado la religiosa; y por otro, la hija de familia, amiga y hermana (entrevista realizada el 20 de Enero de 2008).

La hermana Mercedes de Jesús, también refleja este cambio drástico, ya que su nombre de pila es Alegría, y en la resocialización, adoptó el nombre de Mercedes Alegría, no obstante ahora se socializa solamente con el nombre *Mercedes*. Lo interesante del detalle de cambio de nombres que mencionó Mercedes es que así la nombraron, porque “no había ninguna Mercedes”. Aunque parezca gracioso este detalle, muestra una arista de la resocialización masiva que experimentan las monjas al ingresar a un claustro. Es una metáfora de un nuevo nacimiento, por algo nombran de nuevo, es un símil también de que configuran otra familia, por eso señala que “aquí no había ninguna Mercedes”.

Martínez, en su análisis de la perspectiva de Goffman, menciona que el cambio de nombre y la nueva identidad es asignada mediante una “ceremonia” de bienvenida, que en el caso de quienes ingresan a la vida religiosa implica la celebración de una eucaristía o misa que celebra este paso.

Es notorio que el cambio y el constreñimiento del Yo, es más drástico en el caso de la vida de claustro, ya que el encierro es permanente y es mucho más claro que todas las actividades realizadas por las monjas de claustro están encaminadas a cumplir con el objetivo de la *institución*, en este caso la vida de clausura. En el caso de la madre priora

(Betty), es interesante ver cómo a pesar de haber asumido una vida más sencilla que le exigió renunciar a una serie de privilegios; no obstante su *habitus* de clase y etnia sigue intacto. Ese es un aspecto que Goffman no explora, ya que su interés es teorizar y ejemplificar acerca de los cambios que producen en la vida cotidiana de un individuo las instituciones totales, cuando éste ingresa; analiza la novedad de la nueva rutina, de los nuevos hábitos, y en sí la resocialización del individuo; no obstante no analiza la *carga* de *habitus*, con los que llega el individuo y cómo los reproduce en su resocialización con el resto.

De igual manera, la cuestión del encierro es relativa, ya que hay varias comunidades (en la actualidad la mayoría) que no son claustros, y hay casos como el de la Hermana María, cuya rutina de movilización por espacios públicos, estuvo presente desde antes de ser monja. No obstante, en este sentido la *totalidad* de la institución está dada, porque ya no recorre las calles como Ana Salomé, sino como la *hermana María Salomé*, y aunque señale que su directora de comunidad, no las controle ni a ellas ni a sus compañeras, se moviliza para cumplir con el objetivo de su comunidad que es todo lo relativo a la catequesis. De igual manera en el caso de la hermana Carmen, compañera de comunidad de la hermana Ana, y de Cecilia, quienes tienen también cierta libertad de movimiento; es decir el encierro no caracteriza su vida religiosa.

Varias de las entrevistadas, sobre todo las que pertenecen a claustro, señalaron que su familia desaprobó la idea de que ingresaran a la vida religiosa. Esto puede ser un indicador que el convento ya no es en el imaginario una forma de vida relacionada con el bienestar, está ligada única y exclusivamente al encierro. Marcela Lagarde define de la siguiente manera el cautiverio de las monjas:

El pacto de las monjas con Dios es idéntico al pacto de las mujeres con los hombres en el matrimonio. Las esposas deben renunciar, tener el comportamiento virtuoso que corresponde por su género a su estado religioso. Deben servir a Dios, desposeerse de sí mismas y de todas sus pertenencias, en una entrega de cuerpo y alma a su esposo divino y esperar de Él la salvación. La relación de dependencia absoluta y la pasividad se hacen evidentes y exigen de las monjas obediencia y resignación. De su esposo deben soportar todo tipo de sufrimientos y vivirlos como la ocasión concedida por él para demostrarle su amor. El esposo divino reclama la más absoluta fidelidad y exclusividad, principios rectores de la monogamia impuesta a las mujeres en su vida conyugal con los hombres. Así lo expresa una monja en su oración al desposarse con Jesucristo: “Yo he renunciado al reino del mundo y todas las pompas del siglo por amor de Jesucristo, a quien vi, a quien amé, a quien creí, a quien aprecié: yo conocí que éste, mi Esposo, es el más amable de todos los esposos, y por eso puse en él todos mis afectos y todas mis esperanzas (1989: 467).

Este *cautiverio* hace referencia no al encierro físico, sino a la sumisión de las mujeres ante los hombres. En este caso, las monjas son sumisas ante Dios (un dios masculino), y compara la situación de las monjas con las mujeres casadas. Si bien existen hombres que se comprometen con Dios, y que ingresan a institutos de vida religiosa, Lagarde es enfática en mencionar que no es el mismo pacto. Y es que ciertamente ambos pactos están atravesados por toda la estructura dominante de género, que condensa desigualdades, y que opera con un sistema de valoración simbólica en el que lo masculino y lo relacionado con los hombres sea visto como fuerte, mejor, superior, lo divino; mientras que lo femenino se asocia con lo débil, lo defectuoso, lo pecaminoso. Esto se hace cuerpo y se reproduce a través de *habitus*. Si bien es difícil pensar ahora en que una institución que es un dispositivo más del sistema, para *asegurar* la subordinación femenina y controlar su cuerpo, haya nacido como una forma de reivindicación del cuerpo, es un elemento clave para establecer diferencias con la vida matrimonial, y en general con los otros *cautiverios femeninos*; ya que si bien hay una renuncia a bienes y a un estilo de vida determinado, en aras de establecer un pacto con la divinidad, esa divinidad no tiene existencia física, a diferencia del esposo de la mujer casada, y eso tiene implicaciones prácticas, en primer lugar tiene implicaciones con respecto a la autonomía del cuerpo en el no ejercicio de la sexualidad, que aunque puede ser vista como una forma de control del cuerpo impuesta, no hay que olvidar que fue una opción de vida; en segundo lugar la existencia material de un esposo (y posteriormente la venida de hijos) implica que hay *alguien* que controla, que demanda ciertas cosas. No voy a afirmar que todas las mujeres casadas están vigiladas y controladas por sus parejas, porque sería caer en un esencialismo; pero en el contexto de la discusión de Lagarde, cabe hablar de esta presencia física vigilante. Las monjas, sobre todo las de claustro están sometidas a la autoridad eclesiástica, detentada por un hombre (en la medida que las mujeres están excluidas de ejercer el sacerdocio), y ciertamente hay un control, y una vigilancia. No obstante, ésta no es directa ni continua, y no incluye la *posesión* del cuerpo de las monjas.

El no ejercer la sexualidad exime también a las monjas de preocuparse de su ciclo reproductivo, de métodos anticonceptivos, etc. La sumisión no obstante está presente en las monjas entrevistadas, y más que hablar de una sumisión a Dios, es la sumisión a los dogmas de fe de una jerarquía eclesiástica androcéntrica, a toda su tradición misógina, y a

la convicción de que todo esto es parte de un orden natural. Es también la sumisión y la aceptación de ser un cuerpo-objeto, una *joya*; una *sierva*; y de insistir en reafirmarse como mujeres a partir de características como la paciencia, la pasividad, la receptividad, la obediencia. Otra gran diferencia que existe entre el pacto con la divinidad y el pacto matrimonial, es que éste último es la manifestación del contrato sexual. Carole Pateman, señala que este contrato es el origen del derecho que ejercen los hombres sobre las mujeres, y si bien es una teoría acerca del ejercicio de la libertad de los individuos, esta libertad es solo para los hombres, lo mismo que la categoría de individuos. (Pateman,1995). Por otro lado, un punto que no es ni remotamente referido en el trabajo de Lagarde (y probablemente tampoco le importa abordarlo) es el elemento religioso, no desde la dimensión de la religión como esa matriz de las culturas y del sistema de mitos y creencias (King, 1995), como señala Úrsula King; sino a ese componente irracional y emotivo que supone la vocación religiosa como experiencia de fe. Lagarde menciona que en esa predestinación mística, que vendría a ser la vocación religiosa responde también a un “discurso interiorizado” que corresponde con el discurso oficial de la Iglesia, y es una divinidad masculina quien las escoge. Es innegable que el discurso oficial de la Iglesia pone a las mujeres que quieren ser monjas, en calidad de *esposas de Cristo*, y como esposas la relación con Jesucristo tiene bemoles del matrimonio entre un hombre y una mujer, inclusive tiene *herencia* de la antigua institución matrimonial, como la dote.

En este punto quiero hacer referencia a un punto común de casi todas las historias aquí incluidas, que es la oposición de las familias de las monjas al ingreso de éstas a la vida religiosa. Esto nos muestra que la lucha política feminista, ha introducido una serie de cambios a nivel jurídico y social, y no solo ha significado un cambio de paradigma en las ciencias sociales, sino también en la vida social. Estos cambios han decantado en la apertura de varias posibilidades concretas para las mujeres, para llevar una vida autónoma y que van más allá del convento como espacio para lograr este objetivo. Muestra de ello son todas los *peros* enarbolados en contra de la vida religiosa como opción dentro de estas mujeres. El convento, pero sobretudo el claustro, como significante de encierro, despecho, desesperanza son evidentes, en los familiares y amigos de algunas de estas religiosas. Desde luego, no por esta razón se puede afirmar que estas familias hayan vencido

convicciones sexistas. En todo caso es interesante cómo el convento se asimila con el cautiverio total.

Un punto que me llamó la atención al analizar los testimonios en conjunto fue que hay un mismo corte en el discurso, que implica que muchas señalan que son *siervas* de Dios, que puede formar parte de un *habitus*, pero también de un discurso políticamente correcto dentro del lenguaje eclesiástico, cuyo rechazo (o una ligera crítica) podría ser interpretado como un desafío al Vaticano, y traer consecuencias prácticas para la vida de las monjas, como un llamado de atención o una expulsión, por “atentar contra la unidad de la Iglesia” (Coba, 2008).

Por otra parte, si bien hay un control difuso de las monjas, por parte de las autoridades eclesiásticas masculinas (digo difuso porque está expresado en normas jurídicas y se hace visible-al menos en estas historias) el control es más normativo que físico.

Conclusiones

En el presente capítulo hice un recorrido por distintas historias de vida de monjas de distintas comunidades. Como lo señalé al inicio de este capítulo, citando a Joyce Salisbury la vida consagrada femenina, tiene un origen en las órdenes de vírgenes y viudas, que durante la primera etapa del Cristianismo optaron por la asexualidad como forma de vida, como una forma de empoderamiento de su cuerpo (y también de su vida). Marcela Lagarde, no obstante, acota que es una forma de vida que condensa la subordinación de las mujeres con respecto al sistema creado por y para los hombres. Establece un parangón entre el pacto matrimonial y el pacto con la divinidad; no obstante no repara en que mientras el primero es realizado con alguien de existencia física, el otro no tiene contraparte material, por la inexistencia física de la divinidad. Por ello Cecilia, menciona que quien está “presa” es su hermana casada.

Ya refiriéndome a los testimonios de las monjas presentados en este capítulo, es notorio y evidente que el lugar desde el que hablan es la convicción de inferioridad, la sumisión, la obediencia, la resignación. No obstante también se evidencia, sobretodo en el caso de la madre Betty (priora del convento de la Concepción) que existe *habitus* clasista y racista, que resiste a dejar, en la medida que en el sistema de clase y raza predominante en

esta geografía, ocupa la posición dominante. Eso quebró mi percepción de la potencia del convento, y en general, de la vida religiosa, como un espacio homogeneizador y conciliador, en el que era posible la *difuminación* de las diferencias de clase y de etnia, que fuera del convento se sienten con crudeza en el día a día.

Si bien no concuerdo con Lagarde en la identificación que hace entre el pacto con la divinidad y el pacto matrimonial, sí creo que en los oficios que comúnmente realizan las monjas, hay una especie de trabajo reproductivo. El trabajo realizado por la Hermana María y la Hermana Carmen nos habla, por ejemplo de una especie de *cuidado* y seguimiento al *correcto proceder* de los fieles católicos. Si bien implica una vigilancia del cumplimiento de los sacramentos, que son instituciones canónicas, la orientación brindada a los fieles y la misma catequesis que imparte en la parroquia, es una manera de asegurar la continuidad de las instituciones canónicas y por lo tanto de la Iglesia.

El carácter de institución total de la vida conventual, se muestra a través de las voces de las monjas, cuando nos narran de su ceremonia de bienvenida, de su cambio de nombre, de la simultaneidad de dos nombres en un mismo cuerpo; y también del encierro y la nueva agenda adoptada por cada monja para cumplir con el objetivo de vida de su instituto. No obstante, a través de la historia de tres monjas, podemos apreciar que el encierro tiene sus matices y no está presente de la misma manera en todas las formas de vida religiosa; y más aún que ni siquiera un mismo tipo de vida que es la clausura, comparte las mismas características, ni la misma *totalidad*. Estos testimonios nos llevan también a ver a los conventos como espacios vivos, que al formar obviamente parte de la cultura, se sacuden, se transforman, cambian y absorben cambios sociales a veces ajenos a su espacio de interacción. El claro ejemplo es la existencia del celular, de alarmas, de computadoras, etc.

La defensa a ultranza de la exclusión femenina del sacerdocio, que hacen las entrevistadas, forma parte, sin duda de un poder disciplinario; que tiene como función principal enderezar conductas. Foucault señala que este poder disciplinario “no encadena las fuerzas para reducirlas; lo hace de manera que a la vez pueda multiplicarlas y usarlas” (Foucault, 1975:175). La Iglesia usa la fuerza de las monjas en mantener vivas las Iglesias, las creencias a través de la oración, la devoción hacia varias figuras de la Iglesia Católica (como la madre Catalina de Jesús y su *silla milagrosa*), la preparación de los grupos de

catequesis que refuerzan los sacramentos y los piensan. El *marianismo* también se hace presente en la devoción a figuras femeninas, tal es el caso de la devoción a la mentada madre Catalina de Jesús, una monja (virgen) que tiene ciertos *poderes*, para permitir la concepción en las mujeres estériles. De tal manera que esta difunta monja reúne los dos elementos con los que se caracteriza a la Virgen María: concepción y virginidad. Es notorio, en algunos de los testimonios esa idea de la vida religiosa, y sobre todo de la vida contemplativa o de claustro, como una forma de salvar al mundo. Esta visión heroica de la vida de clausura, se traduce en una sumisión sublimada, y es parte también del “marianismo” ya que es apelar a la “superioridad espiritual de la mujer”. Este *acto heroico*, condensa también la enajenación de la mujer con respecto a su cuerpo y su vida, ya que tienen que ser para otros, y de otros (Lagarde, 1989: 530). De igual manera este ser para otros, Lagarde considera que es un ejercicio de maternidad pública (Lagarde, 1989: 556), en la que hay un trabajo de reproducción ideológica y cultural.

CAPITULO V

CONCLUSIONES

Ana María Bidejain señala que al referirnos a la religiosidad católica, no podemos dejar de tomar en cuenta que:

... a la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, una institución que cuenta con casi dos mil años de existencia y que por eso tiende a contentarse con su statu-quo, a considerarlo como algo absoluto y a superar-valorar lo tradicional e incluso dogmatizarlo y anquilosarse en estructuras rígidas.

La historia precisamente nos debe servir para valorar las leyes y desarrollo de sub-instituciones al interior de la Iglesia, en su proyección a través de los tiempos, y a no dogmatizar lo que no es dogma, sino producto del proceso histórico” (Bidejain, 1993:98)

Este trabajo de investigación empezó con pequeño recorrido por la historia de la vida conventual femenina, y sus protagonistas: las monjas. La pregunta central era develar si ser monja es un estado de cautiverio o bien si es una posibilidad de liberación. Para ello fue necesario pasar por lo que dice la norma, la historia y la vida actual de las monjas.

Con el primer capítulo no pretendí agotar todo lo que se ha escrito acerca de la vida conventual, tomando lo que consideré más significativo para mostrar las dos aristas de la vida religiosa, y ante todo, develar la centralidad que tuvo el convento y las monjas en la historia, específicamente, en el período colonial en América Latina.

Es interesante notar cómo durante la colonia conviven la centralidad del convento y de las monjas, jugando un rol productivo y reproductivo con la misoginia -en lo simbólico-; esto produjo que muchas mujeres optaran por este espacio, aunque constreñía el cuerpo, de algún modo también lo liberaba, en la medida que, como indicaba Paz, abría la posibilidad de estudiar e incursionar en el arte y la ciencia. También es digno rescatar al centralidad tanto económica como espiritual de estos espacios durante la colonia, centralidad que permitió tener a las monjas autonomía financiera, y administrar sus dotes a favor suyo. Cuando insistía en el cuarto capítulo en la inexistencia material del esposo divino, como diferencia fundamental entre el pacto matrimonial entre un hombre y una mujer, y el pacto religioso, precisamente pensaba en este ejemplo histórico. El encierro para guardar la virginidad de las mujeres, y evitar que se vuelvan tentación, les da autonomía sobre sus cuerpos y sobre sus vidas.

Sabemos por estudios con respecto de la vida y obra de Sor Juana, Sor Úrsula y Sor Francisca del Castillo, que la literatura recorre la vida de las monjas de *velo negro*, y sin embargo, no dice mucho acerca de qué posibilidades o puertas abría, el convento, a las mujeres pobres o indígenas. En ese sentido el estudio de Kathryn Burns aporta de modo importante, ya que muestra que en el caso del Cusco, los conventos se establecieron con la finalidad específica de formar mujeres mestizas cristianas; desde luego que con estas niñas se pretendía construir una élite, en la medida que eran sus padres (los *conquistadores*), quienes solicitaron la fundación de los mismos, siendo los directos interesados en la formación de sus hijas.

Sin restar mérito alguno a las posturas analizadas brevemente en el primer capítulo, lo que me motivó, desde un principio, a dar un salto e intercalar teoría con vida de mujeres que pertenezcan a institutos de vida consagrada, es que en este análisis de la opción de vida estas mujeres aparecen pocas voces. En el estudio de Lagarde se omiten totalmente, manejando categorías conceptuales referentes al poder como un algo monolítico. Por otra parte, es decidor, el hecho que un silencio casi total acerca de las religiosas en la actualidad, en las ciencias sociales. La ausencia de estudios sobre la actualidad de las monjas y de los conventos, nos remite también, a una posible ausencia de interés en develar que hay detrás de esa “mujer cautiva”. No obstante, la abundancia de investigaciones de corte histórico ha permitido pensar en la trayectoria de la vida conventual como algo más complejo que un *cautiverio*, o también pensar a esta vida como un *cautiverio complejo*. Esta ausencia de estudios que aborden el presente conventual nos hace pensar en el por qué de esta marginación. Si yo me decanté por este tema, fue por un interés netamente personal, que conectaba con una pregunta de vida, mas no porque sea una corriente o una tendencia estudiar a los conventos en la actualidad.

En el tercer capítulo el recorrido por la norma, y un breve análisis de la institucionalidad jurídica, dio una muestra de que lo jurídico tiene *sutileza* en lo excluyente, ya que si bien la vida religiosa es una institución que permite el ingreso a hombres y a mujeres por igual, no se menciona que los hombres que han ingresado a un instituto de vida religiosa pueden optar por el sacerdocio, lo que les permite también llegar a la jerarquía eclesiástica. Este detalle configura una dicotomía vida religiosa/ sacerdocio, binario que va de la mano con femenino/masculino, por el carácter excluyente de la vida sacerdotal, y

porque encarna también el peso que tiene en la Iglesia la diferencia biológica, que acarrea una sobrevaloración de lo masculino frente a una subvaloración de lo femenino. En vista del carácter excluyente de la vida sacerdotal hacia las monjas, hay una *generización* de la vida religiosa, porque es la única manera en que pueden vivir su entrega a Dios, por el hecho de ser mujeres.

Es interesante también notar que la vocación femenina es vista por los sacerdotes citados, muy similar al enamoramiento, mientras que la vocación masculina sacerdotal es un acto consciente y voluntario, a criterio de estos representantes oficiales de la Iglesia. Manuela Cantón Delgado, señalaba que la experiencia religiosa es en sí un acto irracional y emocional. La vocación al ser una expresión religiosa, tiene su dimensión “emocional e irracional”, para cualquier ser humano, no solo para las mujeres, como lo mencionan los obispos; y el establecer una diferenciación sexualizada de la vocación, denota el matiz misógino del discurso oficial de la Iglesia.

La misoginia también está expresada en la consideración de las monjas (en tanto pertenecientes al conglomerado *mujeres*), como sujetos con alta emocionalidad que de la misma manera que se enamoran de un hombre, se enamoran de Jesús, símil que implica que la experiencia de fe de la mujer es de *segundo orden*, ya que ni con la divinidad podría establecer otro tipo de pacto más *serio, ni sublime*.

Úrsula King, señala que en la actualidad ya no se puede hablar de religión, sin abordar el tema de género; no obstante tampoco les es posible ya a las personas vinculadas directamente con la religión (en este caso la religión Católica), no hablar de género, ya sea para defender, inclusive una institucionalidad excluyente hacia las mujeres, señalan “la Iglesia no es machista”; y para completar sus argumentos naturalizan y deifican esta exclusión. No obstante, la asiduidad y convicción con la que repetían que la Iglesia no es machista, me llevó a revisar un trabajo de Mathew Guttman, acerca de este término. Dicho trabajo, que es una etnografía de una colonia mexicana, en donde los hombres ya no se identifican con la palabra *macho*, y relacionan tanto esta expresión como el *machismo* (el conjunto de características y actitudes de un *macho*) con una muestra exacerbada de violencia. En ese sentido también me pregunté, luego de leer las entrevistas, qué se estaba entendiendo por *machismo*. King, hace referencia a la necesidad de hablar de género, ya no solo como estudios de mujeres, sino como un campo relacional. En este trabajo, se incluyó

precisamente las voces masculinas de la jerarquía eclesiástica para evidenciar el lado del *opresor*, del *privilegiado*, del que controla de manera difusa, y como en el caso del Arzobispo de Quito (quien le dijo a Mercedes de Jesús “no quiero volver a verte en televisión), este control se hace visible sobretodo, o mejor dicho busca activarse cuando hay alguna acción directa en contra de su poder. Toda esto se reproduce, porque hay también consentimiento de la parte *afectada*, en este caso las monjas.

Me gustaría comentar acerca del nuevo lenguaje políticamente correcto, que a partir de las distintas luchas políticas de reivindicación de derechos, han creado una nueva dimensión de valores y anti valores. Dentro de este último grupo, se han incluido y se han ponderado como negativos: el machismo, el clasismo, y el racismo. En tal sentido, *nadie* se autocalifica con cualquiera de los tres epítetos, aunque las actitudes de este tipo subsistan. Es el caso de los sacerdotes, de algunas monjas entrevistadas (como el caso de Betty, quien afirmaba que aprendió a convivir con *cholitas* y *negritas*), quienes a pesar de tener prácticas excluyentes y discriminatorios, en su discurso no lo aceptan, y no se incluyen dentro de ese grupo.

Las historias de vida incluidas en el tercer capítulo, denotan que existe ciertamente una legitimación de la subordinación femenina en la Iglesia. Los imaginarios de las monjas entrevistadas están atisbados de un *deber ser* de mujer, relacionado con la pasividad, la obediencia, la sumisión, la delicadeza. Hay un *habitus* femenino, que legitima en ellas, la exclusión del ejercicio femenino por parte suya. No obstante también muchas consideran esta vida (la religiosa) representa una ventaja diferencial con respecto al matrimonio y a la maternidad; que también es un punto a considerar a la hora de comparar el pacto que establecen las monjas con Dios, y las mujeres casadas con su esposo. Dios no tiene una existencia material, y por algo las órdenes de vírgenes y viudas en los primeros tiempos del cristianismo se erigen como una posibilidad liberadora en la vida de las mujeres. Además que es necesario abordar este *cautiverio*, también pensando en ese lado irracional y emocional que es la vocación, o el llamado, ya que si bien la religión es un producto cultural, y en ese sentido produce y reproduce estructuras, tiene un lado subjetivo, que no podemos olvidar. La experiencia de fe de la madre Mercedes de Jesús, nos da cuenta de que la fe existe, y decanta en instituciones humanas de tinte sexista.

La pregunta inicial de la investigación tiene una doble respuesta: la vida religiosa tiene un lado de cautiverio pero también de liberación. Lagarde acierta en muchas de sus críticas, sobretodo la observancia de la norma canónica como un primer espacio en el que se condensa la misoginia eclesial y la consecuente exclusión. La norma desde luego legitima el cautiverio de las monjas, es la base de la generización de la vida religiosa femenina al establecer que es la única forma en que las mujeres llamadas por Cristo, pueden vivir su experiencia religiosa, y al excluirlas también de las esfera de decisión y de dirección de la Iglesia. La sumisión también está presente en ese rol reproductivo del que hablaba en el cuarto capítulo, que permite que subsistan los fieles y las mismas instituciones canónicas. A través de la oración y la propagación de la devoción a ciertas figuras acercan la fe a los feligreses. Enlazando también con la categoría analítica de institución total, de Goffman, podemos decir que si hay un cambio drástico y un constreñimiento del Yo, al momento de ingresar en una institución religiosa, pero también ese constreñimiento varía de acuerdo al carisma escogido; es decir el Yo en unos casos se constriñe más que en otros, por la posibilidad/permisividad de moverse en ciertos espacios que permite por ejemplo la vida conventual dentro de una comunidad que no es de clausura, a diferencia de estos espacios que si demandan por su naturaleza encierro. Quizás este tipo de vida (clausura) por materializar físicamente el encierro de las monjas, y porque están sujetas directamente al Arzobispado (que siempre estará encabezado por un hombre sacerdote), condesan la idea de cautiverio propuesta por Lagarde. Vale aclarar eso sí, que ahora este tipo de vida se ajusta más a la idea de cautiverio. Recordemos que en la colonia, eran “reinos semi-autónomos” que muchas veces pasaban por alto las decisiones de los obispos.

Para hablar de la libertad o del cautiverio de las monjas, es necesario historizar, y ver que más allá de la norma, los conventos fueron y son espacios vivos, y que la palabra *monja* se ha resignificado. Es posible dilucidar también una impronta en los claustros actuales de lo que fueran los históricos conventos, tales como la dote, y la autosubsistencia; que si bien ahora está lejos de todo ese lujo y esa maquinaria financiera que revistió una época estos espacios, aún las monjas buscan su propio sustento de manera autónoma.

Cristo sigue siendo ese esposo imaginario, y aunque también las monjas desplieguen ese trabajo reproductivo espiritual, éste tiene límites, porque no demanda

cuidados permanentes, y tiene un horario también. Lagarde ve como “negación de la feminidad histórica” (1989: 528), una “inmolación del erotismo” y abdicación de la maternidad (1989: 528), al voto de castidad y la consecuente condición de virginidad perpetua en las monjas. No obstante, la renuncia a la maternidad y al matrimonio, que hacen las monjas es voluntaria. Y en muchos casos esa abdicación de la que habla Lagarde, ni siquiera está presente, ya que como lo señalan las entrevistadas, la maternidad no les llamó la atención. Ver a la virginidad de manera monolítica, como lo hace Lagarde, no permite ver que es también una forma de autonomía del cuerpo de las monjas para sí mismas.

Respondiendo a la pregunta inicial; si es posible imaginar una liberación en la vida religiosa, quisiera traer a colación un fragmento de un artículo de una revista llamada “Conspirando”, producida por un colectivo de teólogas católicas feministas. Este artículo fu escrito por Helen Carpenter:

En mi trabajo, muchas veces he escuchado a las mujeres identificar a otras mujeres como “la esposa de..” o “la mamá de,,”. Y al preguntarse cuáles son las características más importantes de una mujer, lo primero que casi siempre me han dicho es: “ser una buena esposa y una buena madre”, Ante esto, más de alguna vez, he respondido: “pero, yo no soy esposa, ni soy madre y, sin embargo, soy mujer.”

Al principio, resulta difícil para la mayoría de las mujeres identificarse con algo que no sea sus roles de madre y esposa. Y a mí me cuesta, a veces, hacer ver que aunque no he asumido dichos roles, también soy mujer, y que mi sexualidad no desaparece por el hecho de ser religiosa-y no madre esposa...(sic) Es cierto que mi opción también pone un límite a mi expresión de mi sexualidad-en el sentido de no tener relaciones sexuales-pero cualquier otra opción (matrimonio, soltería) también implica determinadas posibilidades y límites en la expresión de la sexualidad. Por otra parte, al no establecer una relación de pareja, ni ser madre biológica, tengo un espacio de libertad mayor para trabajar en lo que creo y dar vida en otros sentidos.. (Carpenter, 1996:9)

Lagarde trata de buscar, las formas en que en occidente se expresan y toman cuerpo la dominación masculina (madresposas, monjas, putas, presas y locas); no obstante olvida que en este sistema, todos y todas somos actores. Si bien las monjas pueden estar en el estereotipo de la virgen consagrada, y en ese sentido ser una muestra fehaciente del dominio patriarcal, no es menos cierto que el sistema sexo-género nos constriñe a todos y a todas. En este fragmento de Carpenter, hay también una resistencia en esa autora a ser vista como la esposa o madre; que es también una resistencia a significarse y existir a partir de otro ser humano, y por otro ser humano. Es reafirmar que es mujer, que existe sin la necesidad de la existencia de otro que le brinde una posibilidad de hacerlo.

BIBLIOGRAFÍA

- Agencia Informativa Católica Argentina (). [aica.org/obispos argentinos](http://aica.org/obispos-argentinos), visitada el 27 de Enero de 2008
- Ary, Zaira (1993). "El marianismo como "culto" de la superioridad espiritual de la mujer: algunas indicaciones de la presencia de este lugar común en el Brasil". En *Simbólica de la feminidad: la mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias mestizas*. Comp. Milagros Palma. Quito: Abya-Yala
- Beauvoir, Simone (1999). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bidejain, Ana María (1993). "Mujer y poder en la Iglesia". En *Simbólica de la feminidad: la mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias mestizas*. Comp. Milagros Palma. Quito: Abya-Yala.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bourdieu Pierre (1999). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Burns, Kathryn (1999). *Convents and spiritual economy of Cuzco, Perú*. Duke University Press.
- Cazorla, Jorge Isaac (s/a). *El monasterio de las monjas y la creación de los primeros poemas y música polifónica en Ibarra*. Ibarra: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Carpenter, Helen (1996). "También soy mujer" en *Cons-pirando No. 15. Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, espiritualidad y teología*.
- Cantón Delgado, Manuela.(2001) *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Editorial Ariel
- Dill, Hans-Otto (2001). "El primer yo latinoamericano es femenino: a los 350 años del nacimiento de Sor Juana Inés de la Cruz". Taller de Letras. (Nov 2001): 101. [Academic OneFile](http://AcademicOneFile). Gale. FLACSO. (Visitado 1 de agosto del 2008).
- Foucault, Michel. (1989) *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel (1976) *Vigilar y castigar. El nacimiento de las prisiones*. México: Siglo XXI editores.
- Gebara, Ivonne (2002). "Cuerpo de mujer, un desafío a la teología moral". No publicado.

- Goffman, Erving (2001) *Internados: ensayo sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Giussani, Luigi (2007). *¿Se puede vivir así? Un acercamiento extraño a la existencia cristiana*. Madrid: Encuentro ediciones.
- Goetschel, Ana María (1999). *Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad*. Serie pluri minor. Quito: Abya Yala
- Guevara, Ivone (1995). “La Biblia y la mujer: una hermenéutica feminista”, y “Cuerpo de mujer: desafío a la Teología Moral”. En *Teología al ritmo de mujer*. Madrid: San Pablo.
- Guttman, Matthew (1998) *Ser hombre de verdad en la ciudad de México: NI macho ni mandilón*. México, El Colegio de México y Editorial Paidós.
- Gioconda Herrera: “Los enfoques de género: entre la gettoización y la ruptura epistemológica”, en *Revista Ecuador Debate* No. 40, Quito, 1997, pp.187-209.
- King, Úrsula, (1995). Editora *Religion & gender*. Massachussets:Blackwell.
- Larson, Brooke (1988) *Trabajo presentado en el simposio sobre” Reproducción y transformación social en las sociedades andinas”, julio 28.-30 1986.(versión corregida en español 1988)* (versión digital)
- Lagarde de los Ríos, Marcela (1989). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas monjas, putas, presas y locas*. México, D.F.: UNAM. 3ra edición.
- Larrea, Carlos.(1974) *Fundación del primer Monasterio de Carmelitas en el Ecuador*.Quito: Corporación de estudios y publicaciones.
- Lamas, Marta (1994). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. En: Debate Feminista, a.5, v.10, sept.1994. p 3-29
- Martínez, Felipe (2004). “Otro enfoque sobre el castigo: análisis de las instituciones totales, encargadas de la ejecución de la pena privativa de libertad desde la perspectiva de Erving Goffman”. En *Mitologías y discursos sobre el castigo: historia del presente y posibles escenarios*. Iñaki Rivera, coordinador. Barcelona: Anthropos Editorial. Universidad de Barcelona.
- Mini libros de la Madre Angélica, <http://www.ewtn.com/spanish/madreangelica/reflexiones/vensigueme.asp>. Página web hermandad de Sión. (Visitada el 30 de enero del 2008).
- Morales, Francisco (2001). "Rosalva Loreto López, los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII". *Estudios de Historia*

- Nimmo, Evelyn (2003). "The Conception convent of Cuenca Ecuador: examining gender, class and economy in a latin American convent". Simon Fraser University.
- Noguerol Jiménez, Francisca (2002). "Mujer y escritura en la época de Sor Juana Inés de la Cruz". En *América Latina Hoy*, vol. 30. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Ortner, Sherry (1979) "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza a la cultura?". En *Antropología y feminismo*. Olivia Harris y Kate Young. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Pateman, Carol (1995).*El contrato sexual*.Barcelona: Anthropos
- Paz, Octavio (1994). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fé*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 3ra edición. 7ma reimpresión.
- Prieto, Mercedes (2004). "Elaborando el silencio: la respuesta de Sor Juana Inés de la Cruz". En *ICONOS*, No. 19. Quito:FLACSO-Ecuador.
- Ress, Mary Judith (1996). "Nunca podrás ser sacerdote chiquilla!, un recordatorio del concepto "ser mujer" de la Iglesia Católica". En *Conspirando ¿hombre y mujer los creó?* No. 15, Marzo.
- Rubial García, Antonio (2005). *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*. México D.F.: Ediciones Santillana.
- Schmukler, Beatriz. (1982). "Familia y dominación patriarcal en el capitalismo". En *Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe: discusión acerca de la unidad producción-reproducción*. Bogotá: ACEP.
- Salisbury, Joyce (1991).*Padres de la Iglesia, vírgenes independientes*. Bogotá: Tercer Mundo Editores
- Scott, Joan (1997). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *Género, Conceptos básicos*. Perú: Programa de Estudios de Género, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Stevens, Evelyn (1973). "The Other Face of Machismo in Latin America". En *Female and Male in Latin America*. Ann Pescatello, editor. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Urrejola D., Bernarda (2003). "Subjetividad incipiente, rebeldía soterrada: la tensionada experiencia escritural de la monja chilena Ursula Suarez (S. XVIII). " Anuario de Postgrado. 5 (Annual 2003): 487 (16). Academic OneFile. Gale. FLACSO. (Visitado el 1 de agosto del 2008).

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe
<http://www.celam.org/celam.info/> (Visitado el 1 de agosto del 2008).

Valdes, Adriana (2003). "Sor Ursula Suarez (1666-1749): en torno a su cuerpo. (Documentos)". En *Revista Chilena de Literatura*. (Abril 2003): 183(22). Academic OneFile. Gale. FLACSO. (Visitado el 1 de agosto del 2008).

<http://www.vatican.va/archive/ESL0020/INDEX.HTM> (visitada entre enero de 2008 a marzo de 2009)

ENTREVISTAS

Hermana María del Carmen	13 de Enero de 2008
Sor Verónica de la Santa Faz	30 de Enero de 2008
Sor Soledad de Cristo	30 de Enero de 2008
Hermana María	20 de Febrero de 2008
Hermana Cecilia	30 de Marzo de 2008
Sor Mercedes de Jesús	12 de Julio de 2008
Sor Betty	29 de Julio de 2008
Mons. René Coba	2 de Agosto de 2008
Mons. Danilo Echeverría	2 de Agosto de 2008