

CAMBIO DE HÁBITO

Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina

María Soledad Catoggio

*Universidad de Buenos Aires, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales,
Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo,
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

Resumen: El artículo tiene como objeto abordar la singularidad de las trayectorias de mujeres consagradas durante la última dictadura militar en la Argentina. La hipótesis del trabajo es que su doble condición de mujeres y consagradas las situó coyunturalmente en una posición de ventajas comparativas para hacer frente a la represión estatal. Para llevarlo a cabo reconstruimos un derrotero típico a partir de una selección intencionada de historias de vida y entrevistas a profundidad realizadas a religiosas de diversas congregaciones para luego analizar comparativamente el repertorio de estrategias agenciado por las religiosas para enfrentar la represión estatal en distintos contextos, desplegado a partir de dicho derrotero típico. Para concluir exponemos cuatro tipos de estrategias, que combinan visibilidad y agencia, y que resultan eficaces para sortear exitosamente situaciones de represión estatal en las que estas mujeres se ven expuestas.

INTRODUCCIÓN

La trama asociativa que se constituyó durante la última dictadura militar tuvo como uno de sus actores colectivos más visibles a organizaciones integradas exclusivamente por mujeres o con una alta participación de ellas. Estas asociaciones fueron creadas para denunciar públicamente y dar contención a la angustiada situación de las víctimas y familiares de detenidos y desaparecidos del terrorismo de estado. Madres de Plaza de Mayo es quizás el caso emblemático.

Aún cuando los agentes de la represión no discriminaron entre varones y mujeres a la hora de ejercer las atrocidades de conocimiento público, coyunturalmente los actores en situación entendieron que el corte de género era una barrera protectora a la hora de salir a la calle. Con este horizonte, estas mujeres hicieron propio el espacio público y relegaron a sus maridos al ámbito seguro de lo privado (cfr. Moreno 2002).

En sus orígenes, estas reuniones de mujeres no recuperaron como referente identitario a los movimientos cohesionados en torno a demandas feministas—existentes en el país desde comienzos del siglo XX—sino que reforzaron la identidad de madre católica que traían de sus hogares

(cfr. Krier 2008). El núcleo originario que inició sus actividades en la Iglesia Santa Cruz no sólo estaba integrado por madres, sino también por, al menos, una monja, Alice Domon, desaparecida junto con María Ponce de Bianco, Azucena Villaflor de Vicenti y Esther Ballestrino de Careaga. En contraste con el rol de las madres extensamente trabajado, ha sido poco investigado el papel que desempeñaron las mujeres consagradas a la hora de hacer frente a la represión estatal. Frente a este vacío este artículo está dedicado a analizar diversas trayectorias de religiosas que vivieron en primera persona o en su entorno próximo el terrorismo de estado.

Abordar este colectivo de mujeres religiosas cobra relevancia por varios motivos. En primer lugar, eran numéricamente la población más relevante de los elencos dirigentes del catolicismo (obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas). Según estadísticas de 1974, publicadas en el anuario pontificio de la Santa Sede en 1975, las religiosas alcanzaban la cifra de 12.363 mujeres distribuidas por todo el país. Tal cifra contrasta con la población masculina de religiosos, sacerdotes y obispos que, para la misma época, sólo alcanzaba la suma de 8.957 (cfr. Pellegrini 1975). Con esta realidad numérica desentona la escasa visibilidad pública de las religiosas como parte de una institución de larga tradición y legitimidad para amplios sectores de la sociedad argentina. En segundo lugar, por su tradicional gestión y desempeño en institutos educativos y de salud, dependientes, en mayor o menor medida, del subsidio y regulación estatal se encontraban en una posición paradójica que las hacía partícipes, y que a la vez las dejaba más expuestas al dispositivo represivo que articuló la última dictadura militar. Por último, la posición privilegiada de la institución eclesial en la estructura social argentina y en la alianza de gobierno durante la dictadura, las convirtió, junto con sus pares varones (obispos, sacerdotes, religiosos), en un caso paradigmático para explorar las tensiones expresadas durante la experiencia traumática del gobierno militar.

En este marco, la hipótesis de este trabajo es que su doble condición de mujeres y consagradas las situó coyunturalmente en una posición de ventajas comparativas para hacer frente a la represión estatal llevada a cabo durante la última dictadura militar.

Para desarrollar este argumento es preciso dar cuenta de la convergencia de diversos procesos sociohistóricos, en los cuales nos detendremos aquí. En primer lugar, desde la perspectiva de la historia institucional observaremos los cambios introducidos, primero, por el Concilio Vaticano I (1869–1870), y más tarde por el Concilio Vaticano II (1962–1965), en el funcionamiento y organización de las congregaciones femeninas. A partir de estos datos, y retomando algunos aportes de las teorías de género, interrogaremos la condición de mujeres consagradas y su singularidad en la sociedad argentina de la segunda mitad del siglo XX. Considerando esta especificidad, desde una mirada sociológica ponderaremos la experiencia ganada por estas mujeres en diversos ámbitos de socialización y las condi-

ciones de posibilidad y eficacia práctica de las redes sociales articuladas a partir de dichas experiencias. En tercer lugar, considerando este complejo entramado de perspectivas y herramientas interdisciplinarias, reconstruiremos un derrotero típico a partir de algunas trayectorias de religiosas pertenecientes a distintas congregaciones para ilustrar las convergencias de estos fenómenos en casos concretos de persecución y/o exposición y supervivencia a la represión estatal durante la última dictadura argentina. Por último, analizaremos comparativamente el repertorio de estrategias agenciado por diversas mujeres religiosas para sortear la represión estatal en distintos contextos, desplegado a partir de este derrotero típico.

En términos metodológicos, este trabajo se enmarca en una investigación más amplia dedicada a abordar las estrategias de negociación y supervivencia de los elencos dirigentes del catolicismo—en su conjunto—durante la última dictadura militar. En ese marco, siguiendo un diseño de investigación cualitativa, de tipo interpretativo, inductivo, multimetódico y reflexivo (Vasilachis 2006, 29), diseñamos un muestreo teórico para la selección intencionada de grupos de comparación. El primer criterio de relevancia teórica fue el sufrimiento en primera persona—o en su entorno inmediato—del terrorismo de estado durante la dictadura. En función de este primer criterio, la construcción de grupos múltiples de comparación requirió la combinación de otros tres criterios: la pertenencia institucional, la localización territorial y la red social. En este proceso, las religiosas constituyeron un grupo cuya especificidad merecía un trabajo analítico particular. En este sentido, la perspectiva biográfica contextualizada nos ofrece un marco adecuado para, a partir de los casos particulares, interpretar los procesos sociohistóricos más amplios, abordando las recomposiciones de la vida social, religiosa y política de la época.

ANTECEDENTES Y PERSPECTIVA

Los estudios dedicados al catolicismo durante la última dictadura militar suelen concentrarse fundamentalmente en el papel desempeñado por obispos y sacerdotes (cfr. Mignone 1986; Obregón 2005). Las religiosas, en cambio, a pesar de ser numéricamente significativas en el universo de la Iglesia Católica han despertado poca atención por parte de los especialistas en el tema. Al respecto existen algunos trabajos testimoniales como los de Welty-Domon (1987) y Cabrejas (1997) sobre el caso emblemático de Alice Domon, que constituyen sin duda una valiosa fuente documental, pero que—a nuestro juicio—acercan la biografía a una hagiografía, haciendo difícil una comprensión sociológica del fenómeno. Recientemente, desde el ámbito de la investigación periodística, Lanusse (2007) recupera la trayectoria de la ex religiosa Guillermina Hagen para incluirla dentro del espectro contestatario del catolicismo, que el autor denomina “Iglesia militante”. Solidariamente, desde la historiografía, Touris (2006) analiza

diversas experiencias de mujeres consagradas para dar cuenta de la existencia de una corriente de “mujeres tercermundistas”, protagonistas de la efervescencia de renovación conciliar durante los años sesenta. En su trabajo encuentra una disociación entre prácticas renovadoras emprendidas por las religiosas tercermundistas y la ausencia de una conciencia discursiva de esa praxis. Este reducido número de antecedentes contrasta con la vasta producción dedicada a reconstruir biografías de clérigos varones durante el período.

Este desinterés generalizado puede deberse a un estereotipo tempranamente instalado en nuestras sociedades que proyecta una imagen de las religiosas como mujeres enterradas en vida. Soeiro (1974) encuentra esta imagen presente ya en las sociedades coloniales, aún cuando el convento se destacaba como una institución central por su función socioeconómica. Sin embargo, desde los tiempos de la colonia los monasterios femeninos habilitaron una alternativa al matrimonio para muchas mujeres con ambiciones intelectuales, o de liderazgo, o simplemente reacias a las exigencias de la vida marital. Esta opción habilitaba una forma de evitar el universo jerárquico de la domesticidad y de la relación conyugal y familiar; hacía posible un camino de libertad para algunas mujeres que preferían permanecer en un universo exclusivamente femenino y depender de una madre superiora antes que del marido. Esta compartimentalización rigurosa de la vida de los géneros producía una simetría inexistente fuera del convento que hacía posible trayectorias singulares como la emblemática de Sor Juana Inés de la Cruz. A pesar de esto, tal como afirma Bidegain (2006, 40) *la petite histoire des femmes* es casi un chisme, comparada con la “verdadera historia” de la Iglesia Católica. La perspectiva de Segato (2003) nos brinda un marco explicativo para comprender la heterogeneidad constitutiva que introduce la dimensión de género en la historia del catolicismo. En efecto, este enfoque permite dar cuenta de la yuxtaposición entre un orden contractual, que es modificado en proceso histórico de ampliación de libertades modernas propio de las sociedades latinoamericanas del siglo XX y que tiende a homologar derechos de hombres y mujeres, y un régimen de estatus, propio de la dimensión de género, que introduce un efecto disruptivo en la trama de relaciones sociales restableciendo un orden jerárquico entre hombres que ocupan posiciones de dominio y mujeres que quedan sujetas en posiciones de subordinación.¹ Así, aunque, dentro de la esfera del contrato, la legislación contribuya a la transformación de las posiciones y subjetividades de género, la estructura de género nunca adquiere un

1. En este punto es importante señalar que Segato (2003) desliga la categoría de género de una relación de adecuación con las anatomías hombre-mujer, para concebirla como una estructura abstracta que configura lo masculino (como sujeto de habla, del ámbito público y capaz de trocar signos y objetos) y lo femenino (como objeto-signo que puede ser trocado) en posiciones relativas que admiten la circulación de los actores sociales.

carácter completamente contractual, sino que su régimen permanente es el de estatus. La apuesta de Segato es sostener que la tensión constitutiva e irreductible entre el sistema de estatus y el del contrato configura una estructura elemental de la violencia, en tanto produce y reproduce históricamente un mandato moral y moralizador de reducir y aprisionar a la mujer en una posición subordinada.

Este desfase irreductible entre el orden contractual y el orden de estatus constituye y reconstituye el juego de relaciones y tensiones del campo religioso, el cual tiene una historicidad propia pero también una historia largamente silenciada, subordinada a la historia contractual que privilegia la homogeneidad institucional de la Iglesia Católica.

OTRA NARRACIÓN, OTRA HISTORIA

La demanda de congregaciones femeninas para América Latina estuvo inicialmente ligada al rol civilizatorio asignado a la religión en el espacio público durante los gobiernos liberales de los nacientes estados nacionales de fines del siglo XIX. En este contexto, políticamente hostil para la injerencia pública de la institución eclesial, eran bien vistas las acciones emprendidas por las mujeres por medio de sus congregaciones y obras, dirigidas a atender las necesidades que el capitalismo relegaba y excluía (Bidegain 2006, 41).

Concretamente, sus obras estaban destinadas a contener socialmente a los indios, los pobres, los enfermos y las mujeres mismas. Esta demanda liberalizó el rígido modelo de clausura sin suprimirlo. Más bien, vino a diferenciar el espacio dentro de una misma institución total (cfr. Goffman 1972) que prolongaba la lógica del convento sobre las obras (hospicios, hospitales, colegios).

Por otra parte, el marco de renovación global que trajo aparejado el Concilio Vaticano I con su impronta de centralización y romanización buscó homogeneizar bajo una estructura común la heterogénea composición del catolicismo. El resultado para las mujeres consagradas fueron unas rígidas normativas que desconocían las condiciones históricas donde se insertaban las comunidades femeninas y emulaban las formas organizativas de la Casa Madre, situada en Roma donde debían formarse las superiores. A su vez, quedaban subordinadas a la tutela masculina, de acuerdo con la norma social imperante,² que equiparaba el tratamiento de las mujeres

2. Es pertinente subrayar la convergencia entre esa normativa religiosa y la legislación civil vigente de entonces que reducía a la condición femenina a la de un sujeto incapaz. Recién el 22 de abril de 1968, el General Juan C. Onganía firmó el decreto ley 17711 que consagró la plena capacidad de la mujer, cualquiera fuere su estado civil. Paradójicamente, fue una dictadura militar la que otorgó a la mujer la emancipación civil que consagra el pleno goce de las libertades proclamadas por el imaginario democrático-liberal del mundo (cfr. Giordano 2004).

con el tenido para con los minusválidos, por considerarlas necesitadas de protección (Bidegain 2006, 42).

A pesar de la reclusión en la clausura y del control masculino y clerical, el Vaticano I trajo una novedad para las mujeres religiosas: la posibilidad de distinguir lo público de lo privado. Si la función socioeconómica del convento durante la colonia era inherente a la misma reproducción de la “vida extramundana” (Weber 2001, 529–530), la libertad de construir sus propias obras y atender las necesidades de asistencia social, de salud y educación les permitió demarcar un modo de acción inserto en la vida pública. Mediante estas obras, llevadas adelante por religiosas, el catolicismo engrosó su presencia y legitimidad entre diversas clases sociales. En este marco, la labor de las mujeres consagradas se convirtió en un pilar fundamental de la estrategia del catolicismo integral.³ En el ámbito educativo las religiosas tuvieron un rol preponderante en la formación masiva de mujeres de las clases medias nacientes, particularmente en América Latina, donde en muchos casos los estados nacionales no daban prioridad ni destinaban medios a la educación femenina. Atendiendo colegios donde se educaba a las mujeres en un ambiente católico lograron, a su vez, por intermedio de la impronta que ellas llevaban a sus familias, una enorme influencia social (Bidegain 2006, 42–43).

Luego de la crisis de 1930, su experiencia organizativa y su capacidad de movilizar recursos y formar ciudadanos para el trabajo de asistencia social ofrecieron un valioso modelo para la consolidación del Estado de Bienestar. Al mismo tiempo, la creación de la Acción Católica Argentina (ACA) en 1931 para la centralización del laicado, organizado en ramas femenina y masculina, bajo control directo de la jerarquía eclesiástica, vino a reforzar la articulación entre mujeres consagradas y seculares dando continuidad a la formación de militantes católicas, educadas por las religiosas. Los colegios de mujeres fueron un semillero de cuadros militantes para los movimientos femeninos de la Juventud de Acción Católica. Las religiosas asumieron el rol de asesoras espirituales de los movimientos femeninos, de cuya dinámica surgían, a su vez, nuevas religiosas. Al mismo tiempo, este nuevo espacio de socialización femenina aportó una plataforma que, a pesar de la tutela clerical, habilitaba acciones de rela-

3. Fortunato Mallimaci (1992) define al catolicismo integral como una forma de catolicismo que busca estar presente en toda la vida. Recuperando la caracterización de Emile Poulat (1977), se trata de un catolicismo romano (centralizado, vertical y jerárquico en la obediencia a Roma), integral (definido por la presencia y la acción en todas las esferas de la vida), social (preocupado por la cuestión social) y político (con vocación política en la sociedad y el estado). Este modelo, hegemónico en la sociedad argentina a partir de 1930, supuso un esfuerzo por construir una alternativa al modelo liberal, imponiendo una modernidad católica. Para ello se valió de un vasto dispositivo de instituciones: el Círculo de Obreros Católicos (1892), los Cursos de Cultura Católica (1922), la Revista *Criterio* (1928) y la Acción Católica Argentina (1931) fueron algunas de sus expresiones más notorias.

tiva autonomía, fomentaba el aprendizaje organizativo y dejaba asentadas las bases para un movimiento social. Los círculos de estudio semanales, de análisis y discusión de la realidad social, política y religiosa, tanto de injerencia nacional como internacional, paulatinamente, y como una consecuencia no buscada de la acción, fueron abonando el terreno para la participación de las mujeres en la vida democrática (Bidegain 2006, 52).

En este ámbito, las mujeres católicas realizaron aprendizajes y articularon una trama asociativa que, a pesar de estar permeada por el discurso maternalista y esencializador de la condición femenina, como principal vehículo de transmisión y resguardo moral del orden social, esgrimido tanto por las autoridades políticas como religiosas, sentaron las bases para la articulación de demandas llevadas más tarde a la arena social y política.

Hacia fines de los años 1950, Pío XII promueve la formación profesional y teológica de las religiosas. Progresivamente, frente a conflictos sacerdotales o ausencia de presbíteros, las congregaciones femeninas son llamadas a suplir esta ausencia, como en el caso de la diócesis de Rosario. Durante la década de 1960, algunas veces anticipándose al Concilio Vaticano II y otras inmediatamente después, muchas congregaciones modifican el uso del hábito o dejan de usarlo y renuevan sus instancias de formación previa al ingreso formal a la congregación, realizada ahora fuera del convento, en pequeñas comunidades insertas en barrios marginales y, en algunos casos, en instancias de formación compartidas con los religiosos varones. Este proceso inauguró una tendencia más igualitaria entre varones y mujeres dentro de la institución eclesial.

El Concilio Vaticano II marcó un punto de inflexión: vino a cristalizar y regular una serie de transformaciones que se estaban produciendo de manera paulatina. El documento central del Concilio en lo que concierne a la vida religiosa fue el llamado *Perfectae caritatis* (PC). Este documento puso en tela de juicio el monopolio de la santidad reservado históricamente a los religiosos y religiosas, democratizando este bien de salvación para todo el "Pueblo de Dios". En consecuencia, la vida religiosa dejaba de ser un "estado de perfección" para ser sólo un "estado religioso" ubicado junto a otros "estados de vida".⁴ Esta redefinición instalaba una ambigua simetría respecto del estado laical, cuya resolución exigía una nueva definición.

La especificidad del estado religioso dejó de estar atada a una autoridad (o gracia) de función (de institución) reservada a aquellos que contraían

4. Anteriormente, el estado de perfección, para hombres y mujeres consagradas, suponía, contractualmente, una "consagración total a Dios" que implicaba un esquema tripartito de prohibición, el cual garantizaba el monopolio de la santidad. Este monopolio se fundamentaba en la obligación perpetua que contraían los sujetos en las cosas relativas a la perfección, mediante los votos de obediencia, pobreza y castidad. En consecuencia, el "estado laical" quedaba relegado a una salvación *de segundo orden* a la cual podía acceder mediante el ejercicio de los mandamientos (Quiñones 1999, 61).

votos (de obediencia, pobreza y castidad) y pasó a estar identificada con una función estrictamente profética,⁵ fundada en la intensidad: el estado religioso exigía ser un testimonio permanente. En consonancia con el planteo del documento PC, la encíclica *Lumen gentium* (LG) definía claramente esta función testimonial del estado religioso, “que deja más libres a sus seguidores frente a los cuidados terrenos, manifiesta mejor a todos los creyentes los bienes celestiales—presentes ya en esta vida—y sobre todo da un testimonio de la vida nueva y eterna conseguida por la redención de Cristo y preanuncia la Resurrección futura, y la gloria del Reino celestial” (LG, No. 44).

Los documentos del Concilio Vaticano II no conformaron un corpus homogéneo y unívoco. Por el contrario, habilitaron diversas interpretaciones y modalidades de acción que hacían posible la convivencia intergeneracional, morigerando los conflictos existentes. Así, mientras la LG seguía definiendo la vida religiosa como testimonio por su “renuncia al mundo”⁶ PC la definía por su función en el mundo.⁷

Para las congregaciones femeninas, estas divergencias expresaron y habilitaron la convivencia de los dos modelos disponibles: el viejo modelo de clausura y el incipiente modelo de “vida inserta”⁸

Para las religiosas el Concilio fue un sacudón [. . .] después de tanto años de llevar un estilo de vida muy reglamentada lo que hacía que lo demás tenía que adecuarse, ahora serían ellas las que se adaptarían al modo de vida de la gente. Aunque las diferencias no eran tajantes, el cambio implicó un largo proceso de adaptación. Un ejemplo de esta transformación fue cambiar los hábitos haciéndolos más sencillos. Pero si bien no era fácil, se habría un camino de posibilidades, de mayor integración entre las congregaciones, de mayor protagonismo para las religiosas y de asumir responsabilidades, tanto que algunas congregaciones elegían el NEA [noreste argentino] para enviar su gente joven a lo que consideraban una verda-

5. Según Bourdieu (1971) en la lucha por el ejercicio legítimo del poder religioso, la Iglesia conquista y defiende el monopolio de un capital de gracia institucional, controlando los medios de producción, reproducción y acceso a los bienes de salud y delegando en un cuerpo de especialistas una autoridad (o una gracia) de función (de institución) la gestión y distribución de ese capital, que los dispensa de confirmar y conquistar continuamente su atribución y los resguarda de las consecuencias del fracaso de la acción religiosa. El profeta, en cambio, pone en cuestión este monopolio y debe, más bien, conquistar y reconquistar continuamente una autoridad sometida a las fluctuaciones de la relación coyuntural entre la oferta de servicios religiosos y la demanda religiosa de los laicos determinados.

6. “Los religiosos apartándose del mundo y renunciado totalmente a sus bienes y preocupaciones, son también ellos testimonio viviente del Reino de Dios que no es de este mundo” (LG, 34–36).

7. “Toda la vida religiosa debe estar imbuida de su espíritu apostólico, y toda la acción apostólica, informada de espíritu religioso” (PC, 8). Para profundizar en el análisis de los documentos, cfr. Quiñones 1999.

8. En el documento de Medellín, elaborado por la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM 1968) se optó por enfatizar el modelo de “vida inserta” (cfr. Quiñones 1999).

dera escuela de cómo vivir la Iglesia. (Testimonio de Laura Renard [2006, 212–213], religiosa de la congregación Auxiliares Parroquiales).

Esta ambivalencia, antes de ser una incoherencia o una inconsistencia, puede comprenderse como estrechamente vinculada al engrampaje de la mujer como significante habitual de la posición femenina (cfr. Segato 2003). Producto de esta fijación coactiva a la que queda sometida bajo el orden de estatus, la mujer tiene la particularidad de comportarse ambiguamente: parte sujeto, parte objeto, parte hablante, parte signo. En esta ambivalencia conviven en ella una dimensión que se adapta a la posición que le es atribuida junto con un resto que trasciende esa fijación del orden de estatus y se expresa como una agencia libre, un deseo de algo más, renuente a la sumisión. La mujer es, en este esquema, un anfibio del orden del estatus y del orden del contrato que, desde esa posición híbrida, se inserta doblemente en el sistema total de relaciones sociales (Segato 2003, 144–145).

A pesar de, y mediante, esta ambivalencia, la redefinición de la especificidad religiosa en torno a la función profética de dar testimonio habilitó una reconfiguración del régimen de visibilidad⁹ para las religiosas, alentando su presencia en el espacio público.

TRAMAS ASOCIATIVAS Y APRENDIZAJES COLECTIVOS

Este impulso activó los aprendizajes colectivos acumulados en experiencias previas y dio lugar tanto a la reinvencción de tramas asociativas ya existentes como a la inauguración de nuevas formas de organización. En 1968 se resolvió la compra de un inmueble destinado a ser sede de la Consejo de Superiores Mayoras (COSMARAS),¹⁰ que hasta entonces había

9. El concepto de “régimen de visibilidad” ha sido usado desde distintas perspectivas como una matriz para conceptualizar las relaciones de poder entre dominadores-dominados. En *Vigilar y Castigar*, Michel Foucault (2004) presenta dos modos históricos distintos de articulación entre formas de visibilidad: el modo panóptico propio de las sociedades disciplinarias y el espectáculo propio de las sociedades de soberanía. Desde otra perspectiva, Goffman (1972:137) analiza entre las consecuencias personales de los estigmas sociales el manejo de la información sobre sí mismo como una estrategia para atemperar el probable rechazo derivado de la posesión de un atributo cuestionable por otros. En función de esto, de acuerdo a cada situación de la acción, los sujetos dejarán ver cierta parte de sí, substrayendo otras. Si la perspectiva foucaultiana pone el foco en la visualización como estrategia de sujeción del poder, el enfoque de Goffman permite conceptualizar estrategias de agencia de aquellos que están sujetos. Esta maleabilidad del concepto es útil a los fines de analizar juegos de luces y sombras producto de las estrategias de sujeción y de agencia propias del régimen de estatus.

10. En realidad, la conformación de COSMARAS es precedente. Tuvo lugar en 1954, como respuesta a una directiva vaticana, orientada a crear consejos que nuclearan a las congregaciones religiosas en cada nación. Para ello, las religiosas delegaron en el nuncio apostólico, Mons. Mario Zanín, la elección de las postulantes (superiores provinciales) que integrarían

funcionado en el Colegio del Sagrado Corazón de Jesús, en el barrio de Caballito. Para ello debió tramitarse una personería jurídica. En sintonía con la efervescencia conciliar, desde COSMARAS se promovió la participación en el Plan Nacional de Pastoral (PNP). La elaboración del PNP, por medio de una comisión especial designada a tales efectos, fue una convocatoria original de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) para el diseño de la recepción y puesta en práctica del Concilio Vaticano II en el país (González 2005, 65). De manera inédita, la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), que se formó para la implementación del PNP, delegó en la Junta consultiva de COSMARAS la designación de diez religiosas para formar parte de este organismo. Incentivadas por el mismo proceso, las religiosas demandaron una mayor representatividad en la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR).

El cambio de autoridades de la CEA, con la asunción del obispo castrense Adolfo Tortolo como presidente en 1970, inició un proceso en el cual la efervescencia participativa, generada en torno al PNP fue quedando progresivamente relegada hasta su interrupción abrupta con la disolución de la COEPAL en 1973. En este marco, la COSMARAS no sólo perdió este valioso espacio sino que también fue cuestionada en su estatuto jerárquico. Esto desencadenó la sanción disciplinaria—que llevó a la destitución—de la Presidenta M. Aída López, montada sobre el escándalo que provocó un artículo suyo que alentaba la renovación de la vida religiosa acorde a “los tiempos de liberación de la mujer”. De cara a estos conflictos que ponían en cuestión la autonomía de las autoridades femeninas, la respuesta de las mujeres fue democratizar sus organizaciones para fortalecer su autonomía. Cobró importancia la renovación de los estatutos—prevista para mayo de 1971—a partir de los cuales fue posible cambiar la denominación de la Conferencia para llamarse Conferencia Argentina Religiosas (CONFER).¹¹ Aunque formalmente las superiores seguían integrando la junta directiva, el cambio de denominación implicó una ampliación de la participación para todas las religiosas.

A su vez, tuvo lugar un proceso de diferenciación de grupos dentro de las mismas congregaciones y de mayor intercambio con otros agentes

el consejo. Esta forma organizativa no preveía cambios sustanciales, como podría ser la formación teológica, cultural, científica y técnica de las religiosas, ni contemplaba las especificidades propias de la vida consagrada femenina. El estatuto que daba a las mujeres era idéntico al que reglamentaba la organización masculina (Conferencia Argentina de Religiosos [CAR]); inclusive en términos estilísticos se refería al “Consejo de Superiores Mayores Religiosos”. La diferencia residía en la obligada tutela masculina y clerical oficiada por un sacerdote asesor para la organización femenina (Quiñones 1999, 23–24).

11. A partir de la conformación de la CONFER, se cristalizaron algunas instancias de participación conjunta entre religiosas mujeres y religiosos varones nucleados en la CAR. Un buen ejemplo es la revista *Vida en Fraternidad* de producción conjunta que se edita entre los años 1970 y 1976.

eclesiales. Estas pequeñas comunidades de una misma congregación se insertaron en barrios marginales, donde se unieron a la pastoral diocesana y comenzaron a trabajar en conjunto con otras congregaciones femeninas, masculinas y con el clero diocesano. La conformación de estos nuevos espacios de sociabilidad habilitó diversos procesos de agencia que contribuyeron a la diferenciación e individuación de las mismas religiosas, pero siempre dentro de los límites institucionales de cada congregación. Para las religiosas, la congregación siguió siendo el marco de referencia fundamental. Sin embargo, gracias a estos espacios de sociabilidad, se construyeron marcos de circulación e intercambio entre mujeres de distintas congregaciones (el caso de COSMARAS primero, y luego de la CONFER), ámbitos de mayor simetría entre agentes de distintas posiciones de autoridad (el caso de la COEPAL) y espacios de interacción mixta entre varones y mujeres religiosas (el caso de la revista *Vida en Fraternidad*) o el espacio de la diócesis para las comunidades insertas. Como correlato, los límites de la congregación se extienden y se vuelven más difusos. En consecuencia, observamos un doble movimiento de corrosión del orden de estatus, dentro y fuera de la congregación, que logra dislocar—o al menos poner en cuestión—algunas modalidades históricas de subordinación naturalizada, tanto a la autoridad de la propia congregación como a la estructura patriarcal de la Iglesia Católica, habilitando a las religiosas a competir en un plano más igualitario por el mundo de la masculinidad, haciendo más amplio el tejido de redes que luego sería la base fundamental para el despliegue de un repertorio de acciones frente a la represión estatal durante la última dictadura.

LAS TRAYECTORIAS: UN RECORRIDO TÍPICO

Las trayectorias de religiosas que hemos reconstruido trazan un derrotero típico. En general el núcleo social primario (la familia) se define como católico. Sus redes de parentesco son expresión del doble proceso de militarización y catolización de la sociedad argentina, institucionalizado en 1930 (cfr. Mallimaci 1992). La carrera eclesiástica y la carrera de las armas son trayectorias familiares habituales, entre sus parientes próximos. La transmisión religiosa se refuerza enviándolas a colegios religiosos católicos, donde en algunos casos tienen experiencias de desencanto:

Las hermanas, que yo estudié, eran las del Divino Maestro . . . eh . . . me dieron buenos ejemplos y me aportaron mucho, tengo que ser agradecida. Pero, después, sabés qué yo veía que entraban muchas chicas jóvenes, quince años . . . lo mejor . . . y me parecía que no las trataban bien. Viste eso que cuando uno es joven el sentido de justicia . . . qué eran injustas algunas profesoras con ellas y, algunas profesoras incluso religiosas. Me parecía que les exigían mucho. Y esas cosas . . . y fui dejando y . . . bueno . . . esas que dejaron la vida religiosa, también para mí fue una desilusión. (Entrevista a religiosa de la congregación Franciscanas Misioneras de María, 30 de marzo de 2006)

El énfasis en estas experiencias marca el inicio de su propio proceso de selección que irá demarcando nuevos límites identitarios en el interior de un mismo universo católico: ellas hacen un esfuerzo por distinguirse de sus familias, eligiendo sus propios ámbitos de socialización católica. Otras, en cambio, continuarán la línea de linaje familiar y harán el ingreso a la congregación vinculada al núcleo social primario:

Vengo de familia medianamente católica, pero no practicante, pero me educo en un colegio de religiosas, que no fue lo decisivo para la vocación y el ingreso a la congregación sino más fue la incidencia de la Acción Católica, yo era dirigente de la Acción Católica. Yo soy mendocina. Eh . . . siendo dirigente de la Acción Católica [. . .] yo estaba en la Acción Católica desde los diez años, en contra de mi papá, porque yo no había hecho la primera comunión y en la Acción Católica se podía entrar cuando uno hacía la primera comunión. Me gustaba . . . y, entonces, mi papá como tenía miedo que me hiciera monja, me lo había prohibido. Entonces, fui hice la comunión, no dije nada, calladita . . . y entré en la Acción Católica. La formación era muy sólida, era muy fuerte . . . yo hice el curso de dirigente de acción católica, después milité en política. Estuve en distintos aspectos de la vida universitaria muy activa. (Entrevista a religiosa de la congregación Hijas de San Pablo, 8 de marzo de 2006)

Aunque resulte paradójico, para muchas de ellas entrar a la Acción Católica era una manera de transgredir el mandato familiar. Para las que inician este camino, allí experimentan su proceso de conversión dentro del catolicismo, profundizando su compromiso.¹² Para las que participan de la Acción Católica, rama femenina, encuentran aquí su primer acercamiento a la política entendida en la mayoría de los casos como sufragio.¹³ Algunas dan un paso más y se afilian a un partido político, pero sin romper con el catolicismo, acercándose a algún partido confesional. En este sentido, en aquellos casos en que hay un paso hacia la política partidaria, también se produce dentro de los ámbitos católicos:

A la Acción Católica debo haber entrado a los doce, trece años . . . y de catequista ya a los quince, y fui delegada de estudiantes, cuando iba al Liceo, así que yo era la delegada de estudiantes . . . las reunía . . . y después fui delegada de las niñas y aspirantes a la Acción Católica . . . cuando pertenecía a las Señoritas de la Acción Católica, en aquella época se llamaban las señoritas [. . .] cuando cumplí los dieciocho recién pude votar . . . así que . . . sí, antes de entrar [a la Congregación] voté una sola vez, me parece . . . entré a los veintiuno . . . y participé así . . . pero muy poca cosa . . . estaba en la Unión Cívica y la Unión

12. De manera análoga Donatello (2004) sostiene que la Acción Católica configuraba una instancia fundamental para la profundización del compromiso para jóvenes que, más tarde, participaron de la política insurreccional en los años 1960 y 1970. Esta instancia puede comprenderse como un ritual de pasaje a través de la cual los involucrados dejaban de sentirse uno más, para concebirse un elegido por Dios para realizar una acción en el mundo conducente a la salvación. Para dar cuenta del fenómeno, Donatello (2005) utiliza la categoría de "aristocratismo de la salvación" (cfr. Weber 1920).

13. Recordemos que la práctica de sufragio femenino era una novedad para la época, otorgado recién en 1949.

Cívica allá [en Uruguay] es la católica, viste . . . viene a ser . . . cristiana. (Entrevista a religiosa "A" de la congregación Hermanitas de la Asunción, 13 de marzo de 2006)

Aunque en muchos casos forman parte de la misma generación por definición etaria, se establece un clivaje generacional entre quienes ingresan siendo niñas al viejo modelo de Acción Católica, estructurado en torno a la división sexual (rama femenina y rama masculina) y aquellas que se incorporan de jóvenes al nuevo modelo de ramas especializadas.¹⁴ La novedad proponía una socialización mixta que supuso algunas resistencias por parte de las mujeres que venían del viejo modelo. Las dificultades surgían del preconcepto acerca de la imposibilidad de una verdadera amistad entre personas del mismo sexo, sumado a la falta de educación sexual en los colegios religiosos y el hecho de que la sexualidad fuera un tabú (Bidegain 2006, 61).

En cambio, estos tabúes no eran un obstáculo mayor para las mujeres que ingresaban a las ramas especializadas a partir de la socialización universitaria.

Sí, después estudié Sociología en la UCA, que fue cuando cerraron Sociología en el último año porque decían que éramos de izquierda. Tuve profesores muy buenos . . . Justino O' Farrell, Imaz . . . Bueno, me parece que fue una época muy buena de la Universidad Católica, de sociología [. . .] terminé sociología y entré al noviciado, después estuve en Córdoba un año, después volví acá . . . hice un curso con Pablo Freire en Montevideo, eso me ayudó a ver que toda la sociología que yo estudiaba era funcionalista . . . eran los pobres en el sistema, pero no cómo cambiar el sistema . . . (Entrevista a religiosa de la congregación Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús, 5 de abril de 2006)

Esta trayectoria previa las hacía merecedoras de un mayor reconocimiento por parte de sus pares varones. Progresivamente, se fue generando un nuevo modelo de experiencia religiosa marcada por la mirada sobre lo social y, con ello, un nuevo modelo de mujer, más autónoma, que fue ganando espacio y mayor respeto por sus pares varones (cfr. Bidegain 1998).

Estas experiencias fueron un insumo importante para muchas de estas mujeres que, una vez ingresadas a la congregación, participaron de una formación de noviciado mixto y promovieron trabajos pastorales en conjunto con religiosos varones.

En esa época yo vivía en Budge, yo hice el noviciado en Budge, 71, 72 y 73 y con todo un trabajo barrial: llegamos nosotras en marzo de 1972 y en abril ya estábamos todas metidas hasta acá en el barrio, porque había todo un dilema con los

14. Las ramas especializadas de la acción católica dejan de lado la división sexual para hacer una división de acuerdo al ámbito de acción social privilegiado. Estas son la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Universitaria Católica (JUC), Movimiento Rural de Acción Católica (MRAC) y la Juventud Agraria Católica (JAC).

terrenos . . . y un grupo del ERP que se estaba apoderando de la situación del barrio, que no eran del barrio, eran del barrio vecino, que vinieron a la Iglesia. Ahí trabajamos cuatro congregaciones, dos masculinas y dos femeninas. Nosotras [. . .] los padres lazaristas y los dehonianos. Y realmente, fue una experiencia hermosa de reunirnos, de trabajar y de ver qué respuesta le dábamos a la gente. (Entrevista a religiosa "B" de la congregación Hermanitas de la Asunción, 13 de marzo de 2006)

En ambos casos la Acción Católica constituye un ámbito de sociabilidad para las mujeres y un acercamiento a la política, tanto entendida en términos de participación ciudadana como en términos de transformación social. Estas experiencias vividas en la ACA fueron una plataforma para dar un salto cualitativo hacia otra forma de vida. Rápidamente, las actrices experimentaron su posición en el espacio social (cfr. Bourdieu 1997) como un límite a la percepción de sí mismas como sujetos con capacidad de agencia:

Fue un proceso gradual de crecimiento en la fe . . . yo sentí que se me terminaba el camino . . . en la Acción Católica sentí que todo lo que tenía para dar lo había dado . . . para una entrega plena tenía que entrar a la congregación. (Entrevista a religiosa de la congregación Hijas de San Pablo, 8 de marzo de 2006)

Sentí que con la sociología podía cambiar hasta cierto punto la sociedad . . . lo más importante era que la gente pudiera descubrir a Dios. Esa es la mística. (Entrevista a religiosa de la congregación Hermanas del Sagrado Corazón, 5 de abril de 2006)

Para estas mujeres, el dispositivo institucional del catolicismo integral, cristalizado en los años 1930 y dedicado a catolizar a las masas ganando espacios sociales diferenciados, era limitante en su repertorio de formas de acción. Su horizonte de sentido las llevaba a ampliar todavía más las posibilidades de acción, con una formulación mística de la vida; pero esta concepción mística, lejos de suponer una fuga extramundana supuso para ellas una práctica intramundana. En ese sentido, la congregación no fue una forma de enterrarse en vida, ni de consagrarse a la contemplación, sino de ampliar del horizonte de sentido que les permitió canalizar inquietudes sociales, políticas y competencias de liderazgo.

Si reconstruimos el derrotero que siguieron quienes realizan estas afirmaciones encantadas, tomando dos ejemplos emblemáticos, encontramos que en el primer caso se trata de una mujer que ingresó a la congregación de Hijas de San Pablo a los veintiséis años de edad, en el año 1970. Su trayectoria recorre diversos países del Cono Sur en situación de dictadura militar: durante el período de 1973 a 1976 vivió en el Uruguay, ese año fue reubicada en Brasil donde se desempeñó hasta 1979, cuando se instala en Argentina. A lo largo de su carrera se desempeñó en diversas funciones relativas a la administración de la editorial Paulinas hasta asumir el cargo de directora. En 2006 ejercía la función de secretaria ejecutiva de

la Comisión Episcopal de Comunicación Social. El segundo caso corresponde a otra mujer de destacada trayectoria en la vida pública. Hizo su ingreso a la congregación del Sagrado Corazón de Jesús a los veinticuatro años en 1966. En 1971, fue parte de la inauguración de una comunidad de religiosas en la diócesis de La Rioja, donde participó de la efervescencia ligada a la figura del obispo Enrique Angelelli: fue asesora del Movimiento Rural Diocesano, impulsó la creación del sindicato local, ligado a la Federación Argentina de Trabajadores Rurales y Estibadores (FATRE) y del movimiento de cooperativas de tierras en la región. Le tocó transitar el asesinato del obispo y vivir en su entorno próximos variados casos de sacerdotes, religiosos y religiosas víctimas de la represión estatal. Estuvo en La Rioja hasta 1980, cuando fue asignada a la localidad de Gral. Mosconi (Salta) donde se dedicó al trabajo con las comunidades de base, a la organización de los indígenas y los trabajadores de la empresa entonces estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) en el ámbito local. En 1986 se mudó a Villa Tessei (Morón) donde se dedicó a la educación hasta 1996 cuando se va a vivir a Villa Jardín (Lanús) y se volcó de lleno a la educación no formal. Allí funda y asume la dirección de un Instituto de Formación de Educadores Populares, inspirado en la pedagogía de Paulo Freire, cargo que ejerce hasta su muerte en 2007.¹⁵

REPERTORIOS DE ESTRATEGIAS Y REGÍMENES DE VISIBILIDAD

En un contexto hostil, como el que instaló la dictadura militar a partir de 1976, estas trayectorias podían ser fácilmente tachadas de subversivas. En efecto, la lucha contra la subversión, funcionó como el principal factor de cohesión interna y legitimación externa del régimen militar. A su vez, involucró la participación de civiles que, pragmáticamente, se hicieron eco de la necesidad de erradicar la subversión de la Argentina. Este proceso habilitó la racionalización de estructuras institucionales diversas: empresas, escuelas, hospitales, sindicatos, iglesias. La vaguedad de la condición subversiva que se alentó desde el discurso publicitario (cfr. Gilbert y Vitagliano 1998) funcionó como un recurso para resolver conflictos propios de la misma dinámica social en dichos ámbitos. En este marco, las religiosas se encontraron doblemente expuestas: por una parte, se encontraban en el centro operativo del dispositivo del catolicismo integral, y por otra, articulaban la relación con el aparato estatal desde los ámbitos de educación y salud.

15. Para comprender este fenómeno no habría que descartar el factor epocal, considerando que un lustro más tarde, con otras condiciones, para mujeres con una trayectoria similar, el paso por las ramas especializadas de la Acción Católica será decisivo para optar luego por la lucha armada. Al respecto puede verse Donatello 2002.

En este sentido, adquirieron una visibilidad que, en su condición femenina y religiosa, dio lugar a una forma de mistificación que puede comprenderse en los términos de Segato (2003, 132): “No existe sociedad que no endose algún tipo de mistificación de la mujer y de lo femenino, que no tenga algún tipo de culto a lo materno, a lo femenino virginal, sagrado, deificado”.

En efecto, la combinación de lo “femenino virginal” sumado a su condición de consagradas, exacerbó este efecto de mistificación que, sin duda, es el reverso de ese viejo estigma que las considera mujeres enterradas en vida. En este sentido el repertorio de estrategias desplegado por religiosas que vivieron en primera persona o en su entorno próximo el terrorismo de estado ejercido durante la última dictadura militar, se vale de este efecto de mistificación dando lugar a diversos regímenes de visibilidad. Lo que las hace más fuertes es hacer de la debilidad su estrategia.

Aunque, como hemos visto, las trayectorias pueden agruparse siguiendo criterios de tipicidad, el contexto específico y el derrotero singular que siguió cada religiosa dieron lugar a diferentes resoluciones de situaciones donde diversas mujeres consagradas se encontraron expuestas a la represión estatal. La finalidad de este apartado es documentar la variedad de estrategias surgidas de trayectorias con un recorrido típico.

Invisibilidad preventiva

En el extremo de un arco de posiciones estratégicas, el primer caso es ilustrativo de un universo de religiosas que, a pesar de la renovación conciliar, mantuvieron representaciones y prácticas que trazaron una pauta de continuidad con el modelo de clausura preexistente. Aquí la exposición se reduce a un factor casi azaroso que tiene que ver con la proximidad territorial con la ingeniería del terrorismo de estado. En este caso, la entrevistada se refiere al centro clandestino de detención, conocido más tarde como Garage Olimpo, ubicado en el barrio de Floresta, de la Capital Federal, a dos cuadras del convento de las Hermanas Dominicas del Santo Rosario:

Acá cerquita había una policía . . . se comentaba que empezaron a perseguir a la gente . . . estaba ahí . . . veíamos las camionetas . . . se decía que allí aplicaban picana [. . .] Ahora está cerrado, está como un museo, una cosa histórica. Nosotras pasábamos por ahí y sabíamos. (Entrevista a religiosa de la congregación Hermanas Dominicas del Santo Rosario, 30 de marzo de 2006)

Frente a esta situación, la estrategia preponderante frente a la represión durante la última dictadura acentuó el modelo de clausura disponible, demarcando de manera tajante las fronteras simbólicas entre el adentro seguro y el afuera incierto. La entrevistada, entonces, describe la congre-

gación como una isla. Este aislamiento no solo fue un movimiento externo sino también interno, mediante una suspensión temporal que generó en ella un efecto de ajenidad con respecto a la realidad social y política del período. Desde esta posición se accede a la realidad por el relato de otros que tienen contacto con el afuera:

Un sacerdote que nos acompañaba nos decía que esto [“las guerrillas”] viene de afuera, él venía de Europa, viene de las guerras mundiales, ellos ya lo vivieron. (Entrevista a religiosa de la congregación Hermanas Dominicas del Santo Rosario, 30 de marzo de 2006)

Solidariamente, explica genéticamente la represión estatal ejercida durante la dictadura emparentándola con el conflicto entre Iglesia y Peronismo en 1955, en el cual ellas se sintieron invadidas frente a la amenaza de allanamiento:

En el 55, que nos bombardearon, ya comenzó eso . . . porque estaba amenazado el colegio . . . hubo quema de iglesias . . . ya empezó eso. (Entrevista a religiosa de la congregación Hermanas Dominicas del Santo Rosario, 30 de marzo de 2006).

Y, por último, asimila la situación de dictadura a una crisis moral, que trae aparejada la disolución del modelo católico de familia, el aumento de la pobreza y de la delincuencia como consecuencia.

Esta posición estratégica se mantiene, entonces, en un doble registro de opacidad: por un lado, hacia el afuera de la institución, la reelaboración de la realidad se hace a partir de la experiencia de otros que ingresan a la congregación y no por la experiencia propia; por el otro, esta misma opacidad mantiene el adentro como un lugar seguro respecto del exterior.

Visibilidad paliativa

Otro caso es el de aquellas que experimentaron en primera persona la amenaza de la represión estatal. En este caso, la entrevistada, religiosa de la congregación Hijas de San Pablo, narra un interrogatorio vivido durante su estadía en Uruguay, bajo la dictadura militar. Aquí el éxito estratégico esta asociado a una autopercepción marcada por una identificación de lo femenino como subordinado al mundo de la masculinidad. La estrategia es la de dejarse ver. La entrevistada es citada por las Fuerzas Conjuntas a dar un interrogatorio:

Allá había mecanismo de presión distintos a los de acá por que era un país chico y también una Iglesia más chica. Yo, la primera vez que me interrogaron, fueron como dos horas y media . . . las Fuerzas Conjuntas [. . .] me dijeron que tenía una citación para el otro día. Mi superiora no estaba, yo estaba con una viejita que tenía que le diera un ataque al corazón. Fui y le avisé al párroco: ‘mañana por la mañana tengo un interrogatorio’. Alan Castro [militar] era el encargado de la

parte religiosa, lo pusieron en el seminario como si fuera a ser cura para que se interiorizara con la cuestión religiosa [. . .] Antes del interrogatorio, yo lo tenía a las diez, mi superiora llegó a las ocho y le avisó a la viejita esta. Cuando yo estaba en el interrogatorio, ella se fue y dijo 'vengo a buscar a la chica, de acá no me voy hasta que no me den a la chica'. Al final, yo que tenía miedo por ella, era la más fuerte de todas. (Entrevista a religiosa de la congregación Hijas de San Pablo, 8 de marzo de 2006)

Frente a esta situación, la estructura jerárquica dentro de la cual se sitúa la entrevistada funciona como un ámbito de fuerte contención. En este marco, el juego de visibilidad aquí consiste en presentarse transparente e insignificante para el otro:

No es que les interesaba yo directamente, sino yo como la punta de algo . . . buscaban que yo comprometiera a otras personas, fundamentalmente acusara al Arzobispo. (Entrevista a religiosa de la congregación Hijas de San Pablo, 8 de marzo de 2006)

Emparentada con esta posición estratégica, otro recurso fue acentuar la visibilidad. Por parte del obispo, Angelelli, otra religiosa, perteneciente a la congregación Hermanas del Sagrado Corazón, es interpelada a desempeñarse en el mundo de la masculinidad. Con ocasión del asesinato de los sacerdotes Carlos de Dios Murias y Gabriel Longueville:¹⁶

Yo me acuerdo que me ofrecí . . . tenía que ir alguien a hacerse cargo, en nombre de la Iglesia, a hacerse presente . . . porque estaban todos los laicos con los curas muertos . . . [en Chamental] y estaban todos los curas y las monjas reunidos en La Rioja . . . tenía que ir alguien ahí a consolar a la gente, a recibir los cuerpos . . . Y yo me acuerdo que me ofrecí, me fui manejando el rastrojero, fuimos con Dolores, una hermana de las azules y tres curas atrás [. . .] y Angelelli dijo que una mujer era mejor, porque era más fácil que no la mataran [. . .] Yo no sé, de esas cosas que uno hace cuando hay que hacerlas . . . Después me acuerdo que fuimos al cementerio . . . yo pensaba quién iría a ser el próximo, quién de los que estábamos ahí. ¡Mirá vos cómo estábamos! Yo me acuerdo de ese pensamiento. Íbamos cantando "vamos a vencer", "vamos a vencer", "venceremos al fin". (Entrevista a religiosa de la congregación Hermanas del Sagrado Corazón, 5 de abril de 2006; el destacado es nuestro)

Esta operación consiste en mostrarse u ofrecerse femeninas, pero desde una posición (masculina) de dominio frente a la fragilidad de la situación de los hombres de la diócesis. En solidaridad con este argumento, la entrevistada recuerda que, durante la dictadura, la forma típica que tenían de desprestigiar a las religiosas era hacer correr rumores sexuales, es decir, desmitificar la figura de religiosa-virginal-femenina.

16. El 18 de julio de 1976 un grupo de hombres vestidos de civil se presentan como miembros de la Policía Federal y piden hablar con los sacerdotes de Chamental, Gabriel Longueville y Carlos de Dios Murias. Les avisan que tienen que ir a declarar con ellos a La Rioja. A la mañana siguiente sus cadáveres aparecen en el Chañar, a pocos kilómetros de Chamental, con signos evidentes de tortura (cfr. Mignone 1986).

Visibilidad itinerante

En otro contexto, para religiosas en posiciones jerárquicas la estrategia principal fue la circulación. La entrevistada, religiosa de la congregación Franciscanas Misioneras de María, describe el período 1973–1978 como una etapa itinerante. Por sus funciones directivas en la Conferencia Argentina de Religiosas y en la misma congregación, ella está en la calle, visita comunidades en todo el país, en Paraguay y también en Uruguay, donde hay otras casas de la institución. Esta itinerancia es sin duda una exposición pero resguardada por una modalidad intermitente: ella no permanece en ningún sitio: vive al día. Por otra parte, este nomadismo le permite tener acceso a información diversa y cumple un rol fundamental en la generación de redes de información a partir de la difusión. Esta función es para ella una responsabilidad que le permite proteger a otros y, a su vez, protegerse. De este modo, ella desempeña un papel masculino frente a sus pares, pero siempre resguardada por una fugacidad propia del mundo anfibio de lo femenino (cfr. Segato 2003).

Invisibilidad forzosa

Por último, aquellas religiosas que durante el período vivieron una estigmatización dentro de la misma institución eclesial, se vieron obligadas a rediseñar sus pautas de acción. En este sentido, un caso emblemático es el de las religiosas de la congregación Hermanitas de la Asunción, en la diócesis de Rosario, provincia de Santa Fe:

En Rosario el Obispo nos echó, después que nos pidió que fuéramos a atender la zona y comenzamos a trabajar con los villeros [. . .] En el año 75, sí, que hacía tres años que atendíamos esa parroquia y lo que no hacíamos era celebrar la misa y confesar, pero después hacíamos todo porque el sacerdote se había ido y el Obispo . . . nos llamó un día, las llamó a las Hermanitas y les dijo que se fueran de la diócesis [. . .], sí, por comunistas. Fue muy grave, fue la provincial inclusive a hablar, habló con el Nuncio, hubo manifestaciones, fueron a la Catedral . . . [Recuerda el encuentro de Mons. Guillermo Bolatti con la Provincial] No tenía fundamento . . . entonces la superiora fue a decirle: "Bueno, si las hermanas han obrado mal, dígamelo". "Bueno, mire qué quiere que le diga . . . yo no tengo nada concreto, lo que le puedo decir es vio cuando entra en una pieza y hay mal olor, olor a podrido, bueno, eso son lo que son sus Hermanitas". (Entrevista a religiosa "B" de la congregación Hermanitas de la Asunción, 22 de marzo de 2006)

Frente a esta situación, rediseñan su estrategia, dejan de lado la exposición y, más bien, ofrecen el lugar de lo doméstico: guardan gente en su casa:

Esta muchacha había días que estaba sumamente alterada . . . y nosotras nos hacíamos las valientes . . . pero los días que ella estuvo en casa . . . yo viví un infierno . . . me acuerdo que ella quería salir a la calle . . . bueno, salí un ratito, pero ¡peligramos todas! (Entrevista a religiosa "B" de la congregación Hermanitas de la Asunción, 22 de marzo de 2006)

Según la entrevistada, a partir de la experiencia de Rosario aprenden a vivir el dolor de manera privada:

Creo que nosotras somos más de asumir el dolor de otra forma . . . es como parir nuestra historia . . . lo de Rosario nosotras lo hemos masticado mucho y para mucha gente de Rosario . . . nosotras fuimos las comunistas y quedamos con ese estigma. (Entrevista a religiosa "B" de la congregación Hermanitas de la Asunción, 22 de marzo de 2006)

Aquí, desde el resguardo en el ámbito de lo femenino-doméstico, se metamorfosea la subordinación al mundo de la masculinidad (cfr. Segato 2003). Se corroe así el orden de status sin desafiar públicamente el orden del contrato. Esto funciona en un doble registro: haciendo frente a la represión y al estigma.

CONCLUSIONES

Las experiencias de estas mujeres religiosas durante la última dictadura militar documentan un repertorio de estrategias que fueron eficaces para hacer frente al terrorismo de estado y, a la vez, fueron facilitadas por su posición invisibilizada en el marco de una estructura institucional fuertemente clerical y patriarcal. Esta posición puede rastrearse en, al menos, dos dimensiones: el relato histórico, como consecuencia de una historia no narrada, y el imaginario simbólico, producto de un efecto de mistificación estereotipada que las proyectó históricamente como mujeres enterradas en vida.

La ambivalencia, como signo característico de las diversas trayectorias de estas mujeres, fuertemente místicas pero también profundamente intramundanas, a veces ha sido atribuida a la inconsistencia o incoherencia de las mismas actoras. Este artículo, en cambio, ha intentado seguir otra clave interpretativa que considera esta destreza anfibia producto de una fijación coactiva a la que queda sometida la mujer como significante habitual de la posición femenina. Esta coacción expresa una tensión irreductible entre un orden del contrato, que tiende a ser más igualitario, y un orden de estatus, propio de la estructura de género que tiende a restablecer jerarquías de subordinación de lo femenino a lo masculino (cfr. Segato 2003).

Frente a situaciones límite como las que proliferaron durante la última dictadura militar, la reversibilidad de la trama de significados históricamente asignados a estas mujeres consagradas las sitúa en una posición de ventajas comparativas respecto de sus pares varones para transitar mejor las situaciones traumáticas desencadenadas por la represión.

A su vez, estas circunstancias dan un mayor protagonismo a las religiosas, reposicionándolas en el mundo de la masculinidad como mujeres sujeto de habla, del ámbito público y capaces de trocar signos y objetos.

Este mismo agenciamiento, convirtió a otras mujeres consagradas en un eslabón clave en la cadena de complicidades que articuló el robo de bebés durante la última dictadura militar. Tal parece ser el caso de religiosas pertenecientes a la congregación de Cristo Rey, cuyo testimonio de lo sucedido en la maternidad clandestina del hospital militar de Campo de Mayo, formó parte de la prueba judicial de una de las causas abiertas por sustracción de menores. Esta evidencia reciente, refuerza el énfasis puesto aquí en cuanto al protagonismo de las religiosas durante el régimen militar, a la vez que, sugiere otros escenarios de comparación y estimula nuevas perspectivas de análisis.

BIBLIOGRAFÍA

- Bidegain, Ana María
 1998 "De la naturaleza femenina al feminismo en organizaciones católicas femeninas latinoamericanas (1930–1950)". *Cristianismo y Sociedad* 36 (1–2): 135–136.
 2006 "Otra lectura sobre las relaciones de hombres y mujeres en el catolicismo". *Sociedad y Religión* 18 (26–27): 39–70.
- Bourdieu, Pierre
 1971 "Génesis y estructura del campo religioso". *Revue Française de Sociologie* 12: 295–334.
 1997 *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Cabrejas, Elena
 1997 *Algo habrán hecho: Monjas francesas desaparecidas*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Donatello, Luis
 2002 "Ética católica y acción política: Los montoneros, 1966–1976". Tesis de maestría de investigación en ciencias sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
 2004 "Catolicismo y política en la Argentina reciente: Opciones individuales y experiencias colectivas". Ponencia en *II Congreso Nacional de Sociología, VI Jornadas de Sociología en la UBA, ¿Para qué la sociología en la Argentina actual?* CD-ROM, editado por A.A.V.V., Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 20 al 23 de Octubre.
 2005 "El catolicismo liberacionista en la Argentina y sus opciones políticas religiosas: De la efervescencia social en los '60 a las impugnaciones al neoliberalismo en los '90". Tesis doctoral en ciencias sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, y École de Hautes Études en Sciences Sociales, París.
- Foucault, Michel
 2004 *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Gilbert, Abel, y Miguel Vitagliano
 1998 *El terror y la gloria: La vida, el fútbol y la política en la Argentina del Mundial 78*. Buenos Aires: Editorial Norma.
- Giordano, Verónica
 2004 "Manso sacrificio, santo sacramento, exclusión flagrante: La política de hombres y los derechos de las mujeres en Argentina, Brasil y Uruguay en la coyuntura de 1930". En *Calidoscopio latinoamericano: Imágenes históricas para un debate vigente*, coordinado por W. Ansaldi, 141–165. Buenos Aires: Ariel.
- Goffman, Erving
 1972 *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- González, Marcelo
 2005 *La reflexión teológica en Argentina (1962–2004): Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.

Krier, Caitlin

- 2008 "Mujeres católicas en resistencia: Las Madres de Plaza de Mayo y la transformación del rol de la mujer católica dentro de la sociedad argentina (1976–1983)". Mimeo. Buenos Aires.

Lanusse, Lucas

- 2007 *Cristo revolucionario: La iglesia militante*. Buenos Aires: Vergara.

Mallimaci, Fortunato

- 1992 "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar". En *500 años de Cristianismo en Argentina*, editado por A.A.V.V., 197–365, Buenos Aires: Centro Nueva Tierra y Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe.

Mignone, Fermín

- 1986 *Iglesia y dictadura: El papel de la iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Moreno, José Luis

- 2002 "La caída del Estado de Bienestar: Dictadura y reconstrucción democrática". En *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil—Historia de la iniciativa asociativa en la Argentina 1776–1990*, editado por A.A.V.V., 279–309, Buenos Aires: Gadis.

Obregón, Martín

- 2005 *Entre la cruz y la espada: La iglesia católica durante los primeros años el "Proceso"*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Pellegrini, Vicente

- 1975 "Estadísticas de la Iglesia Argentina". En *Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 24 (246): 3–16.

Poulat, Émile

- 1977 *Eglise contre bourgeoisie: Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris: Casterman.

Quiñones, Ana

- 1999 "Del estado de perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre: El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en la Argentina (1954–1976)". Tesis de Licenciatura en Teología, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.

Renard, Laura

- 2006 "Textos de Laura Renard". En *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera: Del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956–1968)*, editado por Virginia Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González, 207–218. Buenos Aires: Ágape.

Segato, Rita

- 2003 *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo, Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Soeiro, Susan

- 1974 "The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahia, 1677–1800". *Hispanic American Historical Review* 54 (2): 209–232.

Touris, Claudia

- 2006 *Entre Marianne y María: Los trayectos de las religiosas terciaristas en Argentina*. En la biblioteca digital de la Universidad Nacional de San Martín (capturado en septiembre de 2007 en http://www.unsam.edu.ar/escuelas/politica/centro_historia_politica/material/touris.pdf).

Vasilachis de Gialdino, Irene, coord.

- 2006 *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Weber, Max

- 2001 *Ensayos sobre sociología de la religión*, tomo 1. Madrid: Taurus.

Welty-Domon, Arlette

- 1987 *Sor Alicia, un sol de justicia*. Buenos Aires: Contrapunto.