

Universidad de Chile  
Facultad de Ciencias Sociales  
Departamento de Antropología

# Una Divina Prisión

Experiencias de Vida  
De las Religiosas Carmelitas Misioneras

Vivian Lay Pradel

Profesora Guía: Sonia Montecino A.  
Memoria para optar al Título de Antropóloga Social.  
Universidad de Chile. 2006.

Esta divina prisión  
del amor con que yo vivo  
ha hecho a Dios mi cautivo  
y libre mi corazón;  
y causa en mí tal pasión  
ver a Dios mi prisionero,  
que muero porque no muero.

*Que Muero porque no Muero*  
*Santa Teresa de Ávila*

## Agradecimientos...

Dedico este trabajo a las Carmelitas Misioneras. Les agradezco infinitamente la confianza que depositaron en mí. Sin todo aquello, estas páginas no hubiesen tenido ningún sentido.

Gracias a Sonia Montecino, por haber creído en esto cuando no era más que un proyecto. Por tu amistad, cariño e inspiración permanentes en los caminos de la antropología y en los otros.

Gracias a Daniel Quiroz, por compartir conmigo la pasión por la etnografía. Por tu amistad, tu apoyo constante durante el trabajo de terreno, por leer y comentar los borradores. Muchas gracias por confiar en los resultados de esta experiencia.

Gracias a Alejandra Araya, por el rumbo a mis primeras intuiciones. Por nuestras conversaciones siempre fructíferas, por tu guía, la bibliografía y el apoyo moral, que escaseó muchas veces.

Gracias a Susana Herrera, por aparecer en el momento más indicado. Por tus comentarios, tu apoyo y tu cariño gratuito. Por tu complicidad.

Un gracias inmenso a mis colegas Alejandra Carreño, Andrea Cabezas y Rocío Cáceres por su amistad y apoyo incondicionales, por leer de a trozos y sus apreciaciones siempre iluminadoras. Por ser mi arrimo durante los meses de escritura.

Gracias a Rosita Pacheco, por su cariño desde el primer día, por su amistad tan valiosa y la explosión de tu sabiduría en los momentos más necesarios. Gracias por hacer de estos años de estudiante un lugar amable al que recurrir.

A mi madre y a mis hermanas. Muchas gracias por estar a mi lado siempre.

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

I. INTRODUCCIÓN	6
II. ANTECEDENTES	9
2.1 Ciertos ojos sobre las monjas	9
2.1.1. Roles sociales: modelos femeninos de monjas y beatas	9
2.1.2 Autoridad: biografías y escrituras conventuales	10
2.1.3 Cuerpo y su tratamiento	13
2.2 La Orden del Carmen	15
2.2.1 Espiritualidad de la Orden	15
2.3 Carmelo Misionero	17
2.3.1 Una pincelada por su Historia	17
2.3.2 Espiritualidad del Carmelo Misionero: Padre Francisco Palau	21
III. MARCO TEÓRICO	24
3.1 Hacia una Consagración	25
3.1.1 Noticias sobre un Homo religiosus	25
3.1.2 Sobre lo sagrado	26
3.1.3 Formas de acceder a lo sagrado	29
3.1.4 Ritos de iniciación	32
3.2 ¿Donde está el cuerpo?	34
3.2.1 Tecnologías del yo	35
3.2.2 Entre silencios y Cuerpos parlantes	37
3.2.3 Cuerpos femeninos y lo sagrado	40
3.2.4 Mística y espiritualidad	42
3.3 Incorporación y Prácticas	46
3.3.1 Habitus	46
3.3.2 Estrategias y Tácticas	48
3.4 De la víctima a lo sagrado	51

IV. METODOLOGÍA Y TRABAJO DE CAMPO	53
4.1 Sobre el método biográfico	54
4.1.1 Fundamentos epistemológicos del método	54
4.1.2 Fundamentos metodológicos	55
4.2 Trabajo de campo: la etnografía inscrita en el cuerpo	57
4.2.1 Vagabundeo entre paredes que se abren	58
4.2.2 ¿Y la antropóloga no se confiesa? (O una etnógrafa misionera)	59
4.3 Hurgueteando en una caja de herramientas: Sobre los relatos de vida	60
4.3.1 ¿Y qué es una vida dentro de mares de historias? Sobre el concepto de mediación	61
4.4 De universos y botones	62
4.4.1 Sobre islas y pastores en antropología	62
4.4.2 Noticias sobre el encuentro con las narradoras	63
V. CARMELO MISIONERO EN CHILE	65
5.1 Carmelo Misionero	65
5.2 Sobre las constituciones	68
5.2.1 Castidad, obediencia y pobreza	68
5.2.2 Ascesis, oración y vida comunitaria	70
5.2.3 Admisión y formación	71
VI. RELATOS	74
6.1 Hermana María Erma	74
6.2 Hermana Sandra	87
6.3 Hermana Nieves	103
VII. UNA LECTURA ANTROPOLÓGICA	111
7.1 La vida religiosa: Sacrificio y donación del sí mismo	111
7.2 Caminos espirituales: Disciplinamiento de cuerpo y alma	122
7.3 Incorporación y prácticas: estar en el <i>entre</i>	132
VIII. PARA CONCLUIR	141
IX. BIBLIOGRAFÍA	146

## Capítulo I

### INTRODUCCIÓN

Una divina prisión. De un amor que dejó cautivas a unas mujeres. De cómo se vive la consagración religiosa.

Cuando en antropología hablamos de religión, uno se remite a las investigaciones clásicas sobre chamanismo, brujería, magia y religión primitivas. Se trata sobre ritos, mitos y sacrificios. Si como antropólogos/as hemos estudiado luchas sociales, de reivindicación de derechos indígenas, de género, de clase y tantas otras, que implican transformación de entornos y condiciones históricas, guiadas por sentidos de realidad, proyecto y experiencia, nos hemos alejado -quizás inconscientemente- de aquellas luchas que miran hacia el interior de la propia experiencia humana. Éstas nos hablan de la experiencia del sí mismo y del estar en el mundo, pero mirando hacia la trascendencia. Un camino espiritual que posee un sentido definido y *otro*, que bien merece la pena ser conocido como uno de tantos otros que la diversidad de la experiencia humana revela como *lo posible*. Vivir en el mundo, pero no del mundo.

Este trabajo, deudor de aquellas tradiciones, trata de la vivencia religiosa de monjas católicas y su espiritualidad desde una mirada antropológica. A partir de la pregunta sobre cómo se vive la consagración religiosa en la actualidad, en un ambiente cada vez más laico, en donde el cuestionamiento a la Iglesia, su jerarquía y rol social son permanentes, esta investigación ha pretendido desentrañar la manera cómo se vive la espiritualidad femenina dentro de la Iglesia católica. El objetivo general que ha guiado este trabajo es: *Develar la experiencia personal y espiritual de la vida consagrada de las Carmelitas Misioneras*. Para lo cual he definido tres objetivos específicos: a) *Dilucidar los procesos que conducen a la inserción en la vida religiosa*, b) *Describir el proceso de formación en los caminos espirituales de la congregación* e c) *Identificar el papel de la transmisión intergeneracional en la espiritualidad de la congregación*.

He abordado el tema de la experiencia de la consagración religiosa en términos de un camino espiritual que se apropia como proyecto de vida, pero que a la vez está enmarcado en ciertas condiciones objetivas que la prefiguran: formas de espiritualidad de las monjas, como un estilo/estrategia de vida que se ha dado a través del tiempo. A partir de un primer acercamiento, comencé a trabajar con el supuesto que esta vivencia se encuentra en tensión al situarse como un proyecto que logra condensar o sintetizar por una parte, estas formas de espiritualidad monjil y por otra, los recorridos biográficos de las mujeres que se acogen a este estilo de vida para encarnarlo. He desarrollado esta investigación teniendo esta premisa como hipótesis.

Como una primera mirada de la disciplina al tema de la consagración religiosa, este trabajo ha pretendido utilizar su corpus conceptual sobre religión concibiendo al cristianismo como uno más de los sistemas significativos que se pueden abordar desde nuestra disciplina. Sin embargo, muchas veces he tenido que forzar el sentido original de estos conceptos, para aplicarlos a una nueva problemática. Me he entregado a la tarea de unir trozos, ideas y perspectivas, zurcirlas delicadamente, emparentando texturas y sentidos, intentando construir un lenguaje capaz de representar una experiencia pocas veces observada, y que por ello, me exigía la creación de nuevas formas de ser tratada.

Contemplémoslo en acción (al bricoleur), excitado por su proyecto, su primera acción es, sin embargo, retrospectiva: debe volverse hacia un conjunto ya constituido, compuesto de herramientas y de materiales; hacer o rehacer el inventario; por último, y sobretodo, establecer con él una suerte de diálogo, para hacer un repertorio, antes de elegir entre ellas, de las respuestas posibles que el conjunto puede ofrecer del problema que él plantea. Todos estos objetos heteróclitos, que constituyen su tesoro, son interrogados por él para comprender lo que cada uno de ellos podría “significar”, contribuyendo de tal manera a definir un conjunto por realizar, pero que finalmente, no diferirá del conjunto instrumental más que por la disposición interna de la partes. (Lévi- Strauss, 2003: 38)

Por estas razones, tanto como el saber antropológico, han sido cruciales para esta investigación los recientes estudios que la Historiografía y la Literatura –tanto en nuestro país como en América Latina y Europa- han desarrollado sobre las escrituras conventuales y la vida religiosa femenina durante épocas precedentes, al construir un marco de comprensión para la consagración religiosa de monjas en la actualidad. Este trabajo ha sido inspirado en aquellas investigaciones, pero intentando entregar la mirada propia de la disciplina.

Internarse en la experiencia interior de la espiritualidad ha significado para mi una interpelación en lo íntimo, un involucramiento profundo que refiere quizás a lo que plantea Georges Bataille en el tratamiento del erotismo o la religión, en el que la prohibición –de la violencia- o el secreto –del encuentro con el Otro- sólo pueden tratarse desde dentro para presentar su aspecto global, para mostrarse sin velos, para poder acceder al núcleo de la experiencia, “al no *oponernos* ya él, debemos dejar de tomarlo como una cosa, como un objeto exterior a nosotros. Debemos tomarlo en consideración como el movimiento del ser en nosotros mismos.” (2002:42) El cese de la oposición se manifestó en la necesidad de utilizar la conmoción y la sorpresa como una de las premisas que guiaran esta investigación, intentando conocer desde el corazón experiencias que relatan sólo una historia: la relación de amor hacia el Amado que no está. Y como efectivamente ese mismo amor era lo que me separaba insondablemente de la experiencia de las religiosas, quise asomarme a éstas sabiendo que se trataba de una relación actual a la que no podía acceder completamente y a la que observaría con “el pudor que respeta las distancias”. (Michel de Certeau, 1993: 28)

Este asomarse consistió en un acercamiento a la congregación de las Carmelitas Misioneras y a las vidas cotidianas de las religiosas, en un largo e intenso trabajo de terreno que se extendió

por cerca de un año. Durante este tiempo, visité frecuentemente la casa Delegación y la comunidad de Huépil (Octava región), participé de varias actividades comunitarias y de pastoral, así como en las misiones de verano de enero del 2006. En tanto, pude ir conociendo la vida y las dinámicas de la vida consagrada, recolecté los relatos de vida a través de entrevistas en profundidad; al tiempo que se fue gestando una sincera amistad con varias de ellas. Este conocimiento mutuo permitió crear las confianzas suficientes para que esta investigación se constituyera como un encuentro con el otro, que siempre buscó la calidez de una conversación como lugar para fundar el nacimiento de un conocimiento antropológico.

He concebido esta investigación como una prospección sobre un nuevo campo de estudio de nuestra disciplina, una mirada experimental que busca mostrar la riqueza de una experiencia humana de lo sagrado, en los múltiples hilos de significados que la componen, como una manera de revelar pequeñas nuevas temáticas para ser ahondadas. Teniendo a la antropología como filtro de la mirada, se han mantenido al margen los aportes que de este tema pudiesen agregar la teología y la psicología principalmente, por lo cual, las siguientes páginas carecen de toda referencia a estas disciplinas, aun cuando reconozco que podrían complementar la mirada aquí presente. Este será un desafío para las investigaciones venideras.

Este documento se ordena en dos secciones, la primera parte comprende la presentación de las miradas que se han dado en otras disciplinas sobre la temática aquí estudiada y los conceptos principales con los que observo la espiritualidad de las carmelitas misioneras; así como una breve contextualización histórica de la congregación, para poder seguir el hilo de la historia de una experiencia religiosa que aflora en condiciones socioculturales concretas. La segunda parte, relata el encuentro con las religiosas y los relatos de vida que esta relación generó, así como una lectura de estas historias a la luz de los conceptos antes expuestos.

Por último, me parece importante consignar que las páginas siguientes intentan ser una posibilidad, una mirada o interpretación probable a partir de un trabajo de terreno y un apoyo conceptual, pero que sobretodo es la metáfora sobre la experiencia de lo sagrado realizada por una testigo de esa relación. Metáfora que más que decir lo que esta experiencia es, pretende decir “como qué” es esta experiencia, ya que lo inefable se las arregla para exigir al lenguaje nuevas formas de describir su rostro. Tal como el discurso religioso, que necesita de un lenguaje poético para escenificar sus sentidos, este texto pretende convertirse en una forma más de dar cuenta de la presencia de lo Absoluto. (Cf. Neira, 2004) Aún cuando esta experiencia sigue estando oculta para la autora de estas líneas, el descentramiento que provoca, logra hacer sentir lo que tan bien declara Michel de Certeau con estas palabras sobre la mística: “Estos recorridos por las orillas textuales de la mística, nos muestran ya caminos para perdernos (aun cuando solamente perdamos un saber). Tal vez su murmullo nos conduzca hacia la ciudad convertida en mar. Una literatura volvería perceptible así algo de lo que la construye: el poder de hacernos partir” (op.cit:28)

## Capítulo II

### ANTECEDENTES

La vida religiosa femenina como una temática susceptible de estudios en las ciencias sociales y humanidades, ha sido muy recientemente incorporada a estas disciplinas. En este capítulo, revisaré tres temáticas fundamentales para comenzar a situar los recorridos de las monjas en estudio; pero sobretodo, intento visibilizarlas como sujetos susceptibles para la mirada de la antropología. La primera parte de este acápite se desprende de las investigaciones sobre monjas realizadas por la Historiografía y la Literatura, que han ido construyendo un panorama de las formas de religiosidad monjil durante la Edad Media en Europa, la Conquista y la Colonia en América Latina<sup>1</sup>. Se observarán tres temáticas: sus roles sociales estrechamente ligados a la religiosidad de los siglos XVII, XVIII y XIX; la construcción de autoridad en las biografías y escrituras conventuales; y por último, el cuerpo y su tratamiento. La segunda parte, nos adentra en la Orden del Carmen -a la cual se afilia la congregación- para introducirnos en retazos de su historia y su profunda espiritualidad.

## 2.1 Ciertos ojos sobre las Monjas

### 2.1.1 Monjas y Roles Sociales

La fundación de conventos en Nueva España comenzó a mediados del siglo XVI y se prolongó hasta los últimos años de la Colonia. En gran medida, las tareas de evangelización que la Iglesia llevó a cabo en América fueron realizadas por beatas y monjas, en apoyo a los sacerdotes o como precursoras en lugares de difícil acceso para ellos. (Cf. Lavrin, 1992: 176 y sgts) Los conventos de monjas constituían un elemento clave dentro del paisaje urbano de las ciudades coloniales, siendo concebidas como “ejemplo de un desinteresado sacrificio que beneficiaba a toda la comunidad” (op.cit: 175). Ellas gozaban de una gran vitalidad en sus variadas actividades: financieras, hospitalarias, educacionales, de limosnas y caridad, entre otras. Sus influencias no se limitaban a los asuntos divinos, sino que tenían fuertes lazos con las familias gobernantes, debido a la cantidad de sus propiedades y lo cuantioso de sus préstamos financieros. Sin contar que la profesión religiosa estaba reservada para quienes pudiesen pagar la dote. Pero sobretodo, se erigieron como centros de producción e interpretación de saber; ya

---

<sup>1</sup> Estos estudios situados en la América colonial en los Virreinos de Nueva España, Nueva Granada y del Perú, se basan principalmente en escritos conventuales, confesiones generales, testamentos, etc. En nuestro país, estas investigaciones también se han realizado en el campo de la Historiografía y la Literatura principalmente. Para mayor detalle ver Bibliografía General.

que en su interior nacieron importantes corrientes culturales sostenidos por el único grupo de mujeres educadas<sup>2</sup> de las ciudades coloniales. (Cf. op.cit: 199, 201; 1990:126)

Hubo muchas razones para la fundación de conventos en el continente, se cuentan el interés del gobierno por evangelizar a la población indígena y la administración de la misma; los movimientos devocionales ocurridos especialmente con los y las carmelitas; su rol de “edificación pública”, a partir de historias de devoción, mortificación y piedad que aumentaban el fervor de los devotos legos; así como la creencia que los conventos

Las monjas eran un elemento importante dentro de la estructura jerárquica de una de las instituciones más influyentes de la sociedad colonial: la Iglesia católica, que les prestaba su fuerza espiritual, social y económica. Ningún otro grupo de mujeres tenía la coherencia interna, el poder económico o el prestigio social del que disfrutaban las monjas. (Lavrin, 1992: 175)

reflejaban la gloria de Dios, entre otras. Independientemente de que eran una de las mejores opciones para las mujeres nobles que no podían acceder a un matrimonio entre iguales. (Cf. Op. cit: 177-184; De Zuleta, 1996: 427-430) Durante el siglo XVI, el recogimiento y la contemplación mística fueron las formas autorizadas para encontrar a Dios, junto con el énfasis que el Concilio de Trento puso en el culto a la Virgen, los santos y los trabajos dirigidos a alcanzar la perfección del alma. Para las mujeres, esta efervescencia las conducía al claustro - cuarto voto desde este concilio- lo que en ningún caso significaba un aislamiento total como grupo de la sociedad mayor, debido a que sus vinculaciones se extendían más allá de los monasterios.

Una de los cambios más importantes ocurridos en materias de religiosidad, es el advenimiento de congregaciones femeninas de vida activa y su llegada a América desde Europa durante el siglo XIX. Michela de Giorgio habla de la feminización del catolicismo de este siglo, debido al aumento de la presencia femenina en las prácticas, las piedades y el clero, a lo que se suma el alejamiento y anticlericalismo de los hombres, causado por el nacimiento de las ciencias y del pensamiento racional más instituido. Desde el primado de la palabra masculina (autoridad de la ciencia) el rol de las mujeres pasó a ser el de la práctica de un contradiscurso fundado en las características sentimentales de su religiosidad, en un contexto de progresiva secularización de los valores. (Cf.1993: 185) En Francia, Estados Unidos e Inglaterra esta feminización del clero presentó un claro signo práctico caritativo que se vio reflejado en las labores de las nuevas órdenes, las que respondieron al llamado de la cuestión social de las naciones en formación. Igualmente, las laicas practicaron la beneficencia formando instituciones de caridad nacionales. Ante el feminismo y las prácticas laicas, el catolicismo puso un nuevo sentido de identidad a las mujeres: la dama de beneficencia. (Cf. op.cit: 197).

---

<sup>2</sup> Las religiosas de la época sabían leer y escribir, tenían algunas nociones de latín, matemáticas y música; además de su alta experticia en las “labores propias de su sexo”, labores de mano como el bordado y la cocina principalmente.

Para la vida monástica, el siglo XIX significó sobre todo el paso del estilo contemplativo al de vida activa: el servicio apostólico es vivido en labores de educación, hospitalarias y de beneficencia. Como plantea Sol Serrano, la misión por primera vez se hizo femenina y las monjas de vida activa se convirtieron en un nuevo modelo de sociabilidad y prácticas religiosas femeninas que se destacó por la caridad. (Cf. 2001:14) Desde mediados del siglo, las misioneras que llegaron a nuestro país quebraron la imagen de la religiosa contemplativa como forma exclusiva de modelo monjil, para introducir una actitud de vida y sentido apostólico conciliada con las labores modernizadoras de los estados, guiadas por las ideas de progreso social y orden. (Cf. op.cit: 15 y sgts.) Como plantea Serrano, estas congregaciones ayudaron al Estado en la educación de los pobres urbanos, a moralizarlos hacia la ciudadanía y el capitalismo; así como a disciplinarlos hacia el orden y el trabajo. La tarea con las elites consistió en regular las formas de piedad femeninas, para abandonar las prácticas más barrocas de expresión de la religiosidad. “La caridad era una nueva forma de vínculo social, nueva forma de salvación personal, nueva forma de sociabilidad femenina de la elite y nueva forma de participación en un espacio público que se hacía crecientemente masculino y socialmente segregado”. (op. cit: 15) Este movimiento dio paso a nuevas formas de vivir la consagración -desde la contemplación al servicio apostólico- que paulatinamente fue arrancándole la centralidad que el modelo de clausura tuvo en los siglos precedentes. Incluso me atrevería a decir, que le resta la valoración social que aquél modelo suscitaba, anteponiendo las múltiples formas de caridad como cualidades encomiables y dignas de imitar.

### **2.1.2 Autoridad: biografías y escrituras conventuales**

Otro de los aspectos cruciales en las formas cómo se ha abordado este tema, dice relación con las huellas escriturales que el paso de las monjas por los conventos olvidó. Estos escritos son de dos tipos: aquellos que refieren a monjas y beatas como objeto del relato pero escritos por hombres; y aquellos cuyas autoras son las mismas religiosas.

Entre los relatos del primer tipo se encuentran las biografías y las cartas edificantes. Las primeras refieren a relatos ejemplares sobre mujeres, la “perfecta casada o la perfecta religiosa”, producidos para exaltar las cualidades valoradas de una mujer en cualquiera de ambos estados. Estos relatos -que en su mayoría tuvieron a monjas como objetos- compilaban información proveniente de otras monjas, de las crónicas de los conventos, o de la misma biografiada, ya que sus confesores solían ser los autores de dichos textos. Las biografías fueron de circulación popular, ya que parientes, amigos o las religiosas del convento costeaban su publicación (Vallarta, 1990: 45). Por otra parte, las cartas edificantes se escribían para informar a las superiores de otros conventos sobre la muerte de alguna monja distinguida. Éstas circulaban en el mundo de las y los religiosos, la curia y los parientes. La principal diferencia con la biografía es que son mucho menores en extensión y muchas veces circularon en forma manuscrita. (Cf.

op.cit: 44) La característica común a ambos tipos de relatos es la exaltación de la ejemplaridad que aquellas mujeres portan.

Mucho se podría discutir sobre los efectos que tales modelos provocaron en el público para el cual fueron escritos, sin embargo, Vallarta plantea que estas lecturas se erigieron como un ideal sociocultural, e incluso pudieron ser usados como parámetros ideológicos de comportamiento (Cf. Op.cit:33). Desde allí, la figura del confesor se hace ineludible. Ya que tanto estos relatos como las autobiografías nacieron de la relación entre un confesor y su confesada. Si la protección es una de las características más importantes de las mujeres enclaustradas respecto a su sociedad, el dominio – ¿como la otra cara de la moneda?- se hace sentir en las labores de éstos. Ya sea en el sacramento o la cotidianidad, los confesores se instituían como el “reloj” de la vida de sus confesadas, autorizando, mediando e informando de la vida interior de las religiosas, guiándolas en su camino de perfección. (Cf. Op.cit: 33 y sgts.) Sin embargo, esta relación no podría definirse tan simplemente de dominio unidireccional, tal como advierte James Amelang al preguntarse “quien exactamente dominaba a quien” (1990: 199), luego de observar las complejas relaciones que tenían religiosas y beatas con estos sacerdotes.

Ambos tipos de textos, “los cuales rayan por la búsqueda de santidad, en hagiografías y como tales, presentan los dos modelos básicos: la conversión en un momento dado de la existencia de la biografiada y el ser mujeres con cualidades excepcionales desde muy pequeñas” (Op.cit: 43, Cf. Lavrin: 1993), mitifican la vida religiosa y hacen posible el ingreso de categorías de lo maravilloso o lo sobrenatural, como evidencias de la presencia de Dios y manifestaciones de una rica vida espiritual. (Lavrin: Op. cit: 28 y 46)

El segundo tipo de relatos, **los autobiográficos**, comparte con los primeros la presencia del confesor, ya que en su mayoría provienen de las confesiones generales y cartas que éstos solicitaban a las religiosas como métodos de perfeccionamiento del alma. Estos escritos, que hoy se denominan relatos conventuales, pertenecían al ámbito de la escritura íntima, ya que sólo estaban destinados a ser leídos por el confesor y no aspiraban a su publicación. (Cf. Araya 2003: 162) Aún cuando se pueden aunar las ideas antes expuestas con este tipo de escritura, me parece fundamental exponer la lectura que hace Alejandra Araya. Un efecto del proceso de escritura, que más allá de una obediencia ciega al confesor, una escritura por mandato, que incluso provoca enfermedades o malestares por el sólo hecho de hacerlo, o aludir a éstas como recurso para posponerlo -tal como plantea Rodrigo Cánovas para el caso de Sor Úrsula Suárez (Cf. 1995: 410)-, radicaría en que los textos “serían el producto de una escritura tensionada entre el deber y la libertad que representaba un papel blanco que aún no era juzgado ni censurado” (op. cit: loc. cit). Estas cartas, que se producen como parte de un proyecto de santidad, funcionan como material de estudio tanto para la penitente como para su confesor, al observar las formas como actúa Dios en las vidas ascético- místicas de personajes concretos (op.cit: 161). En éstas, las monjas se apropian de la escritura, como una autoridad apropiada

para hablar de las relaciones íntimas del alma con Dios. “Escribir sobre lo íntimo se podía transformar en un acto de apropiación y de insubordinación al pasar del relato de lo que se pide a un medio de expresión personal (...) Es importante situar la escritura de las cartas dentro de un plan metodológico del conocimiento de nosotros mismos para una mayor perfección y seguridad de la salvación eterna” (Araya op.cit: 162 y 171). Entonces, tanto las cartas como las autobiografías, remiten a un “proceso más profundo de autoconocimiento sostenido en el tiempo que constituye a la persona como sujeto histórico (en tanto “proyecto”) y no sólo como simple penitente en el presente” (op.cit: 175).

### **2.1.3 En la búsqueda de un cuerpo**

Ya en los primeros siglos de la cristiandad, el cuerpo se convirtió en un lugar donde se expresaba la fe. Ser continente por el Reino, darle hijos a la comunidad, ser padre de una familia cristiana o abandonarlo todo por seguir a Cristo, eran algunas de las alternativas que vivieron los primeros cristianos. De los muchos autores que en las distintas y muy heterogéneas primeras comunidades hablaron del cuerpo en su relación estrecha con la sociedad que los acogía, fue Orígenes<sup>3</sup> quien planteó primeramente que el rechazo de la sexualidad no sólo significaba desprenderse de las ataduras físicas del cuerpo, sino que además implicaba un sentido de libertad y de identidad intensa. Este ideal, guiado por la búsqueda de la unión con Dios y la imitación de Cristo, disolvía todo lazo que vinculara al cristiano con sus deberes sociales, por la esperanza de una vida totalmente distinta en Dios. Así “no pertenecer a la sociedad matrimonial era pertenecer de un modo más intenso a los demás”. (Cf. Brown, 1993:239)

Otra de las metáforas que abundan en la literatura de Orígenes tiene relación con la figura del corazón como centro de la persona, “el núcleo oculto de la personalidad, que puede responder o rechazar la voluntad de su creador” (op.cit: 61). Se habló entonces de la “pureza del corazón”, de aquellas gentes dotadas de excepcional tendencia hacia Dios, de la “dobleza de corazón”, para aquellas que guardaban dentro de su corazón otro, que alimentaba la superchería, la rebeldía, el resentimiento y la lascivia escondida; por último, se habló también de la sencillez del corazón, el que no albergaba motivos ocultos y se enfrentaba a los prójimos con la misma sensibilidad con que lo hacía a las necesidades de la voluntad de Dios. (Cf. op.cit: 62 y sgts.) Destaco estas ideas que permanecerán en el discurso cristiano a través de los siglos y que seguirán siendo significativas para las mujeres de los siglos XV en adelante.

Como mujeres frente a una experiencia de lo sagrado -relación que está mediada por las figuras masculinas como intermediarias de la relación con Dios- monjas y beatas deben construir una

---

<sup>3</sup> Orígenes, (Alejandría 185-254 d.c) fue uno de los primeros Padres de la Iglesia primitiva, gran exégeta y maestro.

estrategia para comunicar, “es el cuerpo de las mujeres el que habla desde un lenguaje arcano de lo sagrado, como también desde una estrategia femenina en que siendo su palabra devaluada, su condición de “extraña” le permite jugar con fenómenos asociados a su cuerpo, su lugar más cercano a la naturaleza y al enigma”. (Araya, 2003) En este contexto, la espiritualidad de monjas y beatas va a ser localizada en sus cuerpos, como lugar peligroso, salvaje indomable, el que hay controlar a partir de técnicas particulares para poder alcanzar la pureza digna del estado espiritual. En una ascética que busca construir un cuerpo santo, a partir de las distintas formas de mortificación (Cf. Glantz, 1995: 99), que como propone Lavrin, son reguladas por los confesores. Sus determinaciones influían tanto en las almas como en los cuerpos de las mujeres, ejerciendo un “dominio sobre el cuerpo femenino a través de prácticas de obediencia que le niegan a su sujeto el dominio sobre sí misma”. (Lavrin, 1993:30) Resulta comprensible entonces, las formas cómo las religiosas aplican estas disciplinas sobre sus cuerpos y las razones para ello. Hay que resistir a las tentaciones del maligno, controlar la carne salvaje, permanecer heroica y “antes morir que pecar”.

“En una época dominada por la triple tensión del sexo prohibido, el ideal de esposar a Cristo y el ideal de la maternidad virginal, muchas monjas mexicanas, horrorizadas antes sus propios cuerpos, se vendaron los ojos, comunicando así su deseo de ser ciegas y sordas; lamieron el piso de sus celdas hasta formar una cruz con saliva; fueron azotadas por sus propias criadas; y se embarraron con la sangre de sus propias menstruaciones”. Carlos Fuentes. El Barroco en el Nuevo Mundo. (1992:

En este contexto, la figura de la beata resulta ejemplar en las manifestaciones corporales de su espiritualidad. Mujeres que vivieron la fe exacerbada de la época, amuralladas en casas de recogimientos, vistiendo ropas burdas y dedicadas a labores de caridad y espirituales. Algunas de ellas se acogían a las Terceras Órdenes que buscaban formalizarlas, pero que en ningún caso representa la totalidad, por lo cual se consideran “como algo marginal a todo el aparato eclesiástico. En este sentido, es comprensible que la espiritualidad de estas mujeres estuviera fiscalizada por la Inquisición y por otros organismos de la Iglesia.” (Pons, 1991: 87). Sobre todo debido a sus relaciones con lo sobrenatural -visiones, espasmos, mortificaciones corporales, don de lágrimas, comunicación con los muertos, arrobos y éxtasis- y por construir límites borrosos entre lo divino y demoníaco, lo real y lo fingido. (Alberró, 1993: 49; Pons, 1991:83; Van Deusen, 1999: 62)

Ser beata, una estrategia de sobrevivencia más para una mujer de la época, una vida espiritual que puede ser fingida o “sincera”, pero que de todas formas, se erige como un antecedente de formas de vivir una espiritualidad. (Araya, 1993; Alberró, 1993) Paralelas a las monjas -las valoradas por la Iglesia-, las beatas -valoradas por el pueblo, las no formalizadas- muestran una vida dentro del siglo, con obras de caridad, limosnas y mortificaciones excesivas. Quizás eso las destaque: la ambigüedad y el exceso. Exceso público. Ambos modelos reflejan lo que Nancy van Deusen llama las epistemologías religiosas femeninas, que “se basaban más en lo experimentado a través de sus cuerpos, y menos en el aprendizaje formal a través del intelecto”

(1999: 48). Nos muestran a carne viva, las cotidianidades de mujeres en un campo social minado, y de los pasos y saltos precisos que constituían su presencia.

## 2.2 La Orden del Carmen

La orden del Carmelo hunde sus profundas raíces en las tierras de Palestina. Proviene de la tradición del profeta Elías, que desafió a los dioses paganos para restituir el culto verdadero entre el pueblo elegido. A partir de su discípulo Eliseo, se formó una tradición de eremitas en el desierto y en el Monte Carmelo, donde levantaron un oratorio y crearon una tradición que sobrevivió probablemente hasta el siglo III d.c. Desde esos tiempos, los discípulos de Elías comenzaron a llamarse “los hermanos de la Virgen María” debido a su aparición en el Monte, así al menos se evidencia desde los tiempos de Juan, Patriarca de Jerusalén (Cf. Lázaro de la Asunción, 1936: XXXII). En 1208, San Alberto les dio la primera regla al estilo occidental, la que fue aprobada por el papa Honorio III en 1226. El ideal era vivir como Elías y la Virgen, llamada desde esos tiempos Virgen del Carmen. Durante las cruzadas, la invasión de los sarracenos a Palestina mermó considerablemente el número de estos eremitas y algunos de ellos fueron llevados a Inglaterra. Se establecieron en Aylesford en 1241, donde comenzaron a vivir como religiosos. Diez años más tarde la Virgen se le presentó al Santo Simón Stock a quien le entregó el escapulario, su signo de distinción por excelencia. Una vez incluidos en las órdenes mendicantes por el papa Inocencio IV, la orden comenzó a expandirse por Inglaterra y toda Europa.

### 2.2.1 Espiritualidad de la Orden del Carmen

Cada orden y congregación posee cierto tono que reflejará las formas cómo se expresa la espiritualidad, esto se denomina Carisma<sup>4</sup>. El del Carmelo -que busca el seguimiento de Cristo en total dedicación- se compone de los siguientes elementos: la fraternidad, el servicio y la contemplación. En cuanto a la primera, los y las carmelitas forman comunidades donde cada uno se siente aceptado y valorizado no por lo que pudiera ser, sino simplemente por lo que es. Este tipo de comunidad es concebido como un testimonio del amor de Cristo, en tanto puede romper las barreras construidas por los seres humanos y permitir a personas de distintas culturas vivir juntos en paz y armonía. En el servicio, la Orden del Carmen busca responder a las necesidades de la Iglesia, por lo cual éste dependerá de las necesidades de la gente en medio de la cual viven y trabajan. (Cf. Carmelitas Descalzos. 2005a)

---

<sup>4</sup> “El carisma es un don que proviene de Dios y es dado a la Iglesia para el mundo. Este regalo se transmite por los siglos y se enriquece por cuantos son llamados a vivirlo. El carisma de cada familia religiosa es el modo particular con el cual sus miembros son llamados a seguir a Cristo.” (Carmelitas Descalzos: 2005a).

Uno de los aspectos fundamentales en el carisma carmelitano es la oración y la contemplación. La oración es el modo con el cual los religiosos se acercan a Dios y en la medida que crecen en la amistad con Cristo, esta oración se hace cada vez más sencilla. La calidad de la oración determinará la calidad de la vida comunitaria y del servicio ofrecido a los otros. “La meta final de la vida carmelita es la unión con Cristo. Nosotros tratamos de vivir en la presencia de Dios y de aceptar su voluntad en nosotros. Esto nos obliga a escuchar a Dios que nos habla de varias maneras, pero de modo particular con la Sagrada Escritura”. (op.cit. loc.cit) Este camino de unión, se vive en la purificación paulatina de lo que no es de Dios, para poder encontrarlo en la rectitud de conciencia y pureza de corazón, “a fin de que podamos revestirnos de Cristo”. (op.cit. loc. Cit) En este seguimiento de Cristo, la Orden toma como ejemplos a la Virgen María y al profeta Elías. De este último, los carmelitas aprenden a oír la voz de Dios en el silencio y en lo imprevisible, tal como el profeta escuchó a Dios en forma de brisa en el desierto. Los y las carmelitas “intentan estar siempre disponibles a la Palabra de Dios para conformar la mente y el corazón, de manera que el modo de vivir y trabajar sea profético y fiel a la memoria de nuestro Padre Elías”. (op.cit. loc.cit)

### **La Virgen María del Monte Carmelo**

Desde los primeros tiempos, los carmelitas tienen en el centro de su vida a la Virgen María. El Carmelo la reconoce como Madre, conmemora su presencia en las vidas de los religiosos en el escapulario que portan, así como en “la comunión con su persona, la imitación de sus virtudes y el culto de especial veneración”. (Carmelitas Descalzos, 2005b) En la consagración religiosa y en el llamado a la santidad, la Orden tiene como el modelo más alto a la Virgen; de forma tal, que la presencia de María en la vida de cada consagrado/a debería reflejarse en “un carácter de hondura espiritual, de sencillez personal y comunitaria, de armonía y caridad al ambiente de nuestras comunidades y por un deseo de imitar las actitudes más características de la vida de la Virgen” (op.cit.loc.cit).

En este especial culto, fue muy importante la renovación que Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz realizaron con la reforma a los descalzos. La impronta carmelito-teresiana estriba en el reconocimiento de María como “la primera cristiana, la discípula del Señor, la seguidora de Cristo hasta el pie de la Cruz. Es el modelo de una adhesión total a la Humanidad de Cristo y a la comunión con El en sus misterios”. (Carmelitas Descalzos, 2005c) Entre las virtudes que la santa destaca encontramos: la pobreza, la humildad, la actitud de humilde contemplación y de estupor ante las maravillas de Dios; es la Esposa de los Cantares, modelo de las almas perfectas, es la Madre en la que todas las gracias se resumen en su comunión con Cristo en el "mucho padecer". (Cf. Op.cit.loc.cit)

Para la vida religiosa, la presencia de María significará vivir en obsequio de Jesucristo: sirviéndole con pureza de corazón y rectitud de conciencia. Esto se sustenta con continua

meditación de la divina palabra, con el culto litúrgico y la lección de los libros sagrados. Se expresa con humildad, obediencia, mortificación y trabajo. (Cf. Carmelitas Misioneras, 1980: 23) Santa Teresa le confiere a la vida religiosa una mayor cimentación teológica, una nueva proyección apostólica y nuevo estilo de vida comunitaria. Pone énfasis en la práctica de los consejos evangélicos, abnegación interior, mortificación y ejercicio de las virtudes. Porque “la oración y la vida teológica impulsan y avivan el celo apostólico, haciendo que el sacrificio, el recogimiento y la consagración religiosa en su totalidad se conviertan a servicio de la Iglesia”. (op.cit: 26) Por último, la vida religiosa para Santa Teresa debería desarrollarse en un clima de “santa alegría” de nobleza y sencillez de ánimo, de sano optimismo, profundo sentido de gratitud, de delicadeza, distinción de los modales y de genuino espíritu de familia. Esto son los ideales que hacen posible el seguimiento de Cristo y que son valores fundamentales en la vida de las carmelitas.

## 2.3 Carmelo Misionero

**D**esde las fértiles raíces de la Orden del Carmen nació a mediados del siglo XIX una nueva congregación religiosa en manos de un carmelita descalzo español. A partir de las particulares condiciones históricas en que vivió y la fuerte espiritualidad teresiana que lo inspiró, Francisco Palau fundó una nueva forma de vivir la espiritualidad del Carmelo, erigiendo una vida consagrada mixta, que conjuga contemplación y servicio apostólico.

En la actualidad, las Carmelitas Misioneras cuentan con comunidades en 39 países de los cinco continentes, en las cuales mujeres consagradas renuevan día a día el carisma que su fundador imprimió, así como la promesa del seguimiento de Cristo pobre, virgen y obediente para consagrarse a Dios y proclamar la Buena Nueva del Reino. El servicio apostólico que realizan se centra principalmente en las siguientes áreas: “la educación cristiana, la asistencia al campo de la salud, la actividad misionera, otras actividades de evangelización en el campo de lo social, con atención preferencial en los pobres, la catequesis y la promoción de la vida espiritual.” (CM, 1983: art. 3) Para introducirnos en los mundos del Carmelo Misionero y en su espiritualidad en particular, es necesario revisar muy sucintamente algunos episodios significativos de la historia de la congregación, con el objetivo de entender los orígenes de este estilo de vida consagrada y el nacimiento de una tradición.

### 2.3.1 Una pincelada por la Historia del Carmelo Misionero

Esta familia religiosa está íntimamente ligada a los sueños y las circunstancias históricas en que

vivió el padre Palau. Carmelita Descalzo exclaustro<sup>5</sup> en 1835, sintió la necesidad de responder al ambiente anticlerical de su época intensificando la vida espiritual a través de la catequesis, la misión y el retiro. (Cf. Pacho, 1986:26) Su vida se debatió entre el servicio apostólico y el silencio de la contemplación. En el transcurso de su vida, le es revelada su misión de fundador de comunidades religiosas en las cuales confluyan armónicamente ambas esferas de la espiritualidad. Como lo extenso de esta historia sobrepasa con mucho las intenciones de este capítulo, me referiré a tres momentos que me parecen claves para el desarrollo de la congregación y el estilo de vida monjil en la actualidad. Me sirvo de las palabras de Eulogio Pacho para ilustrar esta historia de vocaciones aventureras.

### **Una lucha del alma con Dios**

Francisco Palau nació en España, 1811. Su infancia transcurrió entre las penurias del ambiente político acalorado por la invasión francesa, la guerra de independencia española (1804 – 1814) y los años plácidos de su formación católica. En 1833 tomó votos solemnes en el Carmelo Teresiano de Barcelona, donde profesó en un clima de riesgos y peligros para la vida religiosa debido a la situación política de la España de aquellos días. Dos años más tarde, el convento donde residía fue asaltado por la revolución y desde aquella noche de julio, Palau vagará con el afán de volver al monasterio.

Se podría decir que la vida de Palau se debate permanentemente entre su profundo deseo de hacer en el mundo, cuyos afanes son entorpecidos por la situación política y social, obligándolo a comenzar una y otra vez muchos de sus proyectos. Francisco Palau es un religioso carismático, cuya fuerza interior lo lleva a emprender obras sobre tres cauces principales (Pacho, 1986:32): predicación en grandes ciudades como Barcelona, Madrid y Palma, así como la edición del periódico *El Ermitaño*; las misiones populares, cuya forma más notoria sería la Escuela de la Virtud<sup>6</sup>; y las fundaciones de comunidades religiosas. Sin embargo, como un personaje heroico, Palau logra recuperarse de los embates y trascenderlos a través de nuevas obras, realizadas con la misma pasión y una firmeza que sorprenden. Ideas que se ejemplifican en el exilio que vivió por 11 años en Francia, en su destierro por 6 años en la isla de Ibiza y posteriormente, su encarcelamiento, ya casi al final de su vida. Entre cada uno de estos

---

<sup>5</sup> A mediados del siglo XIX, España vivió una crisis política que buscó la expulsión de la religión de la nación, para construir un Estado liberal, moderno y secular. Como consecuencia de aquello se expulsaron a los religiosos de los monasterios, naciendo la categoría de exclaustros, a quienes se les prohibió el uso de hábitos y la libre expresión religiosa. En total se suprimieron unos 1940 conventos, dejando a una gran cantidad de población en la categoría antes mencionada. (Cf. Pacho, A 1988: 53)

<sup>6</sup> Se trataba de formar “centros de enseñanza religiosa para explicar de manera clara y sistemática las verdades fundamentales de la religión que deben presidir la vida de un cristiano auténtico” (Pacho En Palau, 1997:269) en un ambiente de dificultades para la vida religiosa y sus manifestaciones, lo que provocará las acusaciones por instigar a las huelgas y revueltas laborales ocurridas en Barcelona en 1854, que concluirán con su confinación en Ibiza por 6 años.

momentos de dificultades –y durante ellos- Palau realiza alguna de las actividades antes mencionadas, viviendo un ciclo de comienzos reiterados.

Sin embargo, toda la actividad pública que el padre Palau realiza es complementada por una intensa vida interior, plasmada en los largos retiros en cuevas o lugares apartados de los centros urbanos, como Aytona (España) en Caylus y Mont Sant en Francia y en Es Cubells (Ibiza) principalmente; aunque vale decir que busca esos momentos de silencio y contemplación en cada lugar en que se encuentre. Es este rasgo de su biografía y de vivir la espiritualidad es lo que busca transmitir y reproducir en las comunidades religiosas a partir del establecimiento de la vida mixta. Cada proyecto nace de una intensa vida espiritual contemplativa y una sólida relación con Dios.

### **Primeras comunidades en torno a una cruz**

Luego de su exclaustación en 1835, el padre Palau viajó a Francia en 1840 al igual que muchos otros religiosos y se estableció allí por los siguientes once años. Instalado en Cantayrac, junto a su hermano Juan, Palau conglomeró un grupo de fieles bajo su dirección espiritual, los que constituirían los primeros ensayos de vida comunitaria, germen primero de la futura familia religiosa. Entre estos fieles encontramos hombres y mujeres que provienen de distintas formaciones religiosas, pero que se reúnen en torno a la figura carismática del padre. Es de especial importancia la forma cómo estas personas se reúnen para ir delineando lentamente una incipiente vida comunitaria. Creo que estos fieles son deudores de tradiciones profundamente arraigadas en el imaginario devocional cristiano, como son los ermitaños, las viudas de la Iglesia y las beatas; por tal razón, me parece relevante tener en cuenta cómo el nacimiento de las comunidades imprime cierto cariz a las familias religiosas de la actualidad, en tanto mitos fundacionales. O desde otro punto de vista, en esos instantes se recibe el carisma que la futura familia religiosa vivirá en su consagración.

Luego de varios años en Francia, Palau volvió a España con el consiguiente desmoronamiento de estas primeras comunidades. Sin embargo, algunos de sus seguidores más fieles viajaron a Aytona con la intención de formar allí un nuevo grupo, en éstos se configuran las primeras experiencias de vida mixta. Ya

3° Si alguno quiere venir en pos de mí, que se renuncie a sí mismo, que tome su cruz y me siga [Mt 16,24] No podemos ir a Dios sin elevarnos sobre todas las criaturas. El renunciarlas todas por afecto es una condición absolutamente necesaria para unírnos con Dios en amor puro. (Francisco Palau, 1851)

establecidos en Aytona y Lérida, estos hombres y mujeres levantaron sospechas entre las gentes del pueblo. Al grupo femenino se le conocía como Doncellas, Monjas o Hermanas de la Cruz. En 1851 el padre Palau escribió para ellas las primeras reglas: “Las Doncellas Pobres: sus reglas y constituciones”, formalizando su estilo de vida. Debido a la curiosidad convertida en sospecha y al amparo de los rumores comenzó una investigación sobre estas fieles, por acusárseles de “mujeres públicas y bandoleras”. Este hecho, unido al conflicto de la Escuela de

la Virtud concluyó con el destierro de Francisco Palau a la isla de Ibiza y la disolución de las comunidades. A pesar de esta nueva dificultad, prontamente grupos de seguidores del carmelita se reunieron en la isla para continuar con el proyecto. Después de seis años, Palau volvió a la península. Desde ese momento el panorama para la futura congregación fue más positivo. Entre 1860 y 1861 se constituyó una comunidad femenina en Ciudadela; en Es Cubells y San Honorato de Randa una comunidad masculina, y luego se propagaron ambas a Barcelona en Els Penitents y Santa Cruz de Vallcarca. Para 1863 ya se ha definido la familia religiosa y comienza un periodo de expansión.

Posteriormente, estas fundaciones son encausadas dentro de la Iglesia gracias al nombramiento en 1867 de Palau como director de la Tercera Orden del Carmen femenina y masculina, lo que lo autoriza para dar votos, redactar leyes e investir hábitos, es decir, se encuentra la vía legal para su deseo de formar una familia religiosa. Consiguientemente, las comunidades se expandieron y Palau redactó las primeras constituciones para la naciente familia religiosa asentada en Barcelona, Lérida y Tarragona.

### **Juana Gratias: la devota más fiel, la primera Carmelita Misionera**

Ya he mencionado su nombre. Pero ahora es momento que le dedique algunas palabras. Figura clave en los primeros momentos de la congregación, Juana Gratias aparece desdibujada en las numerosas cartas que el padre Palau le dirige y en la historia oficial de los años que vieron nacer a estas religiosas. De origen francés, nace en Gramat en 1824. Conoció a Palau en Livron (Francia) en el momento en que se formaron las primeras comunidades bajo su dirección espiritual, es parte de ellas desde 1846. Lentamente, se convierte en una de sus seguidoras más fieles, su estrecha colaboradora y depositaria de su carisma. Participa en los primeros grupos formados para vivir en comunidad y luego se traslada a España para continuar con la obra del padre Palau, arriesgándose debido a las dificultades políticas y la desconfianza que prontamente suscitan en Lérida.

Para: Juana Gratias. Lérida.  
De: Francisco Palau, Barcelona.  
Octubre de 1853

(...) La pobreza voluntaria trae consigo la penitencia pública y la mortificación. Parece que en estos tiempos el diablo ha querido arrancar del jardín de la Iglesia estas flores preciosas. ¿En qué parte del huerto las encontraremos? ¿Dónde encontraremos la pobreza voluntaria y el renunciamiento verdadero? La divina providencia o Dios como hortelano, os ha sembrado a vosotras por la creación, os ha sembrado en los jardines de la iglesia, y sois una especie de semilla que ha de producir como frutos y flores pobreza y penitencia.

Adiós, dispón de este padre que te ama, Francisco

Debido a la estrecha relación y a la confianza que Francisco Palau ha depositado en ella, Juana se hizo cargo de la casa de Lérida desde 1851, en donde comienzan a vivir bajo las primeras constituciones. En la rama femenina, Juana Gratias fue un pilar fundamental para la transmisión y sucesión del carisma del fundador. Por esto, cuando nuevamente se disolvieron las comunidades debido al destierro de Palau, Juana quedó a la deriva. Años y su propia vida

fueron entregados a la obra fundacional del padre, por lo cual, este momento de profunda crisis no hace más que estrechar sus lazos. Ella permaneció en Barcelona cercana a los amigos de la Escuela de la Virtud y de las carmelitas descalzas de la ciudad.

Luego de la muerte del padre, parecía natural que Juana asumiera el gobierno de la rama femenina, sin embargo los distintos sacerdotes que sucedieron a Palau en el cargo de director del Instituto se opusieron a este hecho, lo que conllevó con el tiempo al alejamiento de Juana Gratas de la obra que dedicó a construir con su vida. Heredera tanto de los bienes como del carisma, Juana se quedó junto a un grupo de hermanas en Santa Cruz de Vallcarca en el momento en que el noviciado era trasladado a Barcelona. Allí, Juana comenzó a vivir como una terciaria carmelita, en medio de la pobreza e incluso pidiendo limosnas para sobrevivir hasta su muerte en 1903. El alejamiento de Juana del Instituto fue un quiebre doloroso para el resto de las hermanas. Sin duda, es considerada de enorme importancia para las Carmelitas Misioneras y representa una antecedente de modelo femenino para la congregación.

### **2.3.2 Espiritualidad del Carmelo Misionero: Padre Francisco Palau**

El carisma del Carmelo Misionero está vinculado radicalmente con la herencia espiritual del Carmelo de Santa Teresa, al tiempo que se ha mantenido fiel al espíritu y propósitos del fundador. La congregación misma brota de la espiritual de Palau, de su profunda experiencia contemplativa y de su unión con la Iglesia. A partir de la revisión de sus escritos y sobretodo, la espiritualidad palautiana que se transmite a las religiosas a través de textos autorizados - generalmente escritos por sacerdotes carmelitas como Eulogio Pacho- intentaré delinear la espiritualidad de Francisco Palau, siguiendo dos hilos de sentido que me parecen más estructurantes, en tanto contenidos que se traspan, reviven y reencarnan, como valores que se vuelven cruciales en un proyecto de vida.

Uno de los elementos fundantes de la espiritualidad del padre Palau es su relación con la Iglesia. En sus largos retiros eremíticos, logra conectarse con su misterio y definir su misión en función del amor que tiene por ella. Para Palau, la Iglesia es concebida como “el cuerpo total” o “el cristo místico”. Es presencia permanente y actual de Cristo hoy. Para Palau, la Iglesia es un concepto ambiguo en el que confluyen unidad/ diversidad, dimensión espiritual / visible, entre otros, por eso busca conceptos o tipologías que puedan retratarla, utilizando metáforas como el jardín, la vid, el pueblo o figuras femeninas como Raquel, Rebeca o Judith. Figuras fragmentarias, porque el único modelo cabal y perfecto de la Iglesia es María. Palau sintoniza con el Concilio Vaticano II al contemplar a María enmarcada en el misterio de la Iglesia. María fue predestinada para ser Madre de Dios y a la vez, tipo acabado de la Iglesia, el espejo donde se reflejan todas las perfecciones de ella.

Palau propone una original y profunda espiritualidad, plantea que la incorporación al cuerpo místico iniciada en el Bautismo se realiza plenamente en la Eucaristía. Allí hay una doble unión, unión real y sacramental con Cristo y con la Iglesia. Siente un amor inmenso por la Iglesia porque “reúne en sí todas las perfecciones y atributos que forman la imagen de Dios mismo (...) es el único objeto de amor que puede satisfacer todos los apetitos del corazón humano, de la vista intelectual y material del hombre”. (Pacho, 1986: 42) Este amor lo lleva a referirse a la Iglesia como a una persona amada, con la que es capaz de entablar relaciones interpersonales, como una Esposa que responde al amor. El padre Francisco abandona el mundo y se retira al *Carmelo*, busca el silencio y la soledad para encontrar la unión

¡Iglesia santa! Veinte años hacía que te buscaba: te miraba y no te conocía, porque tú te ocultabas bajo las sombras oscuras del enigma, de los tropos, de las metáforas y no podía verte sino bajo las especies de un ser para mí incomprendible; así te miraba y así te amaba. Eres tú, ¡oh, Iglesia santa, mi cosa amada! ¡Eres tú el objeto único de mis amores!  
¡Oh, qué dicha la mía! Ya te he encontrado. Te amo, tú lo sabes: mi vida es lo menos que puedo ofrecerte en correspondencia a tu amor. La pasión del amor que me devora hallará en tí su pábulo. Mi corazón fue creado para amarte, ahí le tienes, tuyo es, te ama. Yo te amo y tú sabes corresponder a mi amor: yo sé que me amas con amor puro y leal, firme e invariable. Yo ya no soy cosa mía, sino propiedad tuya; porque te amo, dispón de mi vida, de mi salud y reposo y de cuanto soy y tengo. (Palau 1997: 722)

personal con Dios. Busca en amor y zozobra a su cosa amada. Para esto, la oración, la ofrenda penitencial de la propia vida en soledad y el retiro son los medios más eficaces. Como objeto de un enorme amor, la Iglesia es ideal supremo que puede dar contenido a su vida.

La Amada, Amiga, Virgen, siempre pura y Esposa: es una realidad viva con la que quiere unirse en un amor que lo lleva de la desesperación al sacrificio y abandono completos. Necesita conocer a Su cosa Amada, verla sin velos, sin sombras que se interpongan entre ellos. Necesita conocerla, porque ya la ama. “Acabada esta vida te dejarás ver –Iglesia- sin velos, y a cara descubierta, y viéndote te poseeré yo a ti y tú a mí, y los dos seremos eternamente una sola cosa” (Palau, 1997, Rel. II 44: 18) Así, la vida misma parece un estorbo para llegar a la total unión con su amada, para poder entregarse totalmente al amor que lo sostiene. Después de 40 años, Su Cosa Amada le es revelada. Lentamente va conociendo su misión: ser padre espiritual para fundar comunidades religiosas. Desde ese momento no descansa para hallar la forma precisa de servir a Dios. En esta senda, es guiado por la reciprocidad de amor y servicio; por la necesidad de unir la vida de oración y contemplación, y el servicio apostólico, donde logra entregarse a los demás y dar curso a su amor a Dios. Un aspecto difícil de eludir es la correspondencia entre las formas de relacionarse entre el devoto y su cosa amada, las que se enmarcan en la tradición del Cantar de los Cantares y de la relación entre el alma y el esposo tal como la trata San Juan de la Cruz en *Cántico Espiritual*. Es decir, Palau se hace deudor no sólo de las formas poéticas para dar cuenta de una experiencia mística, en la metáfora del encuentro de los amantes en tanto recurso literario; sino también, el uso de una relación humana como metáfora de una experiencia religiosa.

## **Fe, esperanza y caridad**

Como segundo articulador de sentido, encontramos una compenetración total entre la vivencia espiritual y las virtudes teologales, fruto de una contemplación amorosa, más que de una investigación intelectual (Cf. Pacho 1986, Palau 1997) Para Francisco las virtudes son cualidades que vienen de Dios, son las semillas que pone Dios en el jardín del alma de los seres humanos, cuyo deber es cuidarlas y hacerlas florecer. Las virtudes teologales son: fe, esperanza y caridad (Cf. Catecismo de las Virtudes. Palau, 1997: 282 y sgts). Su relación con la Iglesia se basa en ellas: la fe es clave en la interpretación de su vida; la esperanza, lo mantiene en la búsqueda y permite que no le desanimen las dificultades; y la caridad, es fundamental, centro del crecimiento interior y de la armonía personal. A partir del Carmelo Teresiano, Palau centra su dirección espiritual en el desarrollo de la vida contemplativa y teologal, como única forma de dar motivaciones sobrenaturales a la vida. Por tanto, la oración y vida teologal son los dos pilares fundamentales del edificio interior, los que sostienen la comunicación directa con Dios.

En la vida espiritual, las virtudes crean el terreno apto para la gracia y la acción de Dios y en la vida religiosa, son indispensables para integrarse en el cuerpo místico, para estimar a sus miembros y amar la propia vocación, para hacer feliz y fecunda la vida del grupo. (Cf. Pacho 1986: 58) Para la vida religiosa, Palau destaca la obediencia, la pobreza, la castidad, la abnegación y comunión de vida como pilares fundamentales de la consagración. Como mencionaba anteriormente, una vez que Palau logra ver a su cosa amada, siente más fuertemente la necesidad de hacer converger la contemplación y el servicio apostólico, lo que corresponde al amor y a sus pruebas. El servicio apostólico implica esfuerzo y entrega, por eso reclama negación de sí mismo para asumir las exigencias de los demás. Urge la necesidad de abnegación interior, de pobreza y mortificación, como condición imprescindible para mantener firme el temple apostólico y no convertir sus manifestaciones en funciones humanas o profesionales. Las actitudes que guían su actuar son la denuncia profética, la búsqueda constante, el sentido de fidelidad, la fortaleza a toda prueba y la confianza ilimitada en la providencia.

### Capítulo III

## MARCO TEÓRICO

Cuando invoco los fenómenos religiosos y las miradas que la disciplina ha dado sobre ellos, un gran número de antropólogos concurren a este llamado. Desde los inicios, sus miradas se han enfocado en las religiones “primitivas” a partir de las cuales se ha construido un corpus conceptual para dar cuenta de estos eventos en sus versiones más exóticas. Estos conceptos van desde el totemismo, el chamanismo, la magia y su relación con la religión, así como religiosidades populares y sincretismos varios. En las últimas décadas, esta temática ha sido desplazada por otras de mayor presencia en la antropología, a lo que se unen las escasas investigaciones del tema en las sociedades occidentales y una menor teorización sobre ella, salvo algunas excepciones. En las siguientes páginas me aventuro a presentar algunas miradas sobre lo religioso, herramientas diversas, sacadas de aquí y de allá, como paños que han cubierto otros rostros, retazos zurcidos con esmero y sin poca incertidumbre, al intentar construir un collage pertinente, que abra la posibilidad de una mirada antropológica sobre una religión occidental, pero una religión más dentro de todas las experiencias humanas exploradas por nuestra disciplina y sus lenguajes nativos.

Tal como recuerda Clifford Geertz (2001: 87 y sgts.), los estudios sobre la religión en antropología se han centrado por muchos años en la función que pudiese tener dentro de las sociedades primitivas, más que adentrarse en los aspectos simbólicos de ésta en tanto sistemas sintéticos de significación. Como temática ineludible dentro de las interrogantes sobre los seres humanos, su importancia radica en “su capacidad de servir, para un individuo o para un grupo, como fuentes de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo y de las relaciones entre sí, por un lado; y como fuentes de disposiciones mentales, no menos distintivas, por otro” (op.cit:116). Confiere un sentido de realidad, una cosmovisión, la construcción de un mundo, y además, una serie de protocolos para actuar, sentir, pensar y morir en ese mundo particular; como series distintivas de disposiciones (tendencias, aptitudes, propensiones, destrezas, hábitos, inclinaciones) para habitar ese mundo. (Cf. op.cit: 93)

Lo religioso se erige como un elemento fundante de la condición humana, como horizonte de sentido ineludible que transforma escenarios y resignifica toda realidad bajo sus dominios. Pero su característica específica es que lo reviste todo de un aura sobrenatural porque “la religión es la solución ejemplar de toda crisis existencial, no sólo porque es capaz de repetirse indefinidamente, sino también porque se la considera de origen trascendente y, por consiguiente, se la valora como revelación recibida de *otro* mundo, transhumano.” (Eliade, 1998: 153)

En este capítulo expondré los planteamientos que he recogido de la vasta literatura sobre el tema, para poder observar la experiencia espiritual de las carmelitas misioneras. Ideas que sirven como herramientas conceptuales para su posterior interpretación. En primer lugar, daré cuenta de la noción de lo sagrado y los ritos que permiten acceder a ello en una teoría general de lo religioso; en segundo lugar, me adentraré en el tema del cuerpo y las tecnologías que llevan a su transformación en el camino espiritual. En tercer lugar, conoceremos los planteamientos de Bourdieu y De Certeau respecto a las prácticas cotidianas y la constitución del habitus; para cerrar esta exposición con los postulados más importantes de René Girard, quien logra hacer el nexo entre una teoría general de la religión con su perspectiva del cristianismo, la que nos introduce a los universos explorados en este trabajo.

### 3.1 Hacia una Consagración

#### 3.1.1 Noticias sobre un *Homo religiosus*

Uno de los nombres ineludibles al hablar de lo religioso es Mircea Eliade. Dentro de su monumental obra, el autor acuña el concepto de *Homo religiosus*, para identificar las actitudes, disposiciones y apreciaciones de un hombre primitivo ante la magnificencia de lo sagrado. Este *homo religiosus*, se caracteriza por su particular forma de *estar en el mundo*: “cree que existe una realidad absoluta que trasciende este mundo, que se manifiesta en él santificándolo y haciéndolo real. Cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad.” (Eliade, 1998: 148) El *homo religiosus* vive en un mundo sagrado, su inextinguible sed de ser revela la necesidad de vivir en un cosmos puro y santo, tal como era al principio, cuando estaba saliendo de las manos del creador. (Cf. op.cit: 26, 51 y 121)

La nostalgia invade al *homo religiosus*, porque desearía regresar a los tiempos primeros y habitar en un mundo divino, por eso sacraliza el lugar donde vive. Su hogar, el Centro del mundo, es la fuente misma de la realidad absoluta, es una “abertura” que le asegura la comunicación con los dioses. (Cf. op.cit: 51) Su propia existencia es prueba de ello. No es simplemente humana, sino también “cósmica”, porque participa de una vida transhumana. El *homo religiosus* nunca está solo, en él vive una parte del mundo. Está en comunicación con los dioses y participa de la santidad del mundo. (Cf. op.cit: 122)

El hombre religioso vive en dos clases de tiempos: el sagrado y el profano. El primero es por naturaleza reversible, ya que se trata de un tiempo mítico primordial que se hace presente a través de los ritos. Las fiestas religiosas establecen un paréntesis en el tiempo profano, para reactualizar el tiempo mítico fundacional de la existencia humana, el que puede recuperarse

indefinidamente al revivir el momento de la creación. (Cf. op.cit:54 y 55) Eliade plantea la renovación cíclica del mundo, ya que cada conmemoración es un verdadero renacimiento del tiempo desde la creación, “se reencuentra en cada año nuevo la santidad original que tenía al ser creado”. (Cf. op.cit:58) “Es el *eterno presente* del acontecimiento mítico lo que hace posible la *duración profana* de los acontecimientos históricos”. (Op.cit: 67)

### 3.1.2 Sobre lo sagrado

Al enfrentarse a las diversas manifestaciones de lo religioso en sociedades premodernas, los estudiosos han preferido utilizar los términos de **numinoso** y **sagrado**, para referirse a la relación de los seres humanos con lo trascendente, concepto que permite incluir las distintas formas de expresión de esta relación en tiempos y lugares.

Cuando los seres humanos se enfrentan al límite, a aquello que no puede controlarse y cuya potencia supera cualquier posibilidad humana, hablamos de lo *numinoso*. Tal como lo planteara Rudolf Otto, lo numinoso refiere a una reacción espontánea frente a la potencia -que posteriormente podrá ser considerada sobrenatural- que genera un sentimiento originario y específico, del cual se desprende la noción de lo sagrado. (Cf. Cazeneuve 1971: 34) Lo numinoso se aleja de la realidad normada y social construida por los seres humanos, y ante la angustia que provoca el reconocimiento de una realidad tal, los símbolos que la representan son experimentados como misterios. Lo numinoso como misterio, suscita sentimientos ambivalentes: es *tremendum* -inquietante y motiva un sentimiento de terror que induce a rehuirlo-; a la vez que es *fascinans* - hace que se desee, que se sienta inclinación hacia él y que, en ocasiones, se procure identificar con él-. (Cf. Op.cit:35) Estos símbolos inquietantes evocan posibilidades ilimitadas para los seres humanos, al enfrentarlos con lo Otro más absoluto. Ante esto, los individuos tienen dos alternativas: a) fijar la condición humana en un sistema estable de reglas, donde los ritos desvíen del sistema social todo aquello que simbolice su imperfección; o b) ubicarse simbólicamente en el mundo de la potencia absoluta, irreductible a la regla. En este escenario, Cazeneuve plantea que los ritos realizan una síntesis simbólica entre el orden de los seres humanos y la potencia numinosa; en tanto, dan a la condición humana un fundamento diferente de ella misma, que la hace formar parte de una realidad trascendente. (op.cit:36)

Los seres humanos se enfrentan a lo numinoso por medio del ritual, teniendo tres formas de relacionarse con ello:

- Abandonar la potencia para encerrarse en una condición humana que no se afirme más que por sí misma. Aquí lo numinoso se concibe como impuro. Se establecen diversos tipos de tabúes y los rituales tienden a la purificación.
- Renunciar a la condición estable de angustia ante la potencia, procurando manejar lo numinoso como un principio de potencia mágica.

- Por último, superar las dos primeras situaciones por medio de una sublimación: fundamentar la conciencia humana definida y estable en una realidad trascendente. Lo numinoso se presenta con el carácter sobrehumano de lo sagrado, el núcleo de las religiones. (op.cit: 36)

Aún cuando en este trabajo me centraré fundamentalmente en el último escenario -lo sagrado- creo necesario referirme someramente a los otros dos puntos, para entender cabalmente el significado de aquello.

### **Numinoso como impureza**

La primera forma de enfrentarse a los numinoso es concibiéndolo como impuro y por tanto, estableciendo la necesidad de alejarse de cualquiera de sus manifestaciones. La impureza se identifica con lo excepcional, anormal, lo insólito, lo que transgrede las reglas naturales y revela lo inaprehensible. Es en lo insólito donde se manifiesta por excelencia lo numinoso en su estado más bruto, y aquello que constituye una revelación de lo impuro es en sí el objeto de un tabú (Cf. Op.cit:59). En las sociedades primitivas, lo extraordinario se asocia a los gemelos, a algunas imperfecciones físicas, a la sangre catamenial, a los cadáveres y a la muerte, entre otros. Esta impureza que resucita la angustia es un estado de hecho, que resulta tanto de la ruptura de una norma social como el trastorno violento de una regla natural. Por tanto, la violación de un tabú equivale a romper el equilibrio donde descansa la condición humana reglada, de forma que la sociedad completa estará interesada en que éstos se respeten. (Cf. op.cit:51).

Como una de las características de la impureza es su contagiosidad -debido a similitud o contigüidad- los seres humanos establecen una serie de ritos con el fin de proteger su condición humana y expulsar toda angustia ante lo incondicionado, “así se mantiene a distancia de lo numinoso –gracias al tabú- y elimina los rastros de ello- mediante la purificación” (op.cit: 97). Cazeneuve distingue tres tipos de ritos de impureza: (Cf. Op.cit: 98 y 101)

- Aquellos que constituyen una especie de transición entre tabú y purificación, que se relacionan con la causa misma de la impureza, para anularla o expulsarla;
- Purificaciones propiamente tales, que consisten en los procedimientos que borran las huellas del contacto con la impureza y lavan la mancha
- Ritos que actúan de forma directa sobre la impureza, para impedir que sus efectos se concreten. Consisten en invertir, producir el mismo suceso o ejecutar nuevamente el mismo acto, pero en sentido inverso.

Estos ritos descansan en el principio de transferencia simbólica<sup>7</sup>, el que se desencadena cuando “el ser que se halla cargado de impureza no es identificable, cuando no es posible expulsarlo o, más todavía, cuando la mancha está dispersa en el grupo por entero, se concentra ésta en un ente elegido ad hoc, hombre o animal, que será quien debe sufrir la expulsión, muerte o ambas

---

<sup>7</sup> A este proceso René Girard le ha denominado el mecanismo de selección de la víctima, para más detalles ver 3.4

a la vez”. (op.cit: 99) Estos mecanismos del pensamiento simbólico, aclaran aún más la necesidad de repeler los símbolos que manifiestan lo incondicionado, cuyos ritos y tabúes, no hacen más que acentuar.

### **Numinoso como potencia mágica**

Una segunda opción recae en la manipulación y empleo de lo numinoso en actos rituales por intermedio de símbolos, lo que se conoce generalmente como magia. (Cf. Op.cit: 127) A diferencia de los ritos anteriormente expuestos, la magia –en tanto técnica de actos simbólicos previamente reglados- pretende ubicar al hombre en un mundo que evade la regla. Para Hubert y Mauss la magia no puede reducirse ni a sus mecanismos ni al impulso del deseo por crear situaciones específicas, sino que consiste en un desprendimiento de fuerzas en un medio mágico en el que se escenifican estas acciones (Citado por Cazaneuve, op.cit: 135). Cuando las reglas dejan cierto margen de imprevisibilidad la magia se impone, fabricando o descubriendo objetos que atraigan la buena suerte y neutralizando o desorientando el poder de aquellos que atraen el infortunio. (op.cit: 143 y sgtes.)

Su finalidad última es alcanzar una fusión con la potencia numinosa, mediante una especie de renunciamiento a la condición humana (op.cit 136), estas acciones están guiadas por “individuos que escapan -o pretenden hacerlo- de la condición humana normalmente establecida en la sociedad a la que pertenecen”; por ello, sus obras son entendidas como el don mágico de personas excepcionales.(op.cit:128) Los magos, especialistas en el manejo de las fuerzas numinosas, eligen instrumentalizar estas fuerzas, en tanto “los principios repelidos por el tabú y los captados por la magia son idénticos. Entre ambos hay una inversión completa de los valores. El mismo símbolo en un caso es mirado con repulsión, en el otro despierta el deseo”. (op.cit:174)

### **Numinoso como síntesis: lo sagrado**

Como tercera forma de enfrentarse a los numinoso, Cazaneuve propone la noción de lo sagrado. Al ubicar al tabú de la impureza y la magia en un mismo nivel, reconociéndolos como dos aspectos contradictorios de lo numinoso; establece que lo sagrado religioso representa una sublimación de lo numinoso en la cual la contradicción se resuelve como síntesis (Cf. Op.cit:53). Ésta sólo puede realizarse por medio de símbolos susceptibles de representar el orden de la condición humana y de reunir, al mismo tiempo, la potencia de aquello que sale del orden, que no está encerrado por sus límites (Cf. op.cit:188). De forma tal que “lo sagrado aparece como el elemento que sintetiza lo condicionado –que es diacrónico, cotidiano- y lo incondicionado –el mundo mítico, fuera del tiempo y, en tal sentido, sincrónico- mediante el empleo de símbolos relacionados con las clasificaciones esenciales”, diferenciándose de las

simbolizaciones del tabú o la magia, que enfatizaban en lo insólito como provocación de toda clasificación. (op.cit:196)

Por tanto, lo sagrado se define por su diferencia con respecto a lo profano, tal como lo conciben autores como Eliade; sin embargo, Cazeneuve agrega que debe introducirse en él la posibilidad de una participación, que convoque a los individuos a una consagración (Cf. op.cit:187). Así, para acceder a lo sagrado la condición humana debe definirse en una realidad que la excede, consagrando cuanto hay de esencial en ella. La sacralización de la condición humana corresponde a una síntesis entre el orden que garantiza su estabilidad y la trascendencia de lo extraordinario. Lo que se sacraliza en la condición humana –lo que es promovido a una dignidad superior- será lo esencialmente estable, en cuya virtud el individuo no se encuentra aislado sino adaptado a un modo común de la experiencia. Lo sagrado se aleja de lo impuro al constituirse como un modelo ideal de existencia que se resguarda de las impurezas del devenir. (Cf. op.cit:195, 196 y 201)

Lo sagrado, como núcleo de lo religioso, se manifiesta cuando los hombres se “ingenian –a veces al precio de duros sacrificios- para significar que el orden humano no se basta a sí mismo y sólo asume valor por la participación en arquetipos sagrados que lo fundan y lo superan a un tiempo”. (op.cit:261) Lo sagrado revela la realidad absoluta y con ello, una orientación que permite fundar el mundo, derribando fronteras, estableciendo un orden. Para el hombre de las sociedades premodernas lo sagrado equivale a la potencia, y en definitiva, a la realidad por excelencia. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. (Eliade, 1998: 15 y 27)

Por estas características, lo sagrado debe ser ubicado fuera del tiempo humano y la forma temporal en que se manifiesta es a través de los ritos, que revelan la necesidad de los hombres de buscar la potencia. (Cf. Cazeneuve, op.cit: 203) En tanto institución humana, lo religioso sería una condensación de la cohesión y el equilibrio social, por esto tiene por principio una inclinación conservadora. Como medio de garantizar el orden humano a través de un arquetipo divino, tiende por naturaleza a instituir un orden inmutable en su propio ritual. (Cf. op.cit: 183)

### **3.1.3 Formas de acceder a lo sagrado**

Así como los seres humanos han construido tres formas de enfrentarse a lo numinoso, también pueden definirse diferentes tipos de ritos que tratan con ello:

- a) Ritos de control, como interdicciones y fórmulas mágicas para influir en las fuerzas naturales.
- b) Ritos conmemorativos, que recrean o actualizan el mito fundador.
- c) Ritos de duelo, que transforman a los muertos en antepasados.

- d) Ritos que generan un vínculo entre el mundo de la vida cotidiana y el mundo mítico de los antepasados y las divinidades. (Cazeneuve, 1979:30)

Siguiendo la concepción de lo sagrado como una síntesis, los ritos religiosos poseen la función sintética de unir el orden diacrónico y sincrónico (op.cit:31) o en palabras de Eliade, el tiempo profano con el sagrado. Así, los ritos de consagración permiten que la condición humana participe de un principio que la supera y fundamenta. Son ritos que hacen ingresar a la potencia numinosa en el orden humano, que aunque trascendente, está concebida a la imagen de la voluntad de los individuos. Lo sacro garantiza el orden humano, pero no de una manera mecánica sino, a la inversa, de un modo que recuerda al acto voluntario. Porque la religión, al convertir la potencia en garante de la condición humana, no puede manejarla más que como una voluntad. Para influir sobre lo sagrado, se requiere haber entrado en comunicación con él y reconocido su trascendencia. (Cf. Op.cit:235 y 236)

Para Eliade, esta participación se condensa en la reactualización del tiempo primordial, que busca convivir con los dioses o comunicarse lo más posible con ellos, en tanto su imitación es una forma de participación en lo sagrado y la reactualización ininterrumpida de sus gestos ejemplares santifica al mundo. Estos modelos han sido resguardados en los mitos, que fijan las formas de los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etc. (1998: 73 y 75) Esta imitación –a la que el hombre está en cierto modo predestinado- reproduce a escala humana el sistema de condicionamientos recíprocos y de ritmos que caracteriza y constituye el mundo. (op.cit: 80 y 127)

Una de las formas más simples de acceder a lo sagrado es la plegaria. Este rito establece una comunicación con lo sagrado para inducir a la potencia numinosa a que produzca determinados efectos. A diferencia de otros ritos como el sacrificio o la oblación, la plegaria no implica una consagración, sino sólo una acción sobre lo sagrado mismo. Los individuos utilizan la plegaria cuando ni el mundo normado, ni su trabajo ni el colectivo puede asegurar la estabilidad, ahí el individuo implora a un ser sagrado. Su plegaria estará marcada por la precariedad, en tanto la reconoce como recurso que lo conecta con un ente superior a su propia existencia. Debido a que “la sublimación religiosa permite la participación entre el mundo humano y el mundo extrahumano, es posible, mediante la plegaria, influir en la voluntad del ser divino e inducirlo a restablecer el orden”. (Cazeneuve, op.cit: 237 y 239) Por la participación de los individuos en lo sagrado, éstos pueden contribuir al mantenimiento del orden superior mediante prestaciones simbólicas, bajo dos razones: por su sentimiento de dependencia respecto al mundo numinoso señalado en el gesto de resignar algunos bienes; o bien, por comprometer su responsabilidad respecto de los garantes del orden a quienes tienen la obligación de mantener mediante sus oblaciones. Éstas son otra de las formas cómo los individuos se comunican con lo numinoso, y según Cazeneuve, de modo natural éstas fueron

excluidas del dominio humano para manifestar más radicalmente su contacto con lo numinoso (op.cit: 242) Aquí entramos en el ámbito del sacrificio.

Como rito de consagración, se diferencian dos tipos de sacrificios: el de don y el de comunión. El primero es ampliamente expuesto por Marcel Mauss, para quien el punto de partida del sacrificio siempre es la oblación como forma de comunicarse con lo sagrado. Estos planteamientos se basan en su teoría sobre los dones, los regalos y bienes que se traspasan en las sociedades “primitivas”. Las relaciones de intercambio deben ser recíprocas, ya que no sólo establecen lazos a través de los bienes que se otorgan, sino sobre todo crean lazos espirituales, de alianza y comunión. En esta relación identificada como *prestación total* encontramos tres elementos principales: la obligación de dar, de recibir y devolver. En cuanto a la primera, Mauss plantea que tanto negarse a dar como olvidarse de invitar o negarse a aceptar es rechazar este lazo, ya que “se da porque se está forzado a dar, ya que el donatario goza de una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al donante. Esta propiedad se manifiesta y se concibe como una especie de lazo espiritual” (1971:6) Al no dar, los individuos se arriesgan a perder “el alma” o “la cara”, según los ejemplos que da el autor, pero que refieren a que es el significado mismo de la persona, es lo que está en juego en las prestaciones. Lo mismo ocurre con la obligación de recibir, no hacerlo equivaldría a quedar rebajado en su mismidad, es “perder el peso de su nombre”, por lo que en general, deben aceptarse y alabarse todos los dones. Subyace a esto la idea de que las cosas objetos de cambio poseen una fuerza que obliga a los dones a circular, ser dados y devueltos. Situación análoga ocurriría con las prestaciones ofrecidas a los dioses, ya que éstas incitan a los “espíritus” a ser más generosos con los hombres, siendo que “la destrucción del sacrificio tienen precisamente como finalidad el ser una donación que ha de ser devuelta. (op.cit: 8)

Es por esto que el sacrificio-don se practica con vistas a obtener beneficios particulares, respaldando una plegaria, un pedido o bien, para apaciguar la furia de los dioses. El sacrificio supone una especie de renunciamiento, al tiempo que al inmolar una víctima se apela a un simbolismo que ubica al sacrificio-don en un punto equidistante respecto de la comunión y de la ofrenda. (op.cit:245 -250)

En el sacrificio-comunión la participación de los hombres con lo sagrado se concibe como un vínculo, que muchas veces cobra las formas del parentesco. Sus características principales es que une a sus participantes mediante su vinculación al mismo principio sagrado, el que se encarna en una víctima o se comunica por intermedio de ella. A diferencia de las iniciaciones – que son una consagración primigenia- la comunión es una especie de confirmación, donde los fieles ratifican su adhesión a un mismo arquetipo de la condición humana y su participación en él. (Cf. Cazaneuve, op.cit:252)

Una de las formas más conocidas de comunión es la alimentaria. La víctima es ingerida con dos finalidades: para absorber alguna de sus características o su principio numinoso concebido como un valor; o bien, que se intente estrechar los vínculos que unen entre sí a los convidados. La apoteosis de esta modalidad ocurre cuando el dios se sacrifica a sí mismo, convocando a los hombres a elevarse por sobre su condición. “Entonces sí que las tendencias antitéticas del tabú y de la magia son realmente trascendidas y se concilian en una verdadera síntesis. Entonces sí que la sublimación religiosa se ha alzado finalmente por encima de sus contradicciones.” (op.cit:253)

#### **3.1.4 Ritos de iniciación**

Los ritos de iniciación son aquellos que permiten el paso del neófito de un estado a otro, a través del cual le es revelado un secreto o un conocimiento nuevo que integra a su reciente estado de vida. (Cf. Eliade 1998:137) Si los seres humanos están llamados a participar en lo sagrado, los ritos de iniciación son la instancia por excelencia en que esta consagración se cumple cabalmente. Cuando el hombre quiere entrar en contacto con la fuerza numinosa debe renunciar a la condición humana, tal como lo hace el mago, o bien, lograr que ésta participe de un arquetipo externo a su estructura. El ascetismo –como técnica que contribuye a separar lo sagrado de lo profano- es utilizado para renunciar a encerrarse en el orden condicionado. El hombre religioso procura liberarse gracias al control de sus instintos de cuanto lo enraíza, sacralizándose, distinguiéndose de su primigenia naturaleza profana. (Cf. Cazeneuve, 1979: 206)

La iniciación desempeña un papel fundamental en la formación religiosa del hombre, al revelar que éste no se considera acabado en su nivel natural de existencia, sino que para ser un hombre propiamente dicho, debe dejar esta vida primera para entrar a otra, a la vez religiosa y cultural. Este tránsito comprendía pruebas de origen sobrehumano, fundadas por los dioses, los héroes civilizadores o los antepasados míticos. Éstas exhortan al hombre religioso a imitar un comportamiento divino, en tanto quiere ser otro y se esfuerza por hacerse según la imagen ideal expresada en los mitos. Para sugerir este tránsito paradójico -que implica siempre una ruptura y una trascendencia- las diversas tradiciones religiosas han utilizado el simbolismo del puente peligroso o el de la puerta estrecha, que equivale a un tránsito de un modo de ser a otro (Eliade, op.cit: 132,136 y sgts.)

En su generalidad, estas ceremonias comienzan con la separación del neófito de su grupo, para internarlo en bosques espesos, cabañas especiales o desiertos, se los entierra y se los hace actuar como espectros, o son devorados y despedazados por monstruos, siempre en lugares que evocan a la muerte. Ya que la iniciación, como figuración simbólica de un cambio de personalidad, de un abandono de la condición humana, es traducida por el mito de la muerte. Ésta representa el regreso del neófito al estado embrionario en sentido cosmológico, así como

la muerte a la condición profana. Es un regreso al caos primigenio, que antecede un camino conocido: generación, sufrimientos, muerte y la posterior resurrección. Tres momentos que componen un mismo misterio y entre los que no debe existir ruptura. (Cazeneuve, op.cit: 156; Eliade, op.cit: 143 y sgts.)

Los ritos de iniciación de los magos<sup>8</sup> -aquellos especialistas que participan y buscan manejar las fuerzas numinosas- suponen en casi todas sus manifestaciones una ascesis severa expresada en retiros, ayunos, pruebas físicas y ejercicios que pretenden producir visiones. Incluso en muchos casos éstas continúan después de la iniciación. Estos ritos apuntan a separar al mago de su condición humana, desde lo más básico como es una restricción alimentaria, la que favorece las visiones, alucinaciones y crea las condiciones para el éxtasis. Éste último es un medio psíquico para apartarse de la condición humana, para trascenderla y recuperarla en otro nivel como ocurre en el misticismo religioso. (Cazeneuve, op.cit: 161 y 164)

En este mismo sentido, la imaginería del viaje iniciático del mago permite recuperar la condición humana antes de la caída, a la vez que lo marca como participante de otra naturaleza. Sin embargo, como vive en este mundo el mago está obligado a conservar algo de él, por lo que en su propia sustancia debe resumir la potencia con que fue investido en el más allá. “Es la participación, la identificación o simplemente la comunicación con un ser no humano – animal o espíritu- lo que en todos estos casos concede poderes mágicos e inclusive simboliza la posesión de tales poderes. Resumiendo: es una envoltura humana habitada en una personalidad no humana”. No parece extravagante que el mago se acerque a todos aquellos elementos que están prohibidos para los no iniciados: utiliza cabellos y huesos de muertos, excrementos, sangre y rompe tabúes. La marca de lo numinoso forma una huella en su cuerpo: piedras que se han introducido en su piel, distintas modalidades de mutilación, limado de dientes, subincisión, circuncisión y escarificaciones, entre otras. (op.cit:160; Eliade, op.cit:139)

Dos signos más distinguirán al mago iniciado del resto. Sus vestiduras y ornamentos extraños lo hacen resaltar de sus contemporáneos, con sus atuendos relativos a la forma cómo obtuvo sus poderes o su cercanía con el simbolismo animal. Después de la iniciación el neófito posee un nuevo nombre y un nuevo estado. Luego de la muerte, el iniciado renace, con un nuevo conocimiento y una nueva denominación, lo que viene a completar esta mutación total. Lo importante es que una vez vuelto a la vida, sea una persona completamente distinta a la que era y que olvide completamente su pasado. (Cazeneuve, op.cit: 158; Eliade, op.cit: 139)

Esta separación del mundo encarnada por el especialista, da cuenta de una forma particular de acercarse a lo numinoso, como plantea Eliade: “los que han escogido la búsqueda, el camino hacia el centro, deben abandonar toda situación familiar y social, todo “nido”, y consagrarse

---

<sup>8</sup> Cazeneuve clasifica como magos también a los chamanes, a los medicine-men, los angakoks, los brujos y los hechiceros. (Ver 1979: 148)

únicamente a la “marcha” hacia la verdad suprema, que en las religiones muy evolucionadas, se confunde con el Dios escondido, el *Deus absconditus*” (op.cit: 134).

### 3.2 ¿Dónde está el cuerpo?

**T**al como consignara alguna vez Georges Bataille, la pasión humana sólo tiene un objeto, y éste puede adoptar diferentes formas, cuyo sentido, sólo puede percibirse al reconocer su profunda coherencia. (Cf. 2002:13) Si ese objeto manifestara la profunda nostalgia por volver al origen, al vientre de Dios, los seres humanos estaríamos signados por esa añoranza de pertenecer.

Esta precariedad profunda revela la discontinuidad de los seres humanos, que buscan permanentemente reencontrarse con la totalidad del ser, una realidad real que se guarda en lo sagrado. En esa búsqueda incesante de la continuidad, los individuos encuentran la vertiginosidad de la muerte, una muerte fascinante –o numinosa- que por sí misma revela el sentido de la continuidad del ser. La vida es acceso al ser, pero es un camino percedero, sin embargo, la continuidad del ser no lo es. “Acercarse a la continuidad, embriagarse con la continuidad, es algo que domina la consideración de la muerte.” La muerte niega la duración individual con su violencia y su desgarró. Entonces, sólo la violencia puede escenificarlo todo: el límite y su totalidad. (Bataille, op.cit: 21 y 29)

El erotismo, es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser; es la búsqueda de la continuidad, poniendo en juego “la disolución de las formas constituidas, es intentar introducir -en el interior de un mundo fundado sobre lo discontinuidad- toda la continuidad de la que este mundo es capaz; es intentar alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento.” El erotismo, es un desequilibrio en el cual el ser se cuestiona sí mismo, conscientemente. Como principio, busca destruir la estructura del ser cerrado que participa en el juego. (op.cit: 22 y sgts.)

Bataille identifica tres tipos de erotismo: el erotismo de los cuerpos, de los corazones y el erotismo sagrado. En las tres modalidades se busca traspasar la discontinuidad a través de la vivencia de la continuidad, ya sea con un amante, con un amado o con un dios, a través del cuerpo o del ser. (Cf. Fernández 2003) Es que esta búsqueda del ser realizada sistemáticamente, excediendo los límites de lo inmediato, de lo condicionado, refiere a “una manera de proceder esencialmente religiosa”, en tanto lo sagrado se revela ante la muerte de cada ser discontinuo (op.cit: 20 y 27). El *erotismo sagrado* presenta esta búsqueda de la continuidad en el ser que la posee por naturaleza: Dios. Esa búsqueda incesante de la continuidad, de lo incondicionado en la persona de Dios expresa un deseo de unión, de fusión total con la divinidad que disuelva todo límite. En este sentido, la experiencia mística se da a

partir de la experiencia universal que constituye el sacrificio religioso, en tanto escenifica lo sagrado. En el erotismo como experiencia interior, se expresa una sensibilidad que limita con la angustia que funda lo prohibido y el deseo que lleva a infringir una prohibición; se expresa una sensibilidad religiosa, que vincula siempre estrechamente el deseo con el pavor, el placer intenso con la angustia. (Cf. op.cit:28 y 43) El erotismo sagrado muestra las formas cómo el espíritu humano reacciona ante la discontinuidad del ser personal: desea reencontrar una continuidad perdida en el deseo de unión con la totalidad del ser que es Dios, y por otra parte, intenta traspasar el límite absoluto -la muerte- imaginando la inmortalidad de seres discontinuos. (Cf. op.cit:126)

En la búsqueda por una continuidad total, los sujetos se enfrentan al sí mismo como ser precario y a determinadas formas de acceder a esta experiencia de lo absoluto. En las siguientes páginas expondré algunos planteamientos sobre cómo se han construido ambas nociones.

### **3.2.1 Tecnologías del yo**

Michel Foucault, como uno de los estudiosos más importantes de las formas de constitución de la subjetividad, quiso construir con su obra una historia de los “diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura”, partiendo por: los diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia; por “las prácticas escindientes” a través de las cuales el sujeto es dividido en el interior de sí mismo o dividido de otros, proceso que hace de él un objeto; y por último, el modo en que el ser humano ha aprendido a reconocerse como sujeto de una sexualidad.” (Cf. 1991:20 y 21) En este camino, se hace necesario reconocer que “lo que se está por determinar no son las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, sino las condiciones de posibilidad de la experiencia real y que éstas no deben buscarse del lado del sujeto (universal), sino del objeto, o mejor, en una red de prácticas complejas.” (op.cit:28)

Foucault distingue ciertos saberes sobre el sí mismo que se erigen como juegos de verdad y que se relacionan con técnicas ad hoc que utilizan los individuos para entenderse a sí mismos. Estas tecnologías son las siguientes:

- a) *Tecnologías de producción*, que permiten producir, transformar o manipular cosas.
- b) *Tecnologías de sistemas de signos*, que permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones.
- c) *Tecnologías de poder*, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o dominación, y consisten en una objetivación del sujeto.
- d) *Tecnologías del yo*, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos

con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.”  
(op.cit: 47-48)

Foucault plantea que estas tecnologías están asociadas a ciertos tipos de dominación, que funcionan de forma combinada, que representan una matriz de la razón práctica y que implican ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en la adopción de ciertas habilidades, sino también de ciertas actitudes. (Cf. Op.cit: 49) En sus estudios, Foucault hace un recorrido por la aparición de una hermenéutica de sí: la exigencia de descubrir y decir la verdad acerca de uno mismo, cuya finalidad última es la renuncia a uno mismo. Para el cristianismo, observa dos formas en que se manifiesta esta “verdad”, la *exomologesis* y la *exagoreusis*.

El cristianismo asigna una serie de elementos como obligaciones de verdad que confieren a los fieles ciertos imperativos: considerar como verdad permanente ciertos libros y las decisiones autoritarias al respecto, así como creer ciertas cosas y demostrar que uno las cree. A lo que se suma la obligación del autoconocimiento: “cada persona tiene el deber de saber quien es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos”, y además, exponerlo a Dios o a la comunidad, convirtiéndolo en testimonio público o privado de sí, vinculando las obligaciones de la fe con las del sí mismo. Esto permite “la purificación del alma, imposible sin un conocimiento de sí mismo”, como medio para acceder a la verdad. (op.cit: 81)

Según Foucault, el cristianismo ha construido formas para “el descubrimiento del yo”. Los más conocidos por nosotros como la penitencia y la confesión, suceden a dos mecanismos forjados en el tiempo de los primeros cristianos, que han dejado algunas reminiscencias en nuestros días. Una de estas formas es la “exomologesis” que “significaba reconocer públicamente la verdad de su fe”. La “exomologesis” era un estado impuesto a quienes cometían pecados graves, el que podía extenderse entre 4 y 10 años. Comenzaba con un acto de reconocimiento de sí mismo como pecador a través de un ritual de exposición dramática, que conllevaba posteriormente ciertas reglas y prohibiciones, por ejemplo respecto a la vestimenta y la sexualidad. (Cf. op.cit: 82 y 83) El penitente era marcado por el resto de su vida, siendo obligado a vivir de una forma distinta a la de los demás. Se caracterizaba por probar el sufrimiento, demostrar la vergüenza y hacer visible su humildad. En sus actos se unía el conocerse y castigarse a sí mismo.

La *exomologesis* pretendía exponer el corazón como una forma de borrar el pecado y de restaurar la pureza adquirida por el bautismo, mostrando al pecador tal y como era. Aquí yace la paradoja de la *exomologesis*: borrar el pecado y a la vez, revelar al pecador. Este mismo modelo se aplica, según Foucault en la medicina -mostrar las heridas para ser curado-; en los tribunales -mostrar las faltas para ser sancionado- y en la muerte, tortura y martirio -los mártires

preferían morir antes que abandonar su fe. (op.cit: 84 y 85) Este reconocimiento ritual, más que presentar una expiación de pecados era “una forma de mostrar que se es capaz de renunciar a la vida y a sí mismo, de mostrar que se es capaz de enfrentarse a la muerte y aceptarla. (...) La revelación de sí es la mismo tiempo destrucción de sí” (op.cit: 85 y sgts.)

Por otra parte, Foucault nos presenta la *exagoresis*. La “analítica y continua verbalización de los pensamientos llevada a cabo en la relación de la más completa obediencia hacia otro. Esta relación está configurada por la renuncia al propio deseo de cada uno y a su propio yo.” (op.cit: 93) Esta práctica del examen de sí sólo puede entenderse a partir de los principios monásticos de la obediencia y la contemplación, que abarcan todos los aspectos de la vida. La obediencia es un control completo de la conducta por parte del maestro, un sacrificio de sí y del deseo del propio sujeto. (Cf. Op.cit: (87-89 y 98) En la contemplación se busca permanente a Dios, por tanto el monje debe escrutar el curso natural de su pensamiento, distinguiendo aquellos que conducen a Dios y los que no, comprobando la relación entre el acto y el pensamiento, la verdad y la realidad. (Cf. Op.cit: 88 y sgts.)

Esta última tecnología da pie para una hermenéutica cristiana sobre el desciframiento del yo a través de los pensamientos ocultos, que “implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autoilusión que esconde un secreto”. En este sentido, la confesión busca liberar los pensamientos pecaminosos, poniendo énfasis en la expresión como tal, que es la marca de verdad. El peligro de ésta es que convierte en “pecaminoso todo lo que no se podía expresar”. Ambas técnicas dan cuenta de la importancia de la revelación del sí mismo que conduce a la renuncia. Foucault plantea que en el cristianismo hay una correlación entre la revelación del yo –en cualquiera de las dos formas antes expuestas- y su renuncia al yo; pero que ésta última va cobrando más fuerza con el tiempo. (op.cit: 90 y 93)

### **3.2.2 Entre Silencios y Cuerpos Parlantes**

Una de las dimensiones ineludibles a considerar dentro de la comprensión de un camino espiritual es la del cuerpo. Un cuerpo que se convierte en signo, en imagen, en metáfora. Un cuerpo que dice. Pero este cuerpo que habla no es una realidad por sí misma, sino que como plantea David Le Breton toda representación y saber respecto al cuerpo refleja una visión de mundo y de persona, de la sociedad que lo cobija, en tanto el cuerpo es una construcción simbólica. (2002:13) Tal como precisaba Mauss, no existen conductas de tipo natural, sino que todo el aprendizaje cultural supone el control del cuerpo. (Citado por Douglas, 1978:90) Entonces, cada sociedad construye una forma de concebirlo, que se extiende a determinadas modalidades aceptadas de su manifestación, convirtiéndolo en significado y no sólo en significante. Ante esto, Le Breton sostiene que “Toda sociedad implica la ritualización de las actividades corporales. En todo momento el sujeto simboliza, a través del cuerpo la tonalidad de las relaciones con el mundo. En ese sentido, el cuerpo, en cualquier sociedad humana, está

siempre significativamente presente.” (op.cit: 123) Esta relación entre el cuerpo y la sociedad es de un intercambio recíproco, en tanto lo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico y la experiencia de él, a través de las categorías sociales por las cuales conocemos; por lo tanto, “el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones.” (Douglas, op.cit:89)

En las sociedades occidentales, el cuerpo es una construcción que ha sido monopolizada por los saberes médicos, en tanto el modelo anatómico-fisiológico es el discurso hegemónico. Deudor de una larga tradición médica y jurídica, el cuerpo de la modernidad es entendido como una propiedad de los individuos –tengo un cuerpo- y cada vez más se aleja de las concepciones populares o primitivas –soy mi cuerpo, como parte de la naturaleza-, en tanto “el individuo deja de ser el *miembro* inseparable de la comunidad, del gran cuerpo social y se vuelve un *cuerpo* para el solo.” (Le Breton, op.cit:43) Aquello que en occidente llamamos cuerpo, se convierte en el límite de la individualidad, en la frontera del uno ante otros, en la presencia del sujeto. Sujeto que es relativamente autónomo en sus iniciativas y en sus valores, como producto de una estructura individualista del campo social, en la que se ha roto la “solidaridad que mezcla la persona con la colectividad y con el cosmos, a través de un tejido de correspondencias en el que todo se sostiene”. (op.cit: 22) Por el contrario, el cuerpo de este individuo es un elemento aislable y separable de su concepto de persona. (Cf. op.cit: 16) Debido a que el cuerpo deja de ser el lugar donde reside el ser, se torna un obstáculo, en un soporte molesto, en el resto. (Cf. Op.cit: 125)

A la par con la desacralización de la naturaleza el hombre se convierte en individuo, separándose del cosmos, de los otros y de sí mismo. La modernidad transforma la presencia ineludible del cuerpo en la vida diaria en una ausencia, al borrarlo de la cotidianeidad, “En las condiciones habituales el cuerpo es transparente al sujeto que lo habita.” (op.cit:95) Dentro de la vida cotidiana, el cuerpo se construye al papel secundario que el sujeto le confiere, se adapta a las modalidades permitidas y a las formas de “estar” que son aceptadas, las que en la repetición se vuelven automáticas. El cuerpo se hace presente en la medida que se muestra, para diluirse completamente en el instante.

La cotidianeidad construye una serie de rituales que buscan borrar al cuerpo, rituales del evitamiento: mantener las distancias adecuadas, controlar las manifestaciones del cuerpo, mantener la salud y alejar el dolor, etc. Movimientos que devienen una coreografía social del estar, compartir espacios y modelos de acción. Como la sociedad busca distanciarse de toda reminiscencia fisiológica del cuerpo, las funciones de éste se ignoran y relegan más cuanto mayor es la presión que ejerce el sistema social. (Cf. Op.cit: 124 y 126; Douglas op.cit: 14) Si toda sociedad simboliza la carne de sus individuos, también elige que lugar cederle. En palabras de Le Breton: “las sociedades pueden elegir entre colocarlo a la sombra o a la luz de la socialidad. Pueden elegir entre la danza y la mirada, entre la borrachera y el espectáculo, entre la inclusión o la exclusión relativas de las modalidades sensoriales y cinéticas de la condición

humana. Las sociedades occidentales eligieron la distancia y, por lo tanto, privilegiaron la mirada y, al mismo tiempo, condenaron al olfato, al tacto, al oído e incluso al gusto, a la indigencia.” (op.cit:123)

Para Mary Douglas, el análisis del cuerpo en tanto construcción simbólica busca “identificar una tendencia natural a expresar determinado tipo de situaciones por medio de un estilo corporal adecuado a ellas”. Estas modalidades son inconscientes y evidencian una situación social histórica y culturalmente determinada. (Cf. op.cit: 93) En este sentido, es relevante el *estilo* en que este mensaje es expresado -o las modalidades de expresión del cuerpo, en palabras de Le Breton- ya que un estilo adecuado a un determinado mensaje coordinará todos los canales que se utilicen para transmitirlo, a la vez que aumentará el significado del mismo. (Cf. op.cit:92)

Existiría una concordancia entre las formas de control social y corporal ya que “las categorías de acuerdo con las cuales percibimos cada experiencia se derivan recíprocamente unas de otras y se refuerzan entre sí.” (op.cit: 94) Desde aquí se condice su hipótesis respecto al control corporal: mientras mayor sea el espacio que un grupo conceda a las restricciones sociales, mayor valor asignará también a los símbolos relativos al control corporal. (Cf. Op.cit: 17) Entonces, los símbolos naturales son capaces de expresar la relación que existe entre un individuo y la sociedad, borrando el arraigo social de sus significaciones. De esto se deriva que mientras más “complejo es el sistema de clasificaciones de un grupo social y mayor el control que se ejerce para mantenerlo, más fuerte será la tendencia a que las relaciones sociales se desarrollen entre espíritus desprovistos de cuerpo.” (op.cit:96) Estas ideas coinciden con las propuestas por David Le Breton, en tanto la vida cotidiana tiende a borrar el cuerpo por la automatización de sus modalidades en la modernidad y el soslayo a su raigambre fisiológica.

### **El Cuerpo en la Mística**

Por otra parte, Michel de Certeau en su trabajo sobre la mística entrega algunas luces sobre la presencia de un cuerpo en contacto con la divinidad. Para el autor, la mística da cuenta de una experiencia existencial que transforma la vida práctica y cotidiana, para ocuparse de “las comunicaciones personales. Toma como decisivos todos los mudos lenguajes del cuerpo (...) El cuerpo se convierte en el teatro del amor (...) Es el libro en el que se leen las llegadas y las partidas del “Amado” (1982:99). En tanto que revela un nuevo escenario en donde se manifiestan las relaciones con Dios, “dado que se articula al deseo del Otro, la mística presta un lugar esencial a la diferencia sexual y a la experiencia amorosa.” (De Certeau, op.cit: 98) Al ocuparse de aquellas áreas escamoteadas por los hombres del saber: la relación personal, la pasión, el deseo, las desazones y sorpresas del amor, nos presenta un rasgo distintivo de su producción, “mientras los hombres dominan la teología, las mujeres, “Amantes de Dios”, son las Amazonas y las pioneras de la mística: representan el deseo en femenino.” (op.cit: 99)

La mística como manera de hablar, se erige en torno a la búsqueda del cuerpo que no está, tal como el cristianismo, que se instituyó sobre *la pérdida de un cuerpo*: el de Cristo y el desarraigo de una nación, un cuerpo social. Esto hace que se susciten instituciones y discursos para formar un cuerpo (un cuerpo místico como la Iglesia, los cuerpos sacramentales, el cuerpo eclesial, etc.) y que la pasión de los místicos se enardezca por contestar: ¿Dónde estás? (Cf. 1993:99) En los textos, la mística nos muestra un recorrido que nos conduce al lugar de una desaparición, donde se produce el cuerpo en tanto caminar, “lo que formula como rechazo del “cuerpo” o del “mundo”, lucha ascética, ruptura profética, no es sino la elucidación necesaria y preliminar de un estado de hecho a partir del cual comienza la tarea de ofrecer un cuerpo al espíritu, de “encarnar” el discurso y de dar lugar a la verdad”. (op.cit: 98)

Y esa construcción del cuerpo por intermedio del texto nos proclama la introducción de nuevas formas de sentir y vivir la relación con el Otro. En las palabras de Michel de Certeau, un “modo de sentir (que) toma formas físicas, relativas a una capacidad simbólica del cuerpo más que a una encarnación del Verbo. Esta manera de sentir acaricia, hierde, recorre la gama de percepciones, llega a alcanzar los extremos que rebasa. “Habla” cada vez menos, se va trazando en mensajes ilegibles sobre un cuerpo transformado en emblema o en memorial grabado por los dolores del amor. La palabra queda fuera de este cuerpo, escrito pero indiscifrable, para el cual un discurso erótico comienza en lo sucesivo a buscar palabras e imágenes.” (op.cit:16)

Por último, el autor construye un modelo hipotético del cuerpo presente en los textos místicos, sobre “tres puntos que se desplazan y cuyas relaciones varían: un polo establecido por los *acontecimientos* (la sorpresa de unos dolores, gozos o percepciones que instauran una temporalidad); *un polo simbólico* (unos discursos, relatos o signos que organizan sentidos o verdades) y *un polo social* (una red de comunicaciones y de prácticas contractuales que instituyen un “estar allí” o un “habitar”). (op.cit: 98) Este esquema triangular se presenta como un modelo flexible, sobre el cual se presentan las elocuciones sobre cada uno de sus vértices. De Certeau plantea que cada punto podría analizarse en cuatro niveles: contenido; unidad-base; función y referencia. De forma que el análisis de la manera cómo se presenta el cuerpo fluctuará en estos tres polos según modalidades e insistencias variables. (Cf. Op.cit:99)

### **3.2.3 Cuerpos femeninos y lo sagrado**

Ya he repasado las particularidades de un cuerpo que se ve tocado por el Otro y por su paso. Búsqueda que permanece sensible en él. Sin embargo, una de las características que no pueden olvidarse al momento de hablar de esta experiencia de lo sagrado es que se trata de sujetos femeninos que acceden a este espacio. Frente a este territorio, se da cuenta de la actualización de profundos anclajes simbólicos que estructuran las relaciones de género en base a un sustrato biológico. Hèritier plantea que el cuerpo “lugar de observación constante, presenta un rasgo

notable y ciertamente escandaloso: la diferencia de sexos y el papel distinto de éstos en la reproducción”. (1996: 19) Concibe esta diferencia como tope último del pensamiento, en la que se fundamenta una oposición conceptual esencial que confronta lo idéntico a lo diverso, como base de todo tipo de raciocinio, sea científico, antiguo, arcaico o moderno. (Cf. op.cit:loc.cit) Esta estructura binaria que se basa en lo idéntico/diferente, está en la base de los sistemas ideológicos, especialmente en los de género<sup>9</sup>, donde se reproducen estas oposiciones - activo/pasivo, público/privado, fuerte/débil, caliente/frío, etc.-. En tanto sistemas de clasificación diferencial, los sistemas de género funcionan como “un artefacto de orden particular resultante de una serie de manipulaciones simbólicas y concretas que afectan a los individuos.” (Héritier, op.cit:20) A esta diferente conceptualización de lo femenino y masculino se suma una valencia diferencial de estas nociones, que según la autora, se expresa en una relación conceptual orientada –sino jerárquica-, al menos en términos de peso, temporalidad y valor. (Cf. Op.cit:23)

Entonces, al acceder a lo sagrado las mujeres portan esta especificidad conceptual y valorativa - la que funciona como un trasfondo- para adentrarse en estos terrenos, que les conferirá una experiencia particular y en estrecha relación con su ser femenino. Esta particularidad comienza con el cuerpo. Para Catherine Clément “lo sagrado en las mujeres expresaría una revuelta instantánea que atraviesa el cuerpo, y que grita.” (Clément & Kristeva, 2000: 18) Vale decir, una manifestación de lo sagrado que pasa por el cuerpo y que lo reclama como modo de su expresión. Por lo cual, el modo de vivir lo sagrado es “una traducción ennoblecida del erotismo”, tal como lo consignara Bataille años antes. (Clément, op.cit:35)

Frente a lo sagrado, la disposición de las mujeres se acerca a modos de acceso que muchas veces difieren a lo establecido por lo inteligible, sino que por el contrario, está más cercano a la “revuelta bruta, al heroísmo insurrecto, al entusiasmo del momento, en resumen, a las escapatorias del tiempo social”. (Cf. Clément, op.cit: 75)

Para Julia Kristeva, esa especificidad de lo femenino en lo sagrado radica en que las mujeres están situadas en otro lugar, y desde allí pueden acercarse a la vivencia de lo Otro Absoluto, entonces se pregunta “¿Y si *eso* (ese techo) no fuera totalmente demostrable, visible, decible? ¿y si eso, solamente pudiera sentirse, hacerse, comprenderse? *Eso*, lo sagrado. (...) Cuando la conciencia de las propias mujeres tome conciencia de esta reserva, podamos describir, en eso, una especie de resistencia. Una resistencia al Espectáculo en el que culmina la religión del Verbo.” (op.cit:40) Y como mencionaba, ese espacio otro se sitúa en el cuerpo que como lugar simbolizado, representaría un “promotor de desórdenes” que deja siempre un espacio para la

---

<sup>9</sup> Teresita de Barbieri define el sistema sexo-género como "conjunto de prácticas, símbolos y representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia anatomo – fisiológica y que dan sentido a la satisfacción de los impulsos sexuales, a la reproducción de la especie humana y, en general, a los relacionamientos entre personas". (1993:149)

ausencia de reglas -en este caso de la religiosidad- para erigirse a sí mismo como medio de expresión de otra dimensión de la realidad. En este sentido, no es extraño que las mujeres cerca de lo sagrado se asocien con expresiones corporales. En palabras de Clément, “lo sagrado es “sublime” en el sentido en el que lo entiende Kant en la *Crítica el juicio*: un cortocircuito entre lo sensible y la razón, en detrimento del entendimiento y del conocimiento. Un golpe de la sensibilidad contra la inteligencia. (...) entonces sí, lo sagrado autoriza el desfallecimiento, el desmayo del Sujeto, el síncope, el vértigo, el trance, el éxtasis, el “por encima del techo”, tan azul.” (op.cit: 43) Las autoras denominan esta forma de acceder a lo sagrado como “la vía fulminante”, que está en estrecha relación -en las distintas sociedades- con las condiciones de las mujeres en tanto minoría o por su situación de explotación económica. (Cf.op.cit: 17)

En tanto unido al cuerpo, lo sagrado siempre estará ligado a “los olores, las secreciones naturales, los recortes de uñas y también con los cabellos. Resumiendo, lo sagrado participa de todas las materias que el querido Lacan clasificó con el nombre genérico de objeto de deseo, es decir, el detalle, lo parcial, el trozo de cuerpo, que no es la totalidad del cuerpo, e incluso sus desechos.” (Clément, op.cit: 117) Para Kristeva, el signo que distingue a estas sustancias no recae en que ellas sean contagiosas o peligrosas en sí, sino porque caen en lo prohibido -lo numinoso como impuro, en términos de Cazeneuve- convirtiéndolas así en una mancha sagrada que funda un sentimiento de pertenencia al grupo, al tiempo que un sistema de clasificación. A la vez, se establece la consiguiente ritualización del desmanchamiento, la desaparición de lo sucio, en tanto rito de purificación. (op.cit: 122 y 124)

Lo importante, es consignar que frente a lo sagrado lo femenino parece escaparse en gran medida a las estructuras rígidas, para colarse con las manifestaciones del cuerpo. En el caso del cristianismo, no se trata de decir que el cuerpo no exista, o que sea asimilable al Verbo, sino que se erige en torno a la diferencia, y ésta se levanta como una resistencia. (Cf. Op.cit:53) Para culminar este apartado, cito a Julia Kristeva: “lo sagrado ha sido el espacio en el que la mujer mejor ha podido dar rienda suelta tanto a esa abyección como a ese placer, tanto a su nada como a su gloria. (...) lo que queda, lo irreductible, es la *propia dinámica del desdoblamiento*, que hace de mí ser un ser irreconciliable, un ser de deseo.” (op.cit:54)

### **3.2.4 Mística y espiritualidad**

La mística nos revela las huellas del paso de una presencia. Un campo inmenso -su literatura- y observado desde diversas disciplinas, que aquí será utilizado en la ejemplificación de un recorrido biográfico espiritual, en tanto vestigio de una relación de amor. En palabras de Michel de Certeau, la literatura mística “tiene, pues, todos los rasgos de aquello que combate y postula: es la puesta a prueba, por el lenguaje, del paso ambiguo de presencia a la ausencia; da testimonio de una lenta transformación de la escena religiosa en escena amorosa, o de una fe

en una erótica; cuenta cómo un cuerpo “tocado” por el deseo y grabado, herido, escrito por el otro, reemplaza la palabra reveladora y enseñante”. (1993: 15)

Como reflejo de aquella relación, la mística es sobre todo una manera de hablar que dice de una pérdida, de un otro que no está, una manera que vuelve legible una ausencia que multiplica las figuras del deseo. En tanto textos, “la místicas conforma un “estilo” que articula las prácticas que definen un *modus loquendi* y un *modus agendi*, fundan un campo donde se despliegan procedimientos específicos: un *espacio* y unos *dispositivos*. Son maneras de actuar que van organizando la invención de un cuerpo místico”. (op.cit: 24 y 25)

Lo que busca De Certeau es cuestionar la “formalidad del discurso y un trazar de la escritura: la primera circunscribe un lugar, el segundo muestra un “estilo” o un “paso”. Propone que la literatura mística revela dos prácticas: a) una sustracción (extática) operada por la seducción del Otro y b) una virtuosidad (técnica) para hacer confesar a las palabras lo que no pueden decir. (op.cit: 26 y sgts.) Esta manera de hablar es eminentemente metafórica, utiliza y une elementos heterogéneos para trastocarlos y transformarlos de un sistema a otros, “cuenta las operaciones de las que él es el efecto y el instrumento”. (Cf. Op.cit: 146 y sgts) Logra construir a su “Otro” no desde un lugar externo, sino en el texto mismo que le da nacimiento, construye el cuerpo que le falta. (op.cit: 26) Por esto su autoridad se localiza desde el sitio donde habla: “Su valor está en que se produce en el lugar mismo donde habla el Locutor, el Espíritu, *el que habla*. Sólo se autoriza por ser el lugar de esta enunciación “inspirada”, designada también con el término “experiencia”. Pretende poner en escena un acto presente de Decir.” (op.cit:212) Aquí radica su paradoja: es “una producción de una lengua en el campo de una atención a lo que todavía habla”. (op.cit:151)

La literatura mística responde al desafío de la palabra, en la otra orilla del saber escriturístico y de la profesionalización de la teología. Por tal razón, De Certeau revela que los místicos son “deportados a la región de la “fábula”. Se solidarizan con todas las lenguas que todavía hablan, marcadas en sus discursos por la asimilación al niño, a la mujer, a los analfabetos, a la locura, a los ángeles, al cuerpo. Insinúan siempre algo “extraordinario”: son citas de voces –de voces cada vez más separadas del sentido que la escritura ha conquistado, cada vez más cercanas al canto o al grito-. Sus movimientos atraviesan, pues, una economía escriturística y se extinguen, así parece, cuando ella triunfa.” (op.cit: 23)

### **Vía Mística**

Otra de las formas de entender la literatura mística es respecto a los recorridos y a las formas en que esa huella se plasma en una biografía. Así entendida, la mística cristiana refiere a conocimiento intuitivo, experimental e inefable de Dios, una experiencia de lo divino nacida de la unión. Los textos describen la unión con lo sagrado como un sentimiento cierto de la presencia de Dios en el alma, a la que preceden ejercicios ascéticos y a los que pueden unírseles

fenómenos de iluminación y/o psicosomáticos. (Cf. Cilveti, 1974:14 y sgts) Siguiendo a Cilveti, podemos aludir las características comunes a toda experiencia mística: sentimiento de objetividad (realidad) de lo divino; pasividad; infabilidad de la experiencia de conocimiento y amor; terminología paradójica para expresar lo inefable y preparación ascética.

Los caminos espirituales en tanto búsqueda de unión con lo Otro Absoluto se han definido como “Vía Mística”, senda que está compuesta por tres etapas en el proceso de crecimiento espiritual. (op.cit:16) A continuación hablaré someramente sobre éstas, para tener una idea general del proceso.<sup>10</sup>

*Periodo Purificativo o Ascético:* Comienza con la conversión -súbita o gradual- del individuo a una nueva conciencia de la realidad divina y de su propia imperfección. Es que Dios ha puesto los ojos en él y no le queda más que volver a Dios su mirada. El amor intenso al Otro lo llama a la unión, y le da la fuerza para atravesar todos los obstáculos que puedan impedirlo. Busca la perfección moral a través de la ascesis<sup>11</sup>, que se define como un “adiestramiento de los sentidos y facultades espirituales en los ejercicios que disponen a la unión”. Esto es complementado con meditación, que permite descubrir los defectos que se oponen a la unión y el modo de desprenderse de ellos, excitando los sentimientos de amor a Dios. Este periodo requiere de un esfuerzo ascético activo por parte de los individuos, que incluye mortificación con el fin de “extirpar los apetitos que disipan las energías del alma”. Esto es necesario para que el corazón sólo guarde lo que es de Dios y abandone, el apego desordenado de la voluntad y de los sentidos a las criaturas, entendiendo por tales tanto las cosas materiales como las espirituales, en tanto se buscaría en ellas el propio gusto y no a Dios. (op.cit:17 y sgts)

*Periodo Iluminativo:* Luego de la eliminación de las impurezas del corazón, el espíritu está presto para la iluminación. Sin embargo, el esclarecimiento y la transformación no son plenos al final del periodo purificativo, porque la pureza del alma es sólo relativa. Aún queda mucho camino por delante: la eliminación de las imperfecciones voluntarias e involuntarias o psicológicas, a las que no alcanza la purificación ascética. Un rasgo distintivo de esta etapa es el reconocimiento de una luz infundida en el alma, que permite la iluminación, el conocimiento intuitivo y un amor renovado, todos elementos esenciales de la contemplación. (op.cit:20)

Esta etapa se caracteriza por las siguientes señales: recogimiento –entrarse de las potencias dentro del alma-, la quietud –sentimiento de la presencia de Dios, que implica una unión de la voluntad, mas no del entendimiento-, sueño de las potencias –se pierde el control sobre la

---

10 Obras ineludibles al hablar del camino espiritual son El Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús y Subida al Monte Carmelo y Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz, mucha de la información aquí expuesta está extraída por Cilveti desde estas obras.

11 En el catolicismo se concibe la ascesis como “el esfuerzo o ejercicio espiritual en busca de la liberación del espíritu y el crecimiento de la virtud. Su fin es el crecimiento en la perfección cristiana.” En: <http://www.corazones.org/diccionario/ascetismo.htm>

voluntad, la unión plena –la suspensión momentánea de todas las potencias en Dios-; por último, visiones, locuciones, levitación, revelaciones, profecías y escritura automática, así como el éxtasis -la suspensión de las facultades y sentidos producida por la intensidad de la contemplación-. Estos fenómenos tienden a desaparecer cuando el místico ha pasado por la purificación del alma. (Cf. op.cit: 21)

Sin embargo, esta etapa comprende dos momentos en extremo difíciles para el místico: la purificación pasiva del sentido y el espíritu. Con la primera se designa la purgación de la parte inferior del alma, que se revela en el disgusto por las prácticas espirituales, por la tentación de la carne, la blasfemia, reveses de fortuna o enfermedades. Como plantea Santa Teresa es un entrar y salir de Dios del alma del místico. Tiene como efectos el reconocimiento de las imperfecciones antes invisibles y la limpieza y libertad del entendimiento para aprehender la verdad que no entra por el sentido. Sin embargo, esta purgación no es completa hasta que no es purgado el espíritu. (Cf. op.cit:24)

Con la purificación pasiva del espíritu el místico se dispone a la unión transformante. Es una etapa muy dura, en la que se enfrenta a todas sus imperfecciones, a partir de la contemplación infusa, que si antes le regalaba experiencias maravillosas, ahora la purifica con oscuridad y tormento. Dios desaparece y pareciera que no va a volver más, el místico se siente abandonado, toca el fondo de su alma en completa desolación. Este periodo puede durar años, hasta que el espíritu se vuelva dócil para la unión con Dios. (Cf. op.cit:25)

Por último, el *periodo unitivo*, la consumación del camino espiritual en el desposorio. El matrimonio es un sentimiento cierto e inefable de la presencia de Dios en el alma, y se distingue de las otras manifestaciones similares, por su permanencia y su efectos superiores. Según palabras de San Juan de la Cruz: “es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, (...) consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor” (Cántico espiritual, 2000: 257) Algunos de los efectos del matrimonio son: abandono en Dios, inocencia, paz, desaparición de los éxtasis, fortalecimiento corporal y transverberación o llaga de amor, pero el más importante son las obras que nacen de este desposorio, ya que los místicos son llamados a mostrar las bondades de Dios.

Este camino espiritual, supone ante todo una **espiritualidad**, entendida como la relación del hombre con lo trascendente, con un dios personal. Para el cristianismo, el camino espiritual “conduce a ser perfecto como el Padre celestial es perfecto y santos a quienes lo siguen.” (Rivera & Irabirú, 1999) Esta espiritualidad supone: la existencia de un Ser trascendente y la posibilidad de una relación interpersonal con él, así como la revelación histórica de ese Dios, en relación estrecha con la encarnación de Dios en la persona de Jesús de Nazareth. (Cf. De Pablo, 1986: 3)

Para el catolicismo, la espiritualidad se caracteriza por la búsqueda de la santidad, a partir de la participación en la vida divina trinitaria y los medios para crecer en ella, como la oración, la liturgia, la abnegación y el ejercicio de las virtudes. (Rivera & Irabirú, op.cit.) Sin embargo, se reconocen dentro de esa unidad, diversas formas de vivir la espiritualidad, lo que dependerá de los distintos estados de vida –laical, sacerdotal, religioso, etc.–, según las dedicaciones principales -contemplativa, misionera, etc.-, o según las escuelas -benedictina, franciscana, ignaciana, etc-. Para estos autores, cuando un fiel encuentra una “espiritualidad que le es adecuada, halla una casa espiritual donde vivir, halla un camino por el que andar con más facilidad, seguridad y rapidez, halla en fin la compañía estimulante de aquellos hermanos que han sido llamados por Dios a esa misma casa y a ese mismo camino.”<sup>12</sup> (op.cit: loc. Cit)

### 3.3 Incorporación y Prácticas

Una presencia ineludible en estas páginas es la del cuerpo. Un cuerpo simbolizado que dice, pero además, una forma de aprehender el mundo y dar cuenta de él. Cuando me refiero al cuerpo y sus haceres, me remito de inmediato a un dominio deshabitado por el lenguaje, lo que nos obliga a entrar en el terreno de las prácticas y conceptualizaciones sobre ellas, en este caso algunas de las ideas planteadas por Pierre Bourdieu y Michel de Certeau.

#### 3.3.1 Habitus

Para Bourdieu, el cuerpo está abierto al mundo, pertenece a él, está expuesto a sus vicisitudes, y en el extremo, a la muerte. Por esto, será susceptible de adquirir ciertas disposiciones para aprehender ese mundo, disposiciones que se convierten en una exposición. El cuerpo es la encarnación de las estructuras del mundo social. (Cf. 1999b: 186) Funciona como un recordatorio, sobre el cual se inscriben los límites sociales y sus clasificaciones, los principios de visión y división colectivos, que se naturalizan al constituir disposiciones que quedan como huellas permanentes de la socialización. (Cf. Op.cit: 187)

Es aquí donde el autor introduce el concepto de *habitus*, que se define como una manera particular de relacionarse con el mundo, a través de un conocimiento adquirido a través del cuerpo, que permite anticiparse al mundo y a su porvenir, (Cf.op.cit:188) a través de una serie de disposiciones a ser y hacer, en tanto “principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el sistema de enclasamiento (*principium divisionis*) de esas prácticas,” que funciona

---

<sup>12</sup> Sin embargo, a pesar de esta diversidad, los sacerdotes enfatizan en que una correcta espiritualidad debe considerar la doctrina teológica, como uno de sus componentes principales. Control que evita una experiencia sospechosa de descontroles y arrebatos. Quizás para evitar las situaciones ocurridas en el pasado, como las beatas, falsos místicos y los movimientos de alumbrados.

como un protocolo estructurante de percepciones, apreciaciones y acciones de los agentes enfrentados a cada acontecimiento. Su característica principal es que produce prácticas y obras susceptibles de clasificarse, a la vez que dota a los individuos de la capacidad de diferenciar y apreciar dichas prácticas. (Cf. Bourdieu, 2006:170; Martín Criado, 2006)

El *habitus* es una potencialidad, un deseo de ser que trata de crear las condiciones de su realización y de imponer las condiciones más favorables para lo que es. (1999b: 197) En palabras del autor, le “restituye al agente un poder generador y unificador, elaborador y clasificador, y le recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaborar la realidad social -a su vez, socialmente elaborada- no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado, que invierte en la práctica de los principios organizadores socialmente elaborados y adquiridos en el decurso de una experiencia social situada y fechada.” (op.cit: 181) De forma tal que los sujetos se mueven entre la “guía” que les provee su *habitus* y la improvisación sistemática que realizan en la cotidianidad a partir de lo incorporado. Para explicar esta dinámica, Bourdieu utiliza la metáfora de un bailarín: el que conoce los pasos de baile y los movimientos adecuados, y hace uso de ellos en el momento preciso, adaptándose de forma natural a cada ritmo con destreza y soltura.

La comprensión que hacen los agentes sobre el mundo social no se realiza a través de una conciencia concedora, sino a través del conocimiento por el cuerpo, a través de “una relación inmediata de implicación, tensión, atención, que elabora el mundo y le confiere sentido.” Por tanto, nos dice de una manera de llevar el cuerpo que ha sido modificado socialmente, “que se perpetúa y que no deja de transformarse en una relación doble: estructurada y estructuradora respecto al entorno.” Es por esto que los agentes, poseen una comprensión inmediata del mundo que los rodea y se mueven en ella con soltura, porque los instrumentos de elaboración que emplean para conocer el mundo están elaborados por el mundo. (Cf. op.cit:188, 190 y 180) Por otra parte, los diferentes *habitus* “no están necesariamente adaptados ni son necesariamente coherentes, sino que tienen sus grados de integración, los que corresponden, en particular, a los grados de “cristalización” del status ocupado” (op.cit: 210), ya que hay que recordar que cada individuo posee una posición determinada en el campo social, lo que a su vez le proporciona una perspectiva coherente y total de éste desde el lugar en que ocupa.

Para Bourdieu, la noción de *habitus* logra superar la visión mecanicista en que todo acto es efecto de la coerción de causas externas; y por otro lado, la del finalismo, que concibe cada acto de los agentes como el producto de un cálculo de las posibilidades y los beneficios. (op.cit: 183) Tampoco quiere presentar al individuo como el sujeto calculador de las teorías economicistas; sino más bien, mostrarlo como un adherente visceral de las solidaridades sociales que tienen inscritas en su cuerpo, a través de los vínculos y disposiciones incorporadas; como parte del cuerpo social que lo ha formado y del que forma parte. Esto hace que todos aquellos individuos que comparten condiciones similares en la producción de sus respectivos

*habitus*, posean una “experiencia práctica de la trascendencia del grupo, de sus formas de ser y hacer, pues cada cual encuentra en el comportamiento de sus iguales la ratificación y legitimación (“se hace así”) de su propio comportamiento que, a cambio, ratifica y, llegado el caso, rectifica el comportamiento de los demás.” (op.cit:191) Por tanto, las prácticas de todos los miembros de una clase actúan bajo el mismo estilo porque son concebidas como metáforas las unas de otras, en tanto son producto de las “transferencias de un campo a otro de los mismos esquemas de percepción.” Estos sistemas de variaciones diferenciales se denominan estilos de vida, los que son frutos sistemáticos de los *habitus*, que “según sus esquemas devienen sistemas de signos socialmente calificados”. (2006:172)

### 3.3.2 Estrategias y Tácticas

Una visión distinta de las prácticas posee Michel de Certeau, visión que puede ayudarnos a complementar y enriquecer la lectura precedente. De Certeau centra su mirada en las creativities cotidianas y por ello, critica duramente a Bourdieu debido a que el concepto de *habitus* neutraliza el potencial creativo de los agentes, restringiendo sus opciones a las posibilidades que confiere el *habitus*. Por el contrario, De Certeau defiende la capacidad de agencia de los individuos para modificar su entorno social y reapropiarse de las “condiciones objetivas” a través de diversos usos, *las artes de hacer*. A esto se suma la tendencia a la conservación de las estructuras objetivas por parte del *habitus* y su reticencia a la variación, ya que introduce un concepto de lo temporal donde “las prácticas (que expresan la experiencia) responden adecuadamente a las situaciones (que manifiestan la estructura) si y solo si, en el tiempo que dura la interiorización-exteriorización, la estructura permanece estable; si no las prácticas se encuentran desfasadas, al corresponder todavía a lo que era la estructura en el momento de su interiorización por medio del *habitus*.” (1996:66) Esta visión estática es la que desagrada a De Certeau, por lo que introduce en lugar de las estrategias y disposiciones la noción de “combinatorias operativas” que funcionan en la perplejidad del momento, en las mil formas de cazar furtivamente de lo cotidiano como él llama, entendiéndolas como “la construcción de frases propias con un vocabulario y una sintaxis recibidos.” (op.cit: XLIII)

Al situarse en el momento del acto y tratar las prácticas cotidianas como actos de habla, De Certeau acentúa en cuatro situaciones que se revelan al decir: a) se opera en un campo lingüístico, que actualiza sus posibilidades en el acto del habla, b) escenifica una apropiación o una reapropiación de la lengua a través de los locutores, c) plantea un contrato con el otro (el interlocutor) en una red de sitios y relaciones; y d) instaura un presente relativo a un momento y a un lugar, organiza a la vez un tiempo y una existencia que es presencia en el mundo. (Cf: op.cit: XLIV y 40)

A partir de la escenificación de los actos de habla, o las prácticas, los individuos se convierten en creadores permanentes de una situación a partir de condiciones dadas, las que se pueden concebir como una trayectoria, trayectoria que se disuelve luego de su paso. A partir de la

necesidad de poder aprehender estos usos con las palabras, el autor acuña las nociones de estrategias y tácticas.

Con *estrategias* se refiere a “los cálculos de relaciones de fuerzas que es posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse de su “ambiente”. Postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar propio y luego servir de base a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta.” (op.cit: L, 42) Estos movimientos se encuentran en la ciencia, en la política o en las acciones militares, pero también en toda empresa que tenga el poder de darse un lugar propio. De forma que, las estrategias son acciones que debido “al principio de un lugar de poder (la propiedad de un lugar propio), elaboran lugares teóricos (sistemas y discursos totalizadores) capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas.” (op.cit:45) La instauración de un lugar propio tiene tres efectos principales consignados por el autor:

- a) La victoria del lugar sobre el tiempo: un dominio del tiempo por medio de la constitución de un lugar, que permite capitalizar las ventajas y preparar expansiones futuras.
- b) Dominio de los lugares mediante la vista, una práctica panóptica que convierte los objetos que se miran en sujetos de control, previendo y adelantándose en el tiempo.
- c) Las estrategias poseen el poder de darse un lugar propio, en tanto “un poder es la condición previa del conocimiento”. (Cf. Op.cit: 43)

Por otra parte, las *tácticas* son aquellas acciones que están determinadas por la ausencia de un lugar, siendo su lugar siempre el del otro, es una jugada en el campo de acción del otro, tomando toda posibilidad como ocasión. Son los movimientos subrepticios y silenciosos los que componen las tácticas, las formas de apropiarse del lugar del otro y actuar, habitar, caminar. La táctica es un arte del débil, del que no tiene poder, el que posee el arte de hacer “buenas pasadas”, que convierte la posición más débil en el más fuerte<sup>13</sup>. (Cf. Op.cit: L, 43 y sgts) Como menciona el autor, estas prácticas dan cabida a la inteligencia que se echa a andar en las cotidianidades: “estas tácticas manifiestan también hasta qué punto la inteligencia es indisociable de los combates y los placeres cotidianos que articula, mientras que las estrategias ocultan bajo cálculos objetivos su relación con el poder que las sostiene, amparado por medio del lugar propio o por la institución.” (op.cit: LI)

A diferencia de las estrategias, las tácticas son procedimientos que enfatizan en la importancia del tiempo, en el momento en que una circunstancia se convierte en situación favorable, en la rapidez de la acción, de los movimientos precisos que llevan a una “jugarreta”, en el arte de hacer lo correcto, rápidamente y sin vacilación. Allí radica una diferencia sustancial: el énfasis

---

<sup>13</sup> Aristóteles, citado por De Certeau (op.cit: 44)

en el tiempo y en el lugar de una y otra: “las estrategias ponen sus esperanzas en la resistencia que el establecimiento de un lugar ofrece al deterioro del tiempo; las tácticas ponen sus esperanzas en una hábil utilización del tiempo, en las ocasiones que presenta y también en las sacudidas que introduce en los cimientos del poder”. (Cf. Op.cit: 45) Lo que las distingue son los tipos de operaciones que realizan “en estos espacios que las estrategias son capaces de producir, cuadrricular e imponer, mientras que las tácticas pueden sólo utilizarlos, manipularlos y desviarlos.” (op.cit: 36)

Así, las tácticas como usos que se realizan con el cuerpo dan cuenta de una apropiación y resignificación a partir de la práctica del espacio del otro, del lugar que ejerce un poder, y de las astucias, siempre furtivas y subrepticias que los individuos con capacidad de agencia y creatividad son capaces de realizar, en tanto una potencia que se actualiza en la ocasión. Para concluir, cito las bellas palabras de Michel de Certeau: “Habitar, circular, hablar, leer, caminar o cocinar, todas estas actividades parecen corresponder a las características de astucias y sorpresas tácticas: buenas pasadas del “débil” en el orden construido por el “fuerte”, arte de hacer jugadas en el campo del otro, astucia de cazadores, capacidades maniobreras y polimorfismo, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros”. (op.cit: 46)

### 3.4 De la víctima a lo sagrado

**H**ablar sobre religión desde las ciencias sociales en la actualidad nos remite ineludiblemente a la figura de René Girard<sup>14</sup>. Su teoría sobre el cristianismo permitirá entender más cabalmente lo que se juega en la experiencia de lo sagrado en esta religión, pero sobre todo, el punto de vista desde donde funda su mirada.

Para Girard, la imitación es una conducta inherente al proceso de hominización, ya que todo comportamiento es aprendido y todo aprendizaje se reduciría a la imitación. Ésta tendría dos facetas: la de representación y apropiación, esta última es la que instaura el conflicto, “eso hace del animal una especie de hermano, porque lo muestra sometido a la misma servidumbre fundamental de la humanidad, la de prevenir los conflictos que no puede menos de provocar la convergencia de dos o de más manos igualmente ávidas hacia un mismo y único objeto.” (Girard, 1982: 19) Esta situación conlleva que los individuos se conviertan en un simulacro del otro, en dobles perfectos. Debido a lo cual se despliegan entredichos sobre todas las conductas imitativas, con el fin de evitar el conflicto que provoca la mimesis de apropiación. Ya que la mimesis tiene el potencial de disolver las diferencias entre los individuos miembros de una comunidad y provocar situaciones que ponen en riesgo la existencia de ésta. (Cf. Andrade et al, 2002:22) En la violencia generalizada de todos contra todos, la comunidad descubre la eficacia

---

<sup>14</sup> René Girard se convierte en la excepción a la crítica que muchos autores hacen respecto a las escasas investigaciones sobre religión realizadas en la actualidad desde las ciencias sociales y en particular, desde la antropología.

de la muerte de una víctima a partir de un asesinato colectivo, que logra el cese de la violencia. Todos contra uno. La mimesis de la apropiación logra converger a dos o más individuos sobre un objeto de deseo, lo que en el conflicto pasa a ser una mimesis de antagonista, en tanto los individuos se convierten en dobles y en rivales los unos de los otros. Ellos desembocan en un mismo adversario que quieren derribar, debido a la contagiosidad de la mimesis de apropiación y la posterior unificación de la comunidad en solo individuo. (Cf. Girard, op.cit: 38)

El mecanismo de la selección de la víctima permite dirigir la violencia hacia un objeto único, el que posee una doble característica: condensa en sí mismo la culpa y la resolución del conflicto. “Se comprende fácilmente en qué consiste esta resolución sacrificial; la comunidad vuelve a sentirse solidaria a costa de una víctima no sólo incapaz de defenderse, sino totalmente incapaz de suscitar venganza; su muerte no podrá provocar agitaciones y hará que se supere la crisis, ya que une a todo el mundo contra ella” (Girard, 1982: 36) El chivo expiatorio carga con culpas de delitos que se justifican sólo en el proceso de selección de la víctima -el que se considera incuestionable-, al tiempo que en el sacrificio, la sangre cura el deseo de más violencia y purifica todas las violencias anteriores (Cf. Llano, Op.cit.loc.cit)

Después de la muerte del chivo expiatorio en el sacrificio, concluye la violencia y la comunidad vuelve a retomar sus solidaridades sociales. La víctima logra condensar una carga terrorífica que a la vez logra traer paz a la comunidad, por lo que pareciera que estaría destinada a imprimir las reglas que la divinidad desea promulgar. Luego de la experiencia de la crisis, la comunidad llegaría a dos conclusiones: evitar toda clase de imitación a partir del imperativo del entredicho; y por otra parte, repetir el acontecimiento que logró terminar con la crisis, la inmolación de una víctima, que conlleva la muerte de futuras víctimas sustitutivas que logran actualizar la situación original, constituyendo el imperativo del ritual. (Cf. Op.cit: 40) De forma tal, que la víctima aparecería como fundadora de un culto particular y se entendería por qué en muchos mitos las reglas culturales aparecen desde su cadáver. (Cf. Op.cit: 52) Es allí donde el pensamiento religioso funda lo sagrado en la polarización de la víctima, quien se hace benéfica debido a la operación sacrificial y a su expulsión fuera de la comunidad. (op.cit: 59) La última etapa de la crisis y su resolución suele ser la sacralización de la víctima.

A partir de la crisis, los mitos se transforman en narraciones que transmiten un acontecimiento cultural y religioso fundacional, que al mismo tiempo resguarda su elemento constitutivo: la violencia recíproca generalizada y la crisis sacrificial. (Cf. Llano, 2006) En éstos se oculta el mecanismo de selección de la víctima y el asesinato fundante, en pos de la mantención de la estabilidad de la comunidad. Aludiendo que lo que salva a los seres humanos es una memoria imperfecta, que compone los mitos de forma tal, que éstos dan cuenta del asesinato fundador, pero desde el punto de vista de la comunidad. El relato de la muerte es trocado por la de la protección que seres sobrenaturales dan a una comunidad solidaria consigo misma. El mito tiene un carácter ambiguo, en tanto debe ocultar la presencia de una violencia necesaria que

establece una comunidad, de allí que la violencia sea considerada sagrada. (Cf. Op.cit. loc. cit) En palabras de Girard: “Si esta víctima, presente y viviente en la comunidad, le traía la muerte y si, una vez muerta, le trae la vida, habrá que concluir inevitablemente que su aptitud para trascender los límites de la humanidad ordinaria tanto en el mal como en el bien se extiende a la vida y a la muerte. Si hay para ella una vida que es muerte y una muerte que es vida, es que las fatalidades de la condición humana no afectan a lo sagrado. Estamos viendo aquí esbozados todos los rasgos de la trascendencia religiosa” (Girard, op.cit: 52)

La historia de las religiones mostraría siempre la culpabilidad de la víctima, y la inocencia de la comunidad que la sacrifica y funda el ritual. Sin embargo, esta situación se invierte en el cristianismo, que por primera vez se erige como una religión que habla desde el punto de vista de la víctima. El cristianismo se revelaría como la ruptura entre la fase mitológica y la religiosidad auténticamente teológica, “la violencia ya no pone en marcha el dinamismo religioso, el sacrificio no descansa sobre su lado sangriento sino que se subraya su sentido oblativo. El conato de sacrificio de Isaac marca la censura entre ambas actitudes: lo que pide Yavèh es la entrega del espíritu y no el correr de la sangre” (Llano, op.cit: loc.cit).

El proceso contra Jesús pareciera corresponder con el mecanismo de selección de la víctima tan ampliamente expuesto en los mitos: inquietud social, enfrentamientos, violencia, manipulación de las masas, unanimidad de la acción violenta, torturas, etc. Sin embargo, Girard se niega a considerarlo dentro del esquema mitológico, debido a que hay una característica clave que lo hace diferir del resto. Jesús es inocente, y todos saben que lo es. No es un chivo expiatorio, sino el Cordero de Dios que no conoce el pecado. Pero sobretodo, el proceso contra Jesús presenta una característica nueva: su transparencia. A diferencia de los mitos, en los que se oculta el asesinato primordial, la Pasión de Cristo es ampliamente descrita en los Evangelios. Se trataría de una revelación textual, a través de la cual se dilucida y trasparente el sacrificio de la cruz. Éste se diferencia de los anteriores porque su eficacia ya no radica en la muerte sangrienta sino en la potencia de una oblación. Es por el inmenso amor que Jesús, el hijo de Dios, tiene por sus hermanos, que a pesar de que no desea morir, obedece la voluntad de su padre y entrega la vida por ellos. (Cf. Llano, op.cit: loc.cit) Esta renuncia a sí mismo y la aceptación de su misión en el mundo, va a fundar un punto de vista desde donde se erige un sentido de lo religioso con un nuevo cariz.

De esta forma, Girard logra fundamentar el punto de vista desde el cual habla el Cristo que se inmola por amor a sus hermanos, constituyéndose como un modelo digno de imitación. A partir de esta muerte, se hace destacable la humildad y la dignidad del sufrimiento, se descubre que el amor es más fuerte que la violencia. Con esto, se funda un modelo de existencia que la vida religiosa busca encarnar en la medida que la humanidad de sus miembros lo permite. Ya teniendo estos planteamientos en escena, es posible comprender más cabalmente el modelo y los anhelos de la vida consagrada femenina que se explorarán en los siguientes capítulos.

Capítulo IV  
**METODOLOGÍA Y TRABAJO DE CAMPO**

“Lo que más se necesita es la reintroducción de la Vida en las ciencias de la vida y la reinstalación del observador en la situación observacional, mediante la adhesión constante a la advertencia de un gran matemático: ¡Busca la simplicidad, pero desconfía de ella!” (Devereux, 1994: 57)

**A**L comenzar el recorrido por los mundos conventuales, una de las principales problemáticas que se me presentó fue la construcción y creación de una metodología que me permitiera acceder de la mejor forma posible a las vivencias de las religiosas, a la vez que pudiera recoger y presentar más fielmente los resultados de este estudio. Y digo “problemática” por la escasa experiencia de nuestra disciplina en estas arenas y por tanto, la naciente necesidad de apoyarme en la metodología de otros temas -como el de género principalmente- para esbozar los pasos correctos. Del mismo modo, me invitaba al desafío de crear y elaborar durante el recorrido, las formas más idóneas de acercarme al terreno y una vez allí, recoger las ocasiones que las religiosas me ofrecieran, para convertirlas en posibilidad. La de tejer una relación. Debido a esta premisa, en el presente estudio subyace la idea de dejarse sorprender: por la conversación, una mirada, un gesto, una forma distinta de vivir una vida, una forma distinta de entenderse en este mundo. Intentar comprender desde una experiencia -no determinar sólo la mirada o la observación como el interlocutor válido de la recolección de datos- y desde allí desarrollar una antropología que sitúe a ambos sujetos dentro de un diálogo, de un conocimiento mutuo... de un encuentro.

Esta investigación tiene un carácter exploratorio, en tanto pretende abrir caminos y problemas de estudio en el área de la antropología religiosa; así como comprender la experiencia espiritual de la consagración a través una metodología que se centre en los procesos de formación y construcción de un proyecto de vida, pero que al mismo tiempo, pueda situar estos procesos personales dentro de un devenir histórico, de estructuras objetivas de configuración de mundo y aquellas instituciones mediadoras que logran hacer el nexo entre biografía e Historia; reconociendo la capacidad de agencia, y el sentido de proyecto y realidad de estos actores. Bajo estas premisas, el método que nos permite observar este movimiento continuo es el **biográfico**.

## 4.1 Sobre el Método Biográfico

A partir de los años '70 y '80 hemos sido testigos de una revitalización del uso de las historias de vida en las ciencias sociales, junto con numerosas publicaciones y debates sobre el tema. Así, se ha construido un corpus que apunta a la validación no sólo de una técnica, sino al surgimiento de una nueva forma de entender las prácticas y la producción de conocimiento en las ciencias humanas. De esta forma, el método biográfico se erige como una alternativa a los paradigmas positivistas presentes por décadas en estas disciplinas, para presentarse como un método diverso de aprehensión de las realidades sociales, con fundamentos epistemológicos, metodológicos y éticos. A partir de la extensa literatura, podemos plantear una primera definición:

**El método biográfico** refiere a una estrategia de producción de conocimiento para enfrentar, aprehender y comprender procesos y realidades sociales a partir de la reconstrucción narrativa de los acontecimientos vitales de los sujetos, en tanto estrechamente enlazados a las condiciones objetivas del escenario histórico y cultural dentro de los cuales se producen.

Los fundamentos de este método explican su utilización en el presente estudio, tanto en su pertinencia en el tratamiento de la problemática, como en su particular forma de entender la práctica de la investigación social. Estas premisas se sintetizan en las siguientes líneas.

### 4.1.1 Fundamentos Epistemológicos

Si el paradigma positivista en las ciencias sociales abogaba por la búsqueda de una verdad única que podía ser hallada a partir de un método claro, el que implicaba la objetividad de los observadores, la utilización de metodologías estadísticas, cuestionarios cerrados y la introducción en los análisis de un número pequeño de variables que podían ser controladas, entre otras características; el método biográfico pretende construir y comprender los procesos sociales desde los acontecimientos vitales de sujetos particulares. (Cf Bengoa 1999: 22) Frente a estos supuestos y al cuestionamiento general del paradigma en la investigación social, este método encara estas problemáticas a partir del reconocimiento de la alta complejidad de la realidad, de los datos cualitativos y

“El individuo no es un epifenómeno de lo social. En relación a la estructura y a la historia de una sociedad, él se coloca como polo activo, se impone como una praxis sintética... Bien lejos del simple reflejar lo social, el individuo se lo apropia, lo media, lo filtra y lo vuelve a traducir proyectándolo en otra dimensión, que será luego la dimensión de su subjetividad. No lo puede eludir, pero no lo sufre pasivamente, por el contrario, lo reinventa a cada instante.” (Ferrarotti citado por Luna, 1994: 29)

las múltiples dimensiones que la metodología debería integrar para dar cuenta efectivamente de estos fenómenos. De este modo, se aleja de la noción de objetividad en el proceso de conocimiento para proponer una senda en la cual se integren las subjetividades de los

involucrados; abandonando el esquema de hipótesis y verificación por interpretaciones que se explicitan a partir de la reconstrucción de caminos metodológicos claros.

En este contexto, los sujetos son concebidos como productos y productores de historia, en tanto son el resultado de determinadas condiciones estructurales; pero a la vez, poseen capacidad de creación, resignificación, actuación y cambio al transitar por dichas estructuras. Su subjetividad y singularidad adquieren valor de conocimiento y se le concede un estatus epistemológico a la vivencia individual, buscando equiparar las visiones de investigador e investigado -“conocimiento” y “saberes” respectivamente-; así como establecer relaciones simétricas entre ambos sujetos, caracterizadas por la reciprocidad.

Estas condiciones epistemológicas de la investigación apuntan a la construcción de un conocimiento compartido, que intente en lo posible, aminorar las diferencias simbólicas que entrevistador y entrevistado escenifican en la práctica -las que Bourdieu incluso llega a identificar como violencia simbólica (Cf. Aceves, 2002)- para dar paso a relaciones horizontales que dan cuenta de la necesidad de “abandonar el punto de vista único, central, dominante, en síntesis, casi divino, desde el cual se sitúa normalmente el observador, en beneficio de la pluralidad de perspectivas que corresponde con la pluralidad de puntos de vista coexistentes y en ocasiones directamente contrapuestos<sup>15</sup>” (Pierre Bourdieu, 1999:13) que encontramos en la realidad social, de forma que la investigación sea un reflejo de esta característica, tanto en sus procesos de elaboración como en los productos finales.

#### 4.1.2 Fundamentos Metodológicos

Gran parte del cuestionamiento al paradigma positivista en las ciencias sociales, pasa por las serias dificultades de éste para controlar las múltiples dimensiones -en tanto variables- en los fenómenos estudiados. Paralelamente a la discusión sobre la pretendida objetividad de los observadores y su involucramiento en la investigación, junto con la relación y presencia de investigador/investigado en la práctica; se ha abogado por el reconocimiento e introducción de estos elementos a la metodología de las ciencias sociales. Ya que éstos dan cuenta de un proceso de acercamiento, de aprehensión del “otro” y las múltiples formas que los sujetos

“Esta apreciación nos lleva a la conclusión inevitable de que tratamos de evitar la contraobservación porque no nos conocemos a nosotros ni nuestro valor de estímulo... y no deseamos conocerlo. En lugar de aprender a observarnos y entendernos tratamos de impedir que nos observen y entiendan nuestros sujetos” (Devereux 1994:52).

despliegan en aquellos momentos de encuentro, que están mediados por una metodología y la problemática específica del estudio en curso. Siguiendo a Georges Devereux (1994), tanto los métodos como las decisiones que se realizan en el curso de una investigación -el tema a conocer, los marcos teóricos, las técnicas, formas de

<sup>15</sup> Traducción libre de Francisca Márquez y Dariela Sharim para la revista Proposiciones.

acercamiento a los sujetos, la transferencia y la contratransferencia- forman parte de la metodología general de ésta. Por tanto, todas estas decisiones van a imprimir un cariz particular al estudio: la marcada presencia de los investigados, como sujetos de estudio y autores de los relatos y “datos” sobre los cuales se fundamenta la evidencia del estudio; la muy marcada presencia del investigador, en la ejecución, edición, redacción y firma de la publicación que da cuenta de la investigación general, y por último, la huella de la concurrencia de ambos sujetos en determinadas circunstancias.

Esto implica situarnos como sujetos dentro de la investigación y fuera de ella, pero sobretodo llama a crear una metodología que se adapte con lo que somos -o creemos que somos- como investigadores, que funcione como una herramienta y no una barrera durante la investigación. Implica reconocernos como productos culturales, de nuestra propia historia y a integrarla en nuestro trabajo. Implica dejar de obsesionarnos por buscar la objetividad, implica aceptar las limitaciones de los observadores, de sus miradas parciales. Invita a hacer un trabajo sentido y que nos dejemos conmover... El situarme entonces, será reconocerme como sujeto parcial y situar estas páginas como parte de una serie de trozos que confluyen en un texto. Trozos de lo que soy, de lo que pienso, de lo que siento, trozos de los autores que hablan por medio de mis palabras, trozos de mis experiencias y de mis inconfesables, trozos de antropología y de una vida diaria. Trozos que se cosen y se cuecen mientras mis dedos golpean este teclado.

En este caso particular, la construcción y desarrollo de la metodología ha surgido de la necesidad de dar cuenta de una realidad compleja, rica en dimensiones, matices y sutilezas desde una perspectiva experiencial; pero a la vez, la introducción en mundos pocas veces explorados y muchas veces mitificados. Para mi misma se planteó como un desafío y como tal, con ansiedades y expectativas. Aunque las premisas antes expuestas han estado presentes en todo el proceso, así como un camino metodológico claro a seguir, mucha de la experiencia en terreno, de la interacción y mutuo conocimiento con las religiosas fue llevando a la modificación de las formas de encuentro pensadas a priori. Esto enriqueció la experiencia y dio paso a la improvisación, para dar nacimiento a una metodología especialmente surgida de estas vivencias.

Bajo esas mismas premisas escribo estas líneas, intentando dar cuenta en el texto de todos los procesos vividos en la investigación. Tanto en la construcción de un conocimiento compartido, que pueda expresarse en lo escrito con su presencia como coautoras, así como también en el relato de las formas desplegadas en ese encuentro, formas que han sido llamadas en los clásicos de la metodología antropológica como “vagabundeo” y “rapport”, formas que en definitiva, se fueron construyendo en la medida que este encuentro se fue haciendo posible. El relato que fijo en estas palabras pretende exponer los caminos que me guiaron en este estudio, una metodología encarnada, cuyo texto –esta memoria- pretende convertirse en el fruto de una experiencia polifónica.

## 4.2 Trabajo de Campo

### La etnografía inscrita en el cuerpo

**D**ebo confesar que mi elección por las carmelitas tuvo de azar y premeditación. Lo primero porque conocía parte de la obra de Teresa de Ávila y por la presencia en Chile de Teresita de los Andes; lo segundo, por la importancia de la Orden del Carmelo en el mundo católico y por las profundas huellas que ha dejado en nuestro país. Desde las primeras líneas del proyecto, me propuse tejer una relación con las monjas y no sólo tener un acercamiento netamente “investigativo” con ellas. Esto me exigía una forma de acercamiento particular, en el que desplegaría ciertas presentaciones y técnicas para entrar en mundos ajenos aprendidos en los años de estudiante. A mi favor, tenía un contacto con una de las hermanas que se había gestado a partir de las inquietudes de las propias religiosas por el tema de género. Estas inquietudes habían derivado tiempo atrás en la participación de Sonia Montecino y el CIEG en charlas para la congregación y en varias conferencias de la antropóloga para CONFERRE, además de la participación de dos de las hermanas en una publicación sobre relatos de vida en el marco de las producciones de la Comisión Bicentenario. Este contacto se erigió en definitiva como un espacio legitimado de confianza por el cual acceder a la congregación, ya que no es fácil penetrar a estos espacios. Sin embargo, este mismo contacto podía tener un recibimiento ambiguo, ya que no todas las hermanas se sentían cercanas a las temáticas de género. Por ello, también requirió sutileza y transparencia de mi parte, tanto respecto a las pretensiones de esta investigación en particular y a las formas de acercamiento a las religiosas. Ante eso, contaba con un par de lecturas de Santa Teresa y mis ansias casi delirantes por conocer estos mundos. En contra, tenía mucha ansiedad y el sentimiento del desafío galopante en los adentros.

Desde mis primeras visitas a la Casa Delegación, fui recibida con los brazos abiertos. Las hermanas se mostraron prestas a ayudarme, guiándome con las lecturas, compartiendo sus experiencias durante los muchos almuerzos a los que fui invitada y abriéndome las puertas de su casa con cariño, gratitud y entrega. A partir de esas visitas pude comenzar a conocer al Padre Palau, fundador de la congregación, su espiritualidad, carisma e historia. Lentamente comencé a familiarizarme con los rostros y personalidades de las hermanas, a abrir mi percepción frente a la riqueza de sus vidas, de sus luchas personales, de los caminos que las llevaron a su profesión religiosa.

Con el paso del tiempo se fueron dilucidando los misterios sobre un mundo desconocido, la niebla se disipó respecto a las cotidianidades y las religiosas me enseñaron a descreer de los prolíficos mitos que se tejen sobre los conventos. Se fue transparentando la fuerza de una vocación, fundada en un amor para mí inexplicable, pero de un espesor que no puedo negar.

El compartir con ellas fue esclareciendo los núcleos dentro de los cuales se condensaba su proyecto de vida, lugares a los cuales deseaba asomarme. Por otra parte, iba comprendiendo y adecuándome a mi rol de observadora. Rol que fue variando de cariz a lo largo del tiempo – más de un año- en que se extendió el trabajo de campo, pero por sobretodo, me implicó una interpelación en lo más profundo. ¡Y cómo no serlo!

#### 4. 2. 1 Vagabundeando entre paredes que se abren

El día que conocí el convento me pareció muy frío, hasta oscuro. Afuera llovía sin piedad; adentro, un pequeño círculo de calor rodeaba a los comensales. Pero en la medida que visité más regularmente la casa, me quedaba por más horas, hasta días completos, esas paredes comenzaron a abrirse, tal como a mis ojos la vida diaria de

“Llegué allá por fin... la casa es bien grande. Había varias personas en el comedor, ya estaban en el café. Llegué súper atrasada. Mis ojos buscaron a la hermana Luisa pero no la reconocí al tiro. Estaba toda mojada y muerta de frío. Me trajeron una sopita exquisita que me devolvió el alma al cuerpo.”

Cuaderno de Campo. Junio 14, 2005

las monjas. Sus itinerarios, el sonido de las campanitas, la oración a la hora de almuerzo, sus risas espontáneas, los pasos rápidos de sus quehaceres que se escuchaban desde la biblioteca y los exquisitos aromas que provenían de la tibia cocina de la hermana Macrina, comenzaron a crear una atmósfera donde todo tenía sentido y afuera parecía otro mundo.

Mi primer tímido recorrido pasaba entre la biblioteca y el baño, antes había estado en el comedor, luego agregué la cocina –cuando iba a dejar la bandeja donde cariñosamente las hermanas me ofrecían cafecito y galletas durante los fríos días de invierno-, un día en que un tímido sol se asomaba, me invitaron a leer en el jardín para recuperar los colores. Así, la casa se fue extendiendo, tal como mi cercanía con las religiosas, tal como mi entendimiento.

Quizás sin percatarme, todas las historias y el halo de misterio que se crea alrededor de las vidas de las monjas estaban en mí inconscientemente, sin embargo, después de mis visitas tenía sólo una esbozada certeza: eran mujeres felices por su decisión. Con el paso del tiempo comencé a dejar atrás el nerviosismo del “estar allí” y me convertí en una visita asidua a la casa, comensal permanente, compartiendo sobremesas, y sobretodo objeto y participante de las bromas. Cada día me sentía más bienvenida y cómoda. Las inseguridades como etnógrafa por sentirme en una posición de inexperta y aprendiz en ese mundo, pero sobretodo, la constatación intensa de la otredad -y que yo era una verdadera extraña en el lugar- se fueron trocando por ansias de comprender y las facilidades que las monjas me daban para ello.

#### 4.2.2 “¿Y la antropóloga no se confiesa?” (O una etnografía misionera)

Luego de varios meses en que frecuenté la casa y después de una conversación con una de las hermanas, fui invitada a las misiones que todos los veranos hacían jóvenes pertenecientes a los grupos pastorales de las comunidades de San Fernando y Huépil. Acepté de inmediato. Tal como me dijo la religiosa, sería una excelente posibilidad de conocerlas en profundidad, así como su trabajo en las misiones en sectores rurales. Una vez allá, me di cuenta que esta experiencia era una versión de lo que llamamos “observación participante” y como tal, sin prever ni saber los límites claros entre observación y participación. Debo reconocer que para mí sería la primera experiencia de este tipo, mis saberes y prácticas católicas se habían suspendido muchos años atrás, por tanto, implicaba un desafío en tanto etnografía y sobre todo como “misionera”: buscar en una parte de mí lo que “entendía” como experiencia religiosa o Fe y compartirla con otros, las hermanas, los habitantes del sector, los niños, etc....

- Y ¿qué tienes que hacer en enero?
  - Yo pensaba seguir con la tesis, pero como me dijo la hermana que se iban a misionar.
  - Por eso mismo, quería invitarte a misionar con nosotras
- Era justo lo que deseaba secretamente. Le dije que sí, ni escuchaba las condiciones que me planteaba.
- píenselo y me dices
  - ya lo pensé hermana, me encantaría...

CC. Diciembre 14, 2005

Durante las dos semanas en que tuve la suerte de convivir con dos religiosas, entendí mucho de lo que significa ser monja hoy, desde sus propias miradas y desde su actividad misionera. Comprendí, por impregnación, que el amor fraterno es un ejercicio de entrega diario, envuelto en el sentimiento de compasión más encarnado; que la vida de comunidad sólo cobra sentido cuando el otro es un verdadero hermano, y que la profesión, se renueva todas las mañanas y cada noche al entregar la vida, la esperanza y las luchas diarias al Señor. Así como entendí aspectos de la vida religiosa que difícilmente habría podido vislumbrar por entrevistas, también comprendí la importancia y “eficacia” de la observación participante en la introducción de “otros mundos”, en que las sutilezas son aprendidas desde el cuerpo, por el hecho de compartir espacios, cotidianidades, por estar allí. Que la antropología se vuelve humana y un verdadero encontrarse, cuando se producen conversaciones de horas en que las palabras aúnan a dos seres anteriormente extraños.

Pero también sentí inquietudes, de encontrarme bajo un rótulo que no era el mío, o más aún, que por momentos sí lo era. Y que todas esas ambivalencias estaban en mí, y que correspondían a asumir una multiplicidad de roles dentro del trabajo de campo, que sólo iban enriqueciendo la experiencia y permitiendo observar el acto estudiado, desde puntos de vista diversos para tener una visión más plural. Otras veces implicó pillarme en actos totalmente ajenos a lo que haría y hago en lo cotidiano, sentir que me travestía, que era otra. Que la otredad que tanto sentía y defendía respecto a las monjas, en terreno podía tener fronteras líquidas. Recé el Rosario, canté, fui a misas, confirmaciones, pasé fines de semana enteros

rodeada de curas y monjas, bendije el alimento y me encomendé. Sin embargo, cuando en una oportunidad llegó un sacerdote a confesar a la localidad en que estábamos misionando, logré reconquistar la diferencia, (o al menos eso pensé) Fue difícil contestarle cuando me preguntó: “¿Y la antropóloga no se confiesa?”

### 4.3 Hurgueteando en una caja de herramientas

Si el método biográfico utiliza como herramientas de recolección de datos una serie de técnicas y el análisis de documentos personales<sup>16</sup> para abordar los fenómenos, en este caso me aboqué a la elaboración de narraciones realizadas por las monjas respecto a sus vivencias particulares. Siguiendo el consenso sobre los términos a utilizar para esta técnica, le llamaremos **relatos de vida**<sup>17</sup> a estas construcciones textuales realizadas por las carmelitas misioneras.

Esta técnica permite conocer los procesos de largo alcance y cambio social a partir de la rememoración de ellos por sus protagonistas, en sus formas de constituirse como sujetos y las modificaciones que dentro de una vida<sup>18</sup>, han experimentado estos actores. Los relatos de vida buscan desencializar al “otro” y mostrarlos como individuos con capacidad de transformación y de agencia, observando la escenificación de esas capacidades en su historia particular. En la medida que se introduce la voz en primera persona de sujetos que dan cuenta de una

“Las historias vida muestran las contradicciones a las que se les somete por exclusión (a los historiadados), sus prácticas de resistencia y de acomodación y transformación silenciosa de las imposiciones a las que no pueden sustraerse (...) explica la construcción de identidad en un contexto histórico y hacen inteligible desde la mirada del sujeto” (Guerra y Skewes, 1999: 178).

experiencia vivida y sus (re)significaciones en el presente -así como la reconceptualización de éstos en la negociación de una conversación (Cf. Guerra & Skewes 1999: 179)- se incorpora una nueva mirada sobre los fenómenos que permite contextualizar y enlazar la biografía con la Historia. Del mismo modo, la inclusión de otras miradas –y sus voces autoriales- permite visibilizar a sujetos

que concibo “en los bordes”: de un discurso de feminidad hegemónico, de estilos y proyectos de vida determinados por ciertas condiciones económicas y sociales de nuestra época. A la vez,

<sup>16</sup> Con documentos personales me refiero al análisis de cualquier tipo de registro no motivado por la investigación que posea un valor afectivo, simbólico o evocador de recuerdos para el sujeto. Incluye: autobiografías, diarios personales, correspondencia, fotografías, películas, videos y objetos personales”. (Cf. PUJADAS, 1992:14)

<sup>17</sup>La técnica del “relato de vida” (life story/ récit de vie) corresponde a la narración de la historia o recuerdos de una vida contados por su protagonista; ésta se diferencia de la “historia de vida” (life history/ histoire de vie) definida como el estudio de un caso que comprende tanto su relato de vida, como cualquier otro tipo de información adicional que permita la reconstrucción de esa biografía, ya sean informes médicos, psicológicos, históricos, de prensa, etc. (Cf. op.cit: 13)

<sup>18</sup> Reconociendo que lo que aquí denomino “una vida”, se reduce a la reconstrucción narrativa que el actor hace de la experiencia vital en la situación de entrevista. (Cf. PIÑA, 1988:14)

permite observar los micropoderes y la resistencia a los sistemas de prestigio en los cuales se enmarcan estas “vidas”, de ahí que se puedan conocer sus autonomías y su particular forma de desplazarse por los recovecos de la jerarquía eclesiástica.

Por último, nos licencia para observar las esferas más íntimas de una experiencia de vida, al crear con las palabras un clima favorable para adentrarse en estos asuntos<sup>19</sup>, de forma que juega a subvertir las posiciones de su doble marginalidad: de una intimidad que goza del desinterés de “las grandes problemáticas sociales”, y la de las propias narradoras, alejadas de los discursos oficiales sobre la construcción de sentidos en la actualidad. (Cf. Op.cit)

#### 4.3.1 ¿Y qué es una vida dentro de mares de historias? Sobre el concepto de mediación

Otra de las formas de acercarse al uso de los relatos de vida en las ciencias sociales y en este caso en particular, refiere a la introducción de nuevos sujetos que más que avalar los postulados de algún cientista a través de sus relatos como encarnaciones ejemplares de ciertas condiciones socioculturales estructurales, puedan visibilizarse en aquellas condiciones como sujetos con un proyecto, que les permite situarse y moverse de maneras particulares en esos escenarios, como constructores lúcidos de un proyecto de vida. Y bajo estas características entiendo a las religiosas de este estudio.

“Cada relato será abordado como una lectura crítica de una situación, lectura determinada por un proyecto y constituida por medio de significaciones adquiridas en la experiencia biográfica. Toda la temporalidad que vehicula el relato queda así relacionada con la concreción del presente, puesto que el proyecto no es otra cosa que un modo de lectura de la situación, y la experiencia biográfica, un arsenal de materiales simbólicos gracias a los cuales la conciencia puede ponerse como exterior a la situación.”  
(Nicole Gagnon, 1993:188)

Para poder observar estos relatos como un punto de unión entre las estructuras objetivas y las subjetivas -en palabras de Bourdieu- creo necesario introducir el concepto de mediación. Entendiéndolo como aquellas instituciones, grupos o entidades que median entre lo social y lo individual, a través de las cuales los individuos logran totalizar lo social, aprehendiéndolo y resignificándolo para luego externalizar una determinada construcción de realidad a través de determinadas prácticas. (Cf Ferraroti 1993: 125; Luna Benítez 1995:32) A partir de estas ideas entiendo que cada acontecer vital, es decir, las historias particulares de las religiosas constituyen una mediación respecto a determinadas condiciones objetivas entre las que se despliegan -las formas en que se ha manifestado la espiritualidad de las monjas en determinados contextos socio-culturales en el tiempo- y las subjetividades y experiencias interiores de sus narradoras. En tanto se lleva a cabo una aprehensión de lo social y su respectiva externalización a partir de

---

<sup>19</sup> Estos relatos de vida se realizaron en base a entrevistas en profundidad semi-estructuradas que permitían el desarrollo de una plática fluida y poco dirigida por parte de la investigadora. Para dejar paso a la narración de los recuerdos en la forma más original posible.

un proyecto que logra escenificar lo anteriormente aprehendido en tanto vivencia. (Cf. Gagnon 1993: 36; 189) El proyecto de vida de estas mujeres no es otro que el seguimiento de Cristo y la donación de una vida en imitación a Él. Quizás como en ningún otro caso, el proyecto se presenta tan claro y distinto en la intensidad que representa “una vida”.

#### 4.4 De universos y botones

**Y**a inserta en mundos otros, la congregación de las Carmelitas Misioneras, sólo me queda la sensación que me enfrento a universos que también se expanden hasta el infinito, como dirían los científicos. Y en ese universo, donde no soy más que una partícula de polvo observante, me desplazo en busca de las narradoras que puedan dibujar los mapas para exploración en sus cielos consagrados.

##### 4.4.1 Sobre islas y pastores en antropología

Las primeras investigaciones en terreno de nuestra disciplina tenían como escenarios a islas, algunas paradisíacas, otras no tanto. De lo que ocurría en esos encuentros, nos han informado tanto las monografías producto de estas experiencias como los diarios más íntimos, del tipo malinowskiano. Siempre islas. Y aunque paulatinamente los etnógrafos/as las han abandonado islas para sumergirse en mundos contemporáneos, la imagen de la isla permanece internalizada en sus descendientes. Deudora de esta tradición –y como tal, siempre anhelante de lo exótico insular- me aventuré a mi terreno, pensando que las religiosas vivirían casi en una isla: la casa de Santiago. Sin embargo, al poco andar me di cuenta que cuales “vírgenes viajeras”<sup>20</sup>, gozaban de una movilidad digna de cualquier tribu trashumante –salvando las diferencias, por supuesto- y que esta vida consagrada implicaba una gran movilidad espacial –viajes por actividades puntuales-, así como cambios permanentes de destinos; por consiguiente sus lugares de residencia y sus labores de misioneras.

El imaginario de la isla se fue desvaneciendo, sobretodo en el momento del éxodo de muchas de ellas a otras comunidades luego de varios meses de terreno. Esto conllevó una rotación de los lugares de residencia y la llegada de nuevas hermanas a la Casa Delegación, así como el alejamiento de algunas de las cuales estaban dispuestas a narrar sus experiencias. Este proceso provocó tanto la readecuación de las modalidades y lugares de entrevistas, como un cambio de imaginario, dejando de lado la isla como horizonte para entender a la congregación como un grupo interconectado, como una familia que vive disgregada espacialmente, pero que está en

---

<sup>20</sup> Parafraseando a Sol Serrano. *Vírgenes Viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile. 1837- 1874.* Santiago de Chile. Editora PUC. 2001

permanente encuentro. Recordé entonces a los pastores –sólo por la necesidad de traer ejemplos etnográficos para recordarme que aún seguía haciendo antropología-, la trashumancia y la labor de un antropólogo con esos grupos. Tendría que seguirlos en sus caminos, así mismo entonces, para que este recorrido realmente fuera un alcanzar sus pasos, tendría que visitar a las religiosas a sus nuevos destinos. Este dato no lo podía eludir.

#### **4.4.2 Noticias sobre el encuentro con las narradoras**

Actualmente, las Carmelitas Misioneras cuentan con cinco comunidades: Casa Delegación (Santiago), Curacaví (RM), Pisco Elquí (IV región), San Fernando (VI región) y Huépil (VIII región). Es este universo al que me he acercado a través de la realización de los relatos de vida y la observación directa. Mis afanes se han focalizado en recrear estas atmósferas, impregnarme de ellas, para poder dar cuenta de lo visto y sentido.

Las formas y lugares de realización de los relatos fueron cambiando, como consignaba anteriormente, y con esto fui entendiendo que a pesar de que mi entrada a la comunidad fue positiva y aceptada, la realización de éstos sería mucho más acotada de lo que deseaba. Debido al gran número de actividades de las religiosas, fue dificultosa la realización de un gran número de entrevistas, lo que fue superado por la relación de profunda confianza que logré con ellas. El ideal del entrevistado sentado por horas, sin otra ocupación que relatar las experiencias al/la antropólogo/a se caía rápidamente. Me hizo cuestionarme también respecto a qué tipo de entrevistados uno busca, espera y qué tipo de relaciones de poder inconscientemente se suponen. Ante eso, consideré que debía tomar cada ocasión como una posibilidad y entender esta situación como una condición intrínseca de la investigación. Evento que, en resumidas cuentas, logra condensar cómo una etnógrafa se puede manejar en el terreno e improvisar a partir de los elementos con que cuenta. Por otro lado, encontré otra pared: hay un momento en que las palabras no son suficientes para expresar la relación con lo sagrado. Allí, la otredad volvía a manifestarse. Entendía que no compartía esas experiencias espirituales y que para saber más, tenía que realizar yo misma una experiencia de ese tipo. Lo que quería saber no pasa por lo inteligible, sino por la emoción.

Bajo estas condiciones se han escogido a las narradoras de los relatos, con la intención de poder dar cuenta desde sus propias voces las vivencias de la consagración religiosa, tanto en las hermanas mayores, como aquéllas de las generaciones más recientes. Hecho que se afirma al ser ésta una congregación joven, donde una gran porción de las religiosas se encuentra entre los 30-40 años, mientras que un número reducido de ellas son de mayor edad. A partir de esta constatación, me ha parecido importante recoger las vivencias de ambas generaciones, en tanto dan cuenta de dos momentos distintos de la congregación -e incluso de la vida religiosa- y sus cambios a través del tiempo. Por otra parte, los largos años de formación antes de la profesión

de votos perpetuos y las edades de su ingreso como novicias, explican la menor cantidad de años de profesión perpetua que poseen las religiosas de la generación más joven, diferenciándose de las hermanas mayores. Diferencia que también refleja un cambio en los estilos de formación y de manifestación de la vocación religiosa.

Durante el trabajo de terreno, muchas veces las hermanas se sorprendieron que una tesista fuera a “estudiarlas”, ¿cuál sería el sentido de todo esto?, ¿por qué las monjas, por qué nosotras? Incluso conversamos en una oportunidad si no sería ésta la forma cómo Dios me llamaba a la vida religiosa. Los caminos del Señor son misteriosos. Me interpeló en lo profundo. Claro, nosotros los antropólogos –o muchos de ellos- por más que debatamos sobre los otros y el nosotros –conceptos manoseados ya a estas alturas- ¿nos cuestionamos “realmente” la posibilidad de convertirnos en “nativos”? Yo me enfrenté a esa posibilidad. Semejanza y diferencia. ¿Será que Dios me quiere decir algo con la elección de este tema? La interpelación se convirtió en incomodidad por varias semanas, varias. Crisis mimética le denominé.

Finalmente, al apagar la grabadora, agradecida de las palabras sentidas que las religiosas me regalaban sentí que estaba más del lado de los observadores. Creo que lo mío está en otra parte. Quizás Dios me prefiera de antropóloga. Y eso no restaba en nada las relaciones de amistad sincera que construí con ellas, ni el cariño que me nació, ni el aprendizaje.

Diferencia.

## Capítulo V

### CARMELO MISIONERO EN CHILE

Desde su llegada a Chile en 1950, el Carmelo Misionero ha extendido sus raíces lentamente, hasta tener hoy una familia religiosa joven, con cerca de 40 monjas que renuevan diariamente su compromiso del seguimiento de Cristo. En la actualidad, las Carmelitas Misioneras están presentes en 5 comunidades a lo largo del país, desarrollándose en actividades educacionales, de salud y pastorales, principalmente. Las carmelitas misioneras se proponen ser un signo de Dios en medio del mundo, alimentadas de la espiritualidad del Carmelo, pero adecuándose a los contextos en proyección apostólica: “tendremos en cuenta nuestro estilo de vida, daremos preferencia a las necesidades de grupos y zonas pobres; nos adaptaremos en cuanto sea posible al género de vida y costumbres de cada pueblo, asumiendo el espíritu y la cultura del mismo, emplearemos los medios más idóneos.” (CM 1983: Art 99)

Para adentrarnos en el mundo del Carmelo Misionero, revisaré dos ámbitos que permitirán ir conociendo a la institución en términos más concretos: lo que ha sido hasta hoy, en un recorrido por sus fundaciones y actividades en Chile; así como, una mirada hacia el campo que construyen las constituciones hoy en uso, en tanto espacio normativo y “deber ser” de una comunidad, que se apropia y practica por sujetos concretos. Creo que ambas dimensiones de la institución van configurando las experiencias de vida de las religiosas en la actualidad y van construyendo la tradición de un carisma que se vive de forma particular en nuestro país.

#### 5.1 Ni pan, ni morral, ni dinero<sup>21</sup>

##### Más de cincuenta años de misión en nuestro país

Fue en 1950 cuando las religiosas llegaron a nuestro país, solicitadas para una fundación por los carmelitas descalzos. Ellos estaban a cargo de una parroquia y una escuela infantil en el pueblo “El Melón” desde 1939 y pidieron que las misioneras se hicieran cargo de la formación de las niñas. Desde su llegada, la labor de las religiosas fue fecunda, lo que permitió la llegada consecutiva de dos delegaciones desde España entre 1951 y 1953, para apoyar a la comunidad existente. Ya con nueve hermanas en la comunidad comenzaron a realizarse nuevas actividades, como un taller de corte para las mujeres y una labor misional evangelizadora en “El Morro”, pueblito minero distante a 30 kilómetros de El Melón. Casi diez años después y

---

<sup>21</sup> Jesús envía a sus apóstoles a predicar sin pan, ni morral ni dinero, salvo un bastón, un calzado corriente y un solo manto. (Cf Marcos 6, 8-9)

debido a que las relaciones con los carmelitas se hicieron impracticables con el tiempo (Cf. Pacho, 2003:371) las religiosas decidieron abandonar la comunidad de El Melón y trasladarse a Viña del Mar en 1961.

Desde la primera fundación en El Melón, las carmelitas misioneras estuvieron trabajando varios años en **Viña del Mar** (desde el 1961- 1967, 1982- 2000) y en Cañete (1978-1984). En la primera, las labores estaban enfocadas en la educación, en los colegios Mater Carmelis de los padres Benedictinos, durante el primer periodo y en Liceo Parroquial Santa Teresa de los Andes, en el segundo periodo; así también se extendían sus misiones a actividades pastorales con adultos y niños, como la proyección apostólica en la amplia zona parroquial. A pesar de las variadas actividades que tenían en la ciudad, las religiosas nunca tuvieron las condiciones adecuadas en la vivienda, por lo que esta comunidad se suspendió temporalmente en enero del 2000.

Situación similar sucedió en **Cañete**, donde se hizo una intensa labor apostólica en formación de catequistas, de nuevas comunidades de base, educación cristiana para la juventud y atención a indígenas. Durante los veranos acogían jóvenes misioneros que aumentaban la actividad pastoral. En el año 1984 se cerró esta comunidad, esperando algún día ser reabierta.

La segunda fundación de la congregación en Chile fue la de **San Fernando** en 1954. Desde un comienzo esta comunidad estaría dedicada a un hogar de ancianos promovido por señoras de alta alcurnia como obra de caridad. El hogar mixto, atendería a ancianos abandonados quienes serían cuidados y apoyados espiritualmente por las religiosas. Debido al éxito del hogar y por la ayuda que los hermanos maristas necesitaban en sus tareas educacionales en la zona, entre 1957 y 1969 las hermanas tuvieron a cargo un jardín infantil y el Colegio de Nuestra Señora del Carmen. Sin embargo, debido a la crisis vocacional y la consecuente disminución de religiosas, se decidió cerrar la escuela y al año siguiente, el jardín, que pasó a manos de los padres carmelitas. De esa forma, las religiosas se focalizaron en su trabajo con los ancianos, cuya labor continúa hasta el día de hoy. A ésta se suman en la actualidad, la pastoral parroquial, diocesana, catequesis y confirmación de adultos.

**La Casa Delegación**, nació de la necesidad de abrir una comunidad en Santiago que pudiese resolver más rápidamente problemas administrativos, así como la formación y educación superior de las hermanas. En el año 1964 se fundó la primera casa en la capital ubicada en La Reina, la que once años más tarde se trasladaría a Echeñique 5495, donde se instaló también el Noviciado y la Delegación. (Cf. Pacho, 2003: 392) Hoy, como casa Delegación cuenta entre sus moradoras a las encargadas del gobierno de la congregación en Chile, como son la Delegada Provincial y la Economa principalmente.

En cuanto a la formación<sup>22</sup>, en 1996 se habilitó el noviciado en una propiedad comprada a los padres escolapios en Providencia, que pasó a llamarse Noviciado de Santa Teresa.. En el 2000 se produjeron cambios notables: el noviciado pasó a ser interprovincial para Chile, Argentina, Perú y Brasil y en el año 2000, la misma suerte correría el juniorado, ubicado actualmente en Cochabamba (Bolivia).

Ya en el año 1990 se abrió una nueva comunidad en **Lo Prado- Curacaví** que potenciaba la labor educativa de las religiosas y completaba el plan de formación, ya que ese mismo año se trasladó el postulante a esa comunidad. (Cf, Pachó 2003:395). Esta fundación pasó a llamarse El Vedrá, cuyas labores educativas atendieron a niños de pre kinder y básica, para luego sumarse los talleres de corte y confección, peluquería, primeros auxilios, el movimiento scout y la Infancia Misionera. En la actualidad, la comunidad continúa con sus labores educacionales, y sigue funcionando como postulante.

Ocho años después de la fundación de Curacaví, se inauguró la comunidad de **Huépil**, (octava región) allí sustituyeron a las Pequeñas Hijas de los Sagrados Corazones en la Escuela Parroquial de San Diego de Alcalá. Actualmente, las cinco religiosas de la casa se dedican principalmente a la educación, haciéndose cargo de la escuela, a lo que se suma una fuerte labor pastoral con los grupos de la parroquia del pueblo, así como en los sectores rurales aledaños. Durante los veranos, las religiosas junto a los grupos juveniles misionan en los sectores rurales, intensificando las labores pastorales que se realizan durante el año, fortaleciendo los lazos entre las religiosas y los fieles católicos de los sectores.

La más reciente de las comunidades, es la de **Pisco Elqui**, IV región, abierta en el año 2000. Cuenta con cuatro hermanas dedicadas a la casa de retiros y ejercicios espirituales, así como a labores pastorales. Esta comunidad se caracteriza por intentar compenetrarse con el pueblo que las acoge, lo que unido a la necesidad de autofinanciamiento de las religiosas, ha motivado a las hermanas a trabajar como temporeras en el paking durante el verano. Hecho que las ha acercado al pueblo y ha permitido una labor pastoral a partir de una experiencia compartida.

Como muchas de las congregaciones religiosas en Chile y en el mundo, las carmelitas misioneras están viviendo hoy una falta de vocaciones. Desde el año pasado que no tienen novicias en formación, a lo que se suma la salida de hermanas profesas en los últimos años, hecho que preocupa al resto de las monjas, pero que se enmarca dentro de una crisis general de la vida religiosa. Sin embargo, actualmente cuentan con un grupo de jóvenes con inquietudes vocacionales de las cuales podría surgir una nueva carmelita misionera.

---

<sup>22</sup> Para mayor información respecto a los procesos de formación, ver el siguiente acápite.

## 5.2 Sobre las Constituciones

Las carmelitas misioneras son una congregación de monjas de vida activa, cuya misión apostólica se centra en la educación cristiana, la salud, la actividad misionera y la promoción de la vida espiritual (Cf. CM 1983: art.3). Como Instituto de vida consagrada, es una “sociedad eclesial erigida, aprobada y competentemente organizada por la Iglesia a través de una adecuada legislación general y particular (Reglas, Constituciones, Estatutos) para que pueda en ellas suficiente y oficialmente profesarse el estado de vida de consagración (can. 576)” (Vaticano, 2006). Las constituciones como cuerpo normativo condensan los aspectos más importantes de su espiritualidad, carisma, de sus formas de servicio apostólico, así como las modalidades de ingreso a la congregación, formación religiosa y gobierno.

Como consagradas, se sienten “llamadas por el Espíritu Santo con vocación especial a vivir en plenitud la gracia del bautismo y a formar una comunidad en el nombre del Señor, nos comprometemos a seguir más de cerca a Jesucristo virgen, pobre y obediente para consagrarnos a Dios y proclamar la Buena Nueva del Reino” (CM 1983: Art. 2). En lo

concreto, este llamado significará una renuncia a los modelos de vida seglar, para adoptar un estilo de vida consagrado que busca la íntima comunión con el Señor, a partir de un proyecto que se estructura en los tres votos, enriqueciéndose con el carisma y espiritualidad propios del Carmelo y el Carmelo Misionero, que se convierte en una tradición viva, renovada y encarnada en las religiosas en cada nuevo contexto. Su sola presencia en el mundo, es

“Si alguno quiere seguirme, que se niegue a sí mismo, tome su cruz y sígame. Pues quien quiera asegurar su vida la perderá; y quien sacrifique su vida por mí, y por el Evangelio, se salvará. ¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si se pierde a sí mismo? Pues, ¿de dónde sacará con qué rescatarse?”  
Marcos 8, 34-37

signo de la existencia de Dios y de su voluntad, enmarcada en la historia de la Salvación del hombre. Por tanto, su vocación está enraizada en la misión y concepción de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, cuya inserción en él implica una comunión con lo divino. Este proyecto de vida se asienta en la tradición, tanto de los apóstoles como primera comunidad que vive en seguimiento de Cristo; como por las formas que históricamente ha tomado la vida consagrada de la segunda orden. Creo necesario entenderla como una tradición que se reproduce en el tiempo, pero modificándose en la medida que los contextos lo apremien, constituyendo un movimiento constante entre: adecuarse a los contextos culturales y volver a los orígenes que fundamentan este estilo de vida y los carismas particulares.

### 5.2.1 Castidad, obediencia y pobreza

La vida consagrada es seguimiento de Cristo e imitación de él, así se entienden los tres votos que se toman al momento de la profesión, requisitos en la búsqueda de unión íntima con Cristo. En el Carmelo Misionero, estos votos se viven como dones que facilitan una entrega

total. La castidad es un don “que nos une a Cristo Virgen y libera de modo singular nuestro corazón para entregarnos son reservas al servicio de Dios y los hermanos” (op. cit: Art. 26) Así, la continencia perfecta en el celibato por el reino de los cielos permite mantener un corazón indiviso. La castidad se convierte en signo y testimonio de los valores del reino de

Lo que poseemos es nuestra propia voluntad, nuestro cuerpo y bienes materiales. Lo primero se renuncia con la obediencia, lo segundo con la castidad y lo tercero con la pobreza (...) con el ejercicio de estas tres virtudes, romperéis infinitos vientos que os impedirán el seguir a Jesús. Francisco Palau (1997: 1303)

Dios, expresando el misterio de la unión de Cristo con su esposa la Iglesia (Cf. Op.cit Art. 29-32). De esta forma, las religiosas mismas se conviertan en las esposas castas de Jesucristo, cuya unión evidencia la entrega completa de su cuerpo a Él, como uno de las tres pertenencias más importantes de toda persona. Sin embargo, las religiosas asumen su debilidad de seres humanos en el ejercicio de este voto, para la cual se apoyan en una intensa vida de oración que orienta su amor hacia sus “objetos exclusivo”: Dios y los hermanos. Además, se práctica la ascesis interior y exterior “asumiendo con generosidad las consecuencias inherentes al celibato por el Reino. Evitando con valentía las ocasiones que puedan debilitar nuestro amor virginal a Cristo”. Esto significa que el voto de castidad se vive con un ejercicio diario, que implica fortaleza de espíritu y una profunda ascesis.

El voto de pobreza implica el seguimiento de Cristo pobre, como “signo de profético de esperanza y testimonio de la supremacía del Reino de Dios” (op.cit: Art. 34). Un estilo de vida pobre, en lo personal y colectivo, es exigencia de libertad interior y purificación para el encuentro con el Señor. Significa la renuncia de disponer bienes independientemente de las superiores, de conservar la propiedad de bienes y el poder de adquirir otros hasta la profesión de votos temporales. Desde ese momento, lo que adquieren pasa a ser parte del Instituto, el que les proporciona todo lo que necesitan. Incluso, pueden renunciar a su patrimonio familiar, para lo cual deben obtener la aprobación de la superiora general, con el requisito previo de tener más de 45 años y 10 de profesión religiosa. En este tenor, el trabajo se convierte en el modo de sustento y de servicio, buscando la autovalencia de cada comunidad y el compartir los bienes con los hermanos, en pos de construir una sociedad más justa y humana. (Cf. Op. cit. Art. 39)

Por último, el voto de obediencia implica “ofrecer el don total de nuestra voluntad como sacrificio a Dios y servicio a la Iglesia. De este modo dejamos al Señor que conduzca providencialmente nuestra vida” (op.cit: Art 41). Así concebido, este voto puede entenderse desde dos puntos de vista: obediencia total a la voluntad de Dios y la consiguiente búsqueda permanente de ésta; así como el compromiso de obediencia hacia los superiores, de la Iglesia y de la Santa Sede, asumiendo que sus decisiones reflejan la voluntad de Dios. Para el cumplimiento de este voto, se hace necesaria la docilidad de espíritu y la fidelidad al carisma sin condiciones, lo que según el texto, fortalecerá la libertad para una plena donación. El ideal de fidelidad es representado por la Virgen María, que sin condiciones acepta la voluntad de Dios: “A ejemplo de María, la humilde sierva del Señor, que vivó siempre en docilidad de Espíritu,

queremos reproducir su ‘Sí’ en nuestra entrega incondicional a los planes de Dios” (op.cit. Art. 47).

### 5.2.2 Oración, ascesis y vida comunitaria

Para el Carmelo Misionero, la oración es una de las piedras fundantes de la vida consagrada, ya que sólo el contacto íntimo con Dios da sentido a las actividades que se hagan en el mundo. La oración es comunicación con Dios y fuente inagotable de sentido de vida. “La presencia dominante de la Iglesia, anima nuestro trato de amistad con Él, en el silencio y en la soledad, y tiende a convertir toda nuestra

No esperemos otra cosa que penas y padecimientos. Suframos pues con valor, padezcamos con generosidad, seamos leales y fieles a Jesús crucificado.

Francisco Palau (1997: 1105)

vida en una oración continua” (op.cit: Art 15). Esto conlleva a que cada acción que se realiza en el día esté centrada y consagrada a Dios, ya sea en el silencio de la contemplación o en el servicio apostólico, que en sí mismo, es prueba del amor verdadero a la Iglesia. En este sentido, se erige el momento de la Eucaristía como acto de **comunión pleno** entre las consagradas y Cristo, en el cual se renueva la profesión interiormente, actualizando el vínculo sponsal entre las religiosas y Jesús. Siguiendo el texto normativo, la oración permanente es inseparable con la rectitud de conciencia y de la limpieza de corazón, ejercitando las virtudes evangélicas del amor mutuo, el desasimiento y la humildad, por tanto, va creando interiormente una nueva actitud de vida con correspondencia al ideal de vida consagrada. Ligándola suavemente con prácticas ascéticas.

En el Carmelo Misionero, la ascesis se vive al compartir y a acompañar a Jesús en la Pasión, como proceso de purificación que lleva a la unión con Dios. Así, se asumen como parte fundante del temple de la vida consagrada la renuncia y el sacrificio. Sólo el vaciamiento interior permite el estar en Dios. Por tanto, es necesaria una renuncia total a todos aquellos elementos que ligen con la vida secular y que entorpezcan la labor de purificación y autoconocimiento, las que cimientan la experiencia de la unión. Bajo estas premisas, el texto normativo propone las prácticas de penitencias prescritas por la Iglesia, durante Adviento y Cuaresma principalmente, sumando un día de ayuno por semana y aquellas prácticas de mortificación que la comunidad determine necesarias. (Cf. Op.cit: Art 87)

Por último, creo que en un mismo hilo de sentido podemos incluir a la vida comunitaria, en tanto es señalada como un espacio de profundo crecimiento interior y donde se practican más en lo concreto los elementos anteriormente descritos. La vida en comunidad requiere del esfuerzo de permanecer centrada en el sentido más profundo del mismo, manteniéndose fiel al carisma y puliendo las dimensiones que no permitan el ambiente familiar de trato amistoso que se busca. “La vida comunitaria es fuente de satisfacciones y de gozo, pero también de dificultades. Conscientes de nuestra debilidad y pecado, estaremos siempre prontas a dar y pedir perdón; a ayudarnos con sabiduría por medio de la corrección fraterna” (op.cit: Art. 59).

### 5.2.3 Admisión y Formación

Como la vocación es concebida como una obra del Espíritu y la congregación misma como una expresión de un don que Dios ha hecho a la Iglesia, las carmelitas misioneras se comprometen a contribuir a que otras descubran su llamado y al mismo tiempo, estimular el mantener vivo el carisma congregacional, dándolo a conocer y ofreciendo a las jóvenes la posibilidad de experimentar su estilo de vida. (Cf. Op.cit: Art.119) Lo anterior supone una búsqueda permanente de los designios de Dios en la oración, crecer cada día en fidelidad vocacional y promover la pastoral vocacional entre sus servicios apostólicos. Los criterios de selección de las postulantes serán los siguientes: “Admítanse aquellas que demuestren adecuada madurez humana, cristiana, salud suficiente, equilibrio psíquico y aptitudes para asumir la vida propia de la congregación”. (op.cit: Art 121)

El proceso de formación religiosa para integrar la vida consagrada consta de tres etapas fundamentales: postulantedo, noviciado y juniorado. En términos generales, la formación busca desarrollar en plenitud la vocación de carmelita misionera. Para lo cual, la congregación procura entregar todos los medios necesarios para su constante y armónico crecimiento humano, espiritual y apostólico, tanto en lo concerniente a formación religiosa como profesional. (Cf. Op.cit: Art 127) Esta madurez vocacional radica en:

- El cultivo de la interioridad contemplativa
- El cultivo del espíritu misionero universal
- Profundo amor a la Iglesia y a la Congregación (Cf. Op.cit: Art 128)

#### **Postulantedo**

Una vez que una joven siente fuertes inquietudes vocacionales y el deseo de entrar a la vida religiosa, comienza un periodo de mutuo conocimiento con la congregación a través de cartas o personalmente. Las jóvenes son acogidas por un grupo de hermanas formadoras con las que se realizan jornadas vocacionales, de discernimiento, y una paulatina introducción en la historia personal, afectiva y familiar de la joven, para saber su grado de madurez y de objetividad en la inquietud. Cuando esta joven decide entrar, comienza el proceso de postulantedo que dura un año. Actualmente este se realiza en la comunidad de Lo Prado, y busca “facilitar el mutuo conocimiento, descubrir las motivaciones vocacionales y aptitudes de la joven; y por su parte, ver si nuestro estilo de vida corresponde a sus aspiraciones.” (op.cit: Art 122) La tarea de las religiosas se basa en ayudar a las jóvenes en su adaptación espiritual y psicológica a la vida religiosa, iniciarlas al conocimiento de espíritu, vida y misión de la congregación y favorecer su madurez humana y cristiana (CF. Op.cit: Art 123) Estas labores son asumidas por un equipo formador compuesto por tres religiosas, las que ayudan en el acompañamiento del discernimiento de la joven. Luego del periodo de postulantedo, la joven debe solicitar a la Superiora Provincial y a su consejo deliberativo su ingreso al noviciado, acompañado por los

informes respectivos del equipo formador. Una vez aceptado, ingresa oficialmente al noviciado de la congregación.

### **Noviciado**

Esta etapa de la formación comprende dos años, el que comienza con el rito de entrega del escapulario de la Virgen del Carmen. Estos dos años se componen de un año canónico –doce meses en la casa noviciado- y uno de actividad apostólica fuera del noviciado. En este periodo comienzan también los estudios introductorios en las temáticas más generales pertinentes para la vida religiosa como son: los tres votos, teología del misterio de la Salvación, Sagrada Escritura, Liturgia y espiritualidad de la congregación. En los cuales se orienta a las novicias en una clara toma de conciencia de su vocación y a su madurez progresiva en ella; al mismo tiempo que se inician en la práctica de los consejos evangélicos.

La encargada de este periodo es la maestra de novicias. En la actualidad hay un equipo formador a cargo de las labores de acompañamiento en el proceso de formación y comprobación de la vocación religiosa. Ellas deben ayudar a las novicias a profundizar la rectitud de intención, conocimiento propio y desprendimiento de lo temporal, a mantener vivos los grandes deseos, la generosidad de las virtudes y la constancia en el esfuerzo ascético. Así mismo, se le iniciará en el estilo de oración propio del Carmelo Misionero, para aprender a centrar su corazón en la persona de Cristo, a descubrir la voluntad de Dios y el sentido de misión en el Iglesia. (Cf. Op.cit: Art 142) Estos aprendizajes van acompañados de una intensa vida comunitaria, oración y servicio a los hermanos, con el fin de conciliar ambos aspectos de la vida mixta.

Terminado el periodo, la novicia debe solicitar su ingreso a la congregación a la Superiora Provincial y al consejo. Si hubiese dudas respecto a la idoneidad de la novicia o sus procesos madurativos, este ingreso puede retrasarse hasta 6 meses. Una vez aceptado el ingreso, la novicia hace profesión de votos simples por un año, aceptando como norma de vida la práctica de la castidad, pobreza y obediencia, con lo que se incorpora a la congregación. Estos votos se renuevan por cuatro años, los que pueden prolongarse hasta siete, según decisión de las instancias antes citadas. Este periodo se conoce como juniorado.

### **Juniorado**

Tiempo de votos temporales que se renuevan anualmente. El juniorado como última etapa del proceso de formación inicial busca completar la instrucción y profundizar en la consagración. Es un periodo adaptado a cada una de las hermanas y en su carácter, “debe ser espiritual y apostólica, doctrinal y práctica; ofrecerá los medios para intensificar la oración, la vida en comunidad, los estudios y la iniciación gradual al apostolado, de modo que las junioras, abiertas a la gracia y atentas al momento histórico, aprendan a realizar la unidad de vida propia de nuestra vocación” (op.cit: Art 150).

Durante estos años, las junioras completan su formación en Sagrada Escritura, Teología y Pastoral, Vida religiosa, espiritualidad de la familia y además, comienzan sus estudios profesionales, según la decisión en conjunto que toma el consejo y la recién profesa. Antiguamente, la carrera a estudiar era definida por la superiora y su consejo, atendiendo a las aptitudes de la novicia y sin consulta previa a la misma. Hoy, esta decisión radica en el consejo y según las necesidades de la congregación, pero consultando y conversando con la hermana.

El juniorado hoy es interprovincial y se encuentra en Cochabamba, lugar en el cual las junioras deben pasar sus primeros tres años, luego de los cuales se integran a una de las comunidades para permitir la total inclusión en la vida religiosa. (Cf. Op.cit: Art 152) Muchas de las religiosas jóvenes, durante sus años de juniorado han pasado además por casas de Perú, Brasil y Bolivia, lo que intensifica el sentido de familia religiosa y comunidad interprovincial. Una vez terminado este periodo, las religiosas solicitan libremente la profesión perpetua, la que es aceptada por la Superiora Provincial y el consejo. Momento desde el cual pasan a pertenecer completamente a la congregación.

Luego de esta profesión, existe un proceso de formación permanente, que busca mantener la fidelidad a las nuevas exigencias de la vocación y la misión, así como una conversión y adaptación al apostolado y a las circunstancias de tiempo, lugar y cultura. Bajo esta modalidad, las hermanas se instruyen en Teología, espiritualidad del Carmelo Misionero y de la Orden en general, lo que puede realizarse en Chile, España o en Roma principalmente. Otra modalidad de formación, está relacionada con la renovación constante a través de la vida sacramental, la oración, ascesis, reflexión respecto a la misión y carisma, lo que puede ser complementado por retiros, ejercicios espirituales, cursos de renovación espiritual, tiempos de desierto, estudios bíblicos y teológicos. (Cf. Op.cit: Art 156) A éstos, puede sumárseles algún tipo de estudio necesario para la completa realización de servicios comunitarios, como por ejemplos estudios de contabilidad o informática para la Economa general.

## Capítulo VI

### RELATOS DE VIDA

#### 6.1 Hermana María Erma

Yo nací en 1934 en la Isla bonita, en el Archipiélago de Canarias. Viví hasta los 22 años en el pueblo de Villa de Mazo, en La Palma, en una familia de campesinos. Vivíamos al lado de una hermana soltera de mi abuela, la Tía Pepa y de los abuelos maternos. Soy la sexta hija de nueve hermanos, seis mujeres y tres varones. Mis hermanas están todas casadas. Yo estoy casada de otra manera.

Mis abuelos eran muy cristianos, sobretodo de mi abuela materna, Tomasa. De ella tengo una experiencia cristiana muy bonita. Era sencilla pero muy espiritual. Después comprendí que era una mujer orante contemplativa. Caminaba todos los días 2 kilómetros para ir a misa y cuando le declararon el cáncer al estómago seguía yendo, a pesar de sus dolencias. Ella pertenecía a la Cofradía del Sagrado Corazón y de la Virgen del Carmen, nosotros siempre le pedíamos que nos mostrara las estampas de los santos. La tía Pepa tenía un baúl de cedro donde guardaba todas las estampas envueltas con hilos. Cuando ella no estaba, nosotros le revolvíamos el baúl para ver lo que tenía dentro, era como un tesoro. Cuando ya estaba mayor, la tía Pepa se sentaba en el patio a escardar la lana o a hilar, allí íbamos corriendo a escondernos detrás de la viejita cuando hacíamos una travesura y nos retaban. Todavía me acuerdo, cuando ya no podía hacer nada -porque se puso un poquito voladita de la cabeza- iba por el patio recogiendo hilos y con eso envolvía las estampitas que tenía dentro del baúl, se dedicaba a eso, a envolver...

Cuando subíamos a la montaña para darles de comer a las gallinas, nos mostraba el pueblo y decía: “mira, allí está la iglesia y en la iglesia está Jesús, nos vamos sentar y vamos a rezar un ratito”. Entonces rezaba conmigo un Padre Nuestro o un Ave María. Yo la miraba nada más, porque no sabía lo que estaba haciendo. Estaba en una oración profunda con Jesús. Ella siempre quiso que uno de sus hijos fuera sacerdote o religiosa, pero sólo después que ella murió, salimos tres: dos vicentinas y yo. Yo debo haber tenido unos 6 años cuando falleció.

Había un ambiente bien religioso en ese tiempo. Durante la Segunda Guerra Mundial en la casa de mi abuelo materno, Florencio, se rezaba un Rosario antes de leer las noticias; y mi abuela paterna, Isidora, lo rezaba en latín todas las noches, “Pater Noster qui es in coelis, Santificetur nomen tum”. Además en ese tiempo se cultivaban mucho las fiestas religiosas, las más importantes eran la de la Cruz y la del Corpus. Para la primera, cada barrio tenía sus cruces, se enramaban, se vestían de blanco y la gente prestaba sus joyas para ponérselas. Se hacían representaciones, juegos, corridas y todas esas cosas típicas. La fiesta del Corpus también era

muy importante, hasta hoy, con un sentido muy recogido y cristocéntrico. Se hacían alfombras de flores y se lanzaban bengalas mientras pasaba la procesión.

Los tiempos de mi niñez fueron bien duros debido a la post guerra, de harta escasez y racionamiento. Por eso cuando se abrió la inmigración a Venezuela, se fueron cuatro de mis hermanos. Nos llegaba el maíz con gorgojos y había mucha escasez de todo. Aunque eran tiempos de mucho, mucho sacrificio, con mi familia teníamos una relación muy bonita. A las mayores les tocaba trabajar en el campo y a mí, recoger la cosecha de los higos, vendimiar, ir a buscar los boniatos, traer las ramas para los animales, sacar las tunas para el chanco, hacer lo mismo que todos. Y como mi papá plantaba lino, teníamos que espantar los pájaros para que no le comieran la flor. Dentro de la casa nos tocaba hacer de todo, barrer, hacer las camas y fregar el piso de madera. Antes del invierno, teníamos que limpiar los techos para que llegara agua limpia al aljibe. Usábamos agua de lluvia para la huerta y para la cocina. Si yo entré al convento y no tenía luz eléctrica ni agua corriente en la casa.

Esa era mi vida. No supe cuando aprendí a leer, porque iba de oyente con mis hermanas mayores a la escuela. A mí me gustaba estudiar pero no fui muy buena alumna, salí muy pronto porque tuve que ir a ayudar a una hermana que estaba con tuberculosis en la Península. La escuela era como un recreo, porque en la casa se hacían las labores y bordar, que era lo único que teníamos para tener dos pesetas, era nuestra tarea.

Mi mamá me enseñó bordar, no me acuerdo a qué edad, pero mis sobrinas a los cuatro o cinco años ya tenían su almohadilla y sus hilos. Al principio nos daban la aguja sin punta para practicar, y cuando ya hacíamos los puntos parejitos mi mamá nos daba a bordar servilletas de fuera. Ésos eran los bordados que traían dinero. Cuando éramos más jovencitas, nos juntábamos con las hermanas, las tías, la mamá o las vecinas a bordar, ése era nuestro medio de ingreso, mientras tanto comentábamos las actividades de la Acción Católica, preparábamos los bailes o respondíamos las cartas que nos enviaban los soldados con los que nos intercambiábamos correspondencia.

En la Acción Católica<sup>23</sup>, hacíamos varias actividades: pastorales, misioneras, de caridad y recreativas. Una de las actividades más grandes era el día de la juventud, allí se tocaban temas de formación religiosa, de valores humanos y una parte recreativa. En ocasiones se juntaron hasta 200 personas, e incluso se hacían encuentros a nivel de isla anualmente en el santuario de la Virgen de las Nieves, que es la patrona de la isla.

---

<sup>23</sup> La Acción Católica es un movimiento de laicos católicos que comparte un mismo carisma para vivir su fe, cuyo objetivo es la evangelización. De la A.C los “militantes” reciben formación espiritual y toman el compromiso de vivir el apostolado con constancia y dedicación. Por su parte, los miembros organizan y mantienen económicamente la asociación. (Cf. Acción Católica General de Madrid: 2006)

En esos años de juventud mi vida fue normal, me gustaba ir a los bailes, estar con las amigas, pero yo nunca había pensado en la vida religiosa. Era una juventud linda, alegre. Nos juntábamos a bordar con las amigas, y nos turnábamos para leer un libro religioso, rezar el Rosario o a hacer campañas por alguna intención. Yo tenía esto de la agencia de bordados, era la encargada de recoger los bordados, lavarlos, plancharlos y mandarlos a la casa que los había enviado. Después ellos mandaban el cheque.

Ahora, en la parte sentimental no tuve experiencia de un pololeo, no lo necesitaba. Me sentía feliz con lo que estaba haciendo y con lo que era. Por eso que mi director espiritual descubrió que ese no era mi camino, no le tenía rechazo al matrimonio, pero tampoco estaba cercana. Nunca me planteé tener una familia, en ese tiempo no me proyectaba, sólo vivía el momento. No conocía la vida religiosa, ¿yo no sé como vivía?, vivía todo lo que venía y lo vivía bien, pero no me ponía a pensar “voy a formar una familia o voy a tener hijos”. Si hubiera venido, hubiera venido, pero no vino.

Por mis actividades con la Acción Católica conocí a las Hermanas de la Caridad que trabajaban en el hospital. Me gustaba ir a ver a los enfermos y la única forma de entrar al hospital sin ser hora de visita, era ir a ver a Sor Mariana. Yo iba a verla -para no mentir- y luego me iba donde los viejitos y los niños. Sor Mariana era la única religiosa con que tuve una relación de amistad antes de entrar al convento. Creo que ella sospechaba que podía tener vocación, y que iba a entrar con ellas, como mi prima entró Vicentina. ¡Pero yo no!, no había pensado nada, era muy ingenua.

Un día mi prima me dijo: “ha llegado un sacerdote joven, ¿no te gustaría que te dirigiera?” Yo me confesaba con el padre del pueblo casi todas las semanas, pero dirección espiritual no había tenido. Le dije al padre si me quería dirigir, yo no sabía ni que era eso. Un día él me preguntó sobre que pensaba de la vida religiosa, del matrimonio o lo que entonces se llamaba “virginidad en el mundo”; yo no había pensado nunca en nada de eso. Le dije lo que me pareció y me contestó “Yo creo que por ahora el Señor la llama a la vida religiosa”. ¡Debí abrir los ojos así! porque ¡nunca lo había pensado! Y me dijo “bueno, píenselo, y después me dice”.

Así que lo pensé y un día le dije a don Miguel “a lo mejor sí”. Entonces me empezó a dar revistas de distintas congregaciones para que leyera, las leía y se las llevaba. “Me parece que no” y me daba otra. Hasta que un día llegó una Mater Carmelis, la leí y aquella me entusiasmó. Entonces le dije:

- estas parece que si
- ¡oh!, me das una alegría grande porque yo las quiero mucho
- y entonces ¿por qué no me las dio de las primeras? Y me dijo:
- no, porque la vocación es un don y obra de Dios, no de los hombres-.

Desde ese momento empezó un contacto por correspondencia con la madre maestra de Pamplona. Así surgió un grupo entusiasta para el Carmelo Misionero y nos pusimos en relación unas con otras.

Yo ya sabía que quería irme con las carmelitas, pero lo tenía todo en reserva porque había dos cosas que quizás me lo impedirían: no era muy fuerte de salud y por otra parte, pedían una dote, pero no había plata para eso ni para el viaje hasta Pamplona. Le conté a mi prima monja, que me apoyó en mi decisión: “Si entras Vicentina, yo te pago todo. Si entras de otra congregación, te ayudo”. Cuando ya estaba decidida le escribí a Venezuela: “Cumple con tu promesa. Pero no entro Vicentina, entro Carmelita”. Ella me respondió: “Te mando un cheque a través de don Miguel. Me alegro, pero me hubiera gustado que fueras vicentina”.

Mi mamá jamás en la vida me había abierto una carta, ni antes ni después y justo abrió esa, porque hacía tiempo que no teníamos noticias de mis hermanos de Venezuela. Se encontró con la sorpresa. ¡Yo me quería morir! Tenía todo guardado mientras hacía los papeles, no es que no quisiera decirles, sólo que no había llegado el tiempo. Tenía el corazón oprimido al llegar a casa, ¡cómo me iba a enfrentar a la realidad! Mi mamá era amorosa y comprensiva, ¡la cosa era decírselo a mi papá! Al llegar, ella me dijo:

- ¡ay hija, yo que pensaba tenerte siempre a mi lado!

- todavía no es tan seguro, pero lo estoy pensando

- ¿y qué te ha llevado a esto?

- la verdad que no sé, yo me siento así como con deseos de esto, pero no sé lo que es-

¡Era un entusiasmo de aquéllos!

Ahí empezó mi calvario, porque cada vez que mi papá llegaba a la casa cambiaba todo en mí, no podía decirle nada. Mientras, fui preparando todo lo que me pedían, las sábanas, las mantas, las frazadas, porque los noviciados después de la guerra no tenían recursos para mantener las muchas vocaciones que habían. Recién le vine a contar a mi papá en la noche anterior a mi partida, me dijo: “Prefería verte muerta”.

Esa noche fui a despedirme de todos a la boda de unos amigos. “Tú, monja ¡que va!” Mis hermanas que estaban en Venezuela me escribieron, ofreciéndome ir a verlas o ir a Cuba a ver a unos tíos, me ponían otras alternativas porque pensaban que yo no era feliz. Como ellas se habían ido a Venezuela y ya estaban en otra posición, pensarían “esta muchacha, ahí bordando todavía!”.

Yo les decía que no, no era nada de eso. Uno siente algo que la impulsa, pero no sabes descifrarlo, no lo sabes decir ni expresar, es como un impulso interior que te hace pasar por todos esos momentos tan difíciles y todos los que venían después. Es una cosa que no se puede describir, como que uno va... pienso que puede ser algo así como los pololos... claro que es distinto, porque con el pololo yo me veo, tenemos contacto, pero algo similar va

haciendo que Dios va penetrando en la vida, por las cosas que uno va haciendo, por el acompañamiento, por la oración, por las lecturas. Dios va enamorando al corazón, enamorando a la persona y uno se va enamorando de eso que va sintiendo. Yo siempre digo que es obra del Espíritu Santo, no puede ser obra humana. Los pasos y los desprendimientos son muy fuertes, muy fuertes. Es como un salto al vacío, pero con sentido. Es un gozo que uno no sabe describir. La vocación es un don de Dios, Él la va alimentando y uno tiene que ir alimentándola con Él, porque si no se muere, como cualquier cosa viva... es una vida y como vida se tiene que alimentar.

Cuando el grupo de chicas con inquietudes vocacionales ya estaba más trabajado, viajaron de Tenerife dos hermanas a conocernos. Yo no sé que sentía. Deseos de conocer, pero también... no miedo, pero como eran monjas y yo no las conocía, no sabía cómo tratarlas, qué hacer o decir. Me temblaban un poco las piernas por lo que me iba a encontrar, pero las monjas eran bien amorosas, bien alegres. Fue una conversación más bien informal, pero me hicieron las preguntas claves: si me sentía libre al decidir; si mi familia sabía que me iba y si estaba dispuesta a irme. Yo les dije que si. Luego nos explicaron todo, cómo iban vestidas, el ritmo de vida y ya. Fue todo muy rápido. Entonces concretamos la fecha para el viaje junto a don Miguel. De la Palma íbamos dos: Juanita -que era amiga de la hermana Nieves- y yo.

Entonces llegó el momento de la decisión. Ni me preguntes cómo porque llegó así. Me fui con 22 años recién cumplidos, en octubre de 1956. Recuerdo que nos llevó a Tenerife la mamá de Juanita, allá nos encontramos con otras chicas que venían de La Gomera y de la Gran Canaria. Todo fue llevado con un impulso, no inconsciente, sino con un entusiasmo, era una decisión fuerte, había que dejar mucho. No puede ser más que obra del Espíritu Santo, porque es una virtud superior la que guía, la que te conduce, la que te va llevando sin tú saber.

El día que llegó el momento de la partida, le pedí a mi hermana que me fuera a dejar la maleta al pueblo, porque yo bajaría a la misa de las 10:00 y no quería volver a despedirme. Así lo hicimos, me despedí de mi madre en la mañana. Es que yo la conocía, cuando mis hermanos fueron a Venezuela, se encerraba en el baño al momento de la partida. Me despedí a las 10, incluso como sabía que me gustaba el conejo, preparó uno para mi ese día. ¡Yo aquel hígado lo comí, pero lo tenía atravesado!

Cuando el barco salió del puerto y empezó a dejar atrás la isla, ya no aguanté. Me tuve que ir al camarote, porque sabía que era para siempre. Sabía que nunca más iba a ver a mi familia. Ese sí que era un paso al vacío. Era una decisión a lo desconocido, completamente a lo desconocido. Estaba guiada sólo por ese impulso interior, pero la respuesta la tienes que dar tú siempre. Sabía que aquello era para siempre, siempre, siempre...

Una vez en Tenerife, teníamos que partir hacia Pamplona y aquello era toda una odisea. Teníamos que tomar barco hacia Gran Canarias, luego otro a Málaga y de allí a Madrid, donde tomamos el tren hacia Pamplona. En total llegamos diez aspirantes. Eran las 10 de la noche y estábamos agotadas. Nos recibió la madre maestra y la sub-maestra. Nos llevaron a los dormitorios, “ustedes van a sentir unas tablillas, pero las vamos a venir a despertar, por si acaso no se despiertan”, nos entregaron el vestido de postulantes. Era negro, con manga larga, con un cinturoncito, una esclavina y un velito negro, como el que tenemos ahora. Parecíamos viudas.

Esa casa era grande, muy bonita, estaban separadas las postulantes, de las novicias y de las profesas; lo mismo con las niñas internadas del colegio, las angélicas. Uno sólo tenía contacto con su grupo, que era demasiado grande, nosotras llegamos a tener 114 novicias.

Al día siguiente, creo que nos levantamos un poco más tarde que las otras, pero ya, ¡vida normal! Allí las cosas eran así, pero uno sabía que iba a una cosa distinta de lo que había vivido, todo lo que fuera sucediendo, pensábamos que era lo normal para ese estado de vida. Nos dieron el recibimiento a las 38 postulantes de esa tanda y en la sala empezamos a ver lo de los reglamentos, como hacer las cosas, desde como doblar la servilleta hasta donde colocarla, todo minuciosamente estructurado. Nos dieron también las primeras instrucciones, en la sala no se puede hablar, no pueden estar mirándose las unas a las otras. Nos dieron la ropa para marcar y nos distribuyeron los oficios de aseo. Como para mí era común bordar, no me importaba estar todo el día en la sala bordando; lo que sí, las cosas cambiaban mucho, porque yo antes era libre de hacer lo que quería y aquí ya no podía. Pero era la forma de darse cuenta que uno empezaba otra cosa completamente distinta.

Nuestra jornada diaria estaba toda reglamentada desde el primer día. Nos levantábamos temprano, como a las 5:00 o 5:30 a.m. En el invierno ¡sí que era frío!, no teníamos agua y nos duchábamos una vez por semana. Para lavarnos teníamos que dejar unos palanganeros con agua en la habitación, en invierno partíamos la cascarita que se le hacía encima con el cabo del cepillo de dientes para lavarnos la cara. ¡Heladísimo! pero nos daban mucha ropa para ponernos. Luego en la mañana teníamos la oración de Laudes, la eucaristía y la oración personal. A las 9:30 teníamos que estar en la sala para la instrucción. En el día sabíamos por horario lo había que hacer: el desayuno, la cena, después a la sala todas juntas a las labores de mano. Teníamos recreación todos los días, una hora después de almuerzo y después de la cena, eso sí que no se podía hablar con las profesas ni con las novicias, salvo cuando convocaban recreo junto. Recuerdo que nosotras las postulantes lo único que hacíamos era pelar papas, desgranar habas, frijoles y pelar bolsas y bolsas de papas ¡es que eran muchas personas! No había tiempos de ocio, eso estuvo bien formado. No teníamos tele ni nada, entonces uno se entretenía en lo que más le gustaba: nos daban papel y lápiz para escribir, aprovechábamos

para leer o para ir más a la capilla. También estaba muy pulido el asunto del canto, todas las semanas venía un director de polifónico y ensayábamos en coro.

Como la maestra nos asignaba las tareas, si nos portábamos mal teníamos penitencias. ¡Nosotras nos salvamos de algunas porque había unos maestros haciendo arreglos! Las penitencias eran de acuerdo a la falta que uno hubiera cometido: si alguien no había guardado silencio o contestaba, le ponían una mordaza; o si se te rompía un plato, le hacían un agujero con un hilo y te lo colgaban al cuello. Había penitencias para la sala y para el comedor, éstas nos daba más vergüenza porque estaban las profesas. Hoy día se ríe uno de esas cosas, pero las recibía con espíritu, no se rebelaba contra eso, porque una cosa era segura: uno había ido al noviciado a hacer algo distinto. Entonces las cosas raras pensábamos que era lo distinto, uno no discernía más. Pensábamos que si querías ser monja tenían que ser así las cosas, a uno le enseñaban que había que ser fiel... eso no quiere decir que no nos daba vergüenza.

Me acuerdo una vez -pero eso fue en el juniorado- que se me rompió la bacinica de loza, me quedé con el asa en la mano, ¡que susto más grande! Tenía que ir a decirle a la madre maestra ¡ya me veía con el asa y la risa de las profesas! Pero ella fue muy benigna, “bueno, como no quedó inservible úselo así, sin asa” y no me dio penitencia, menos mal... pero ese día sí que me dio susto. Antes me habían hecho penitencias, pero muy pocas, salvo las que sorteaban los días viernes. Lo hacían con el fin de pulirnos, ejercitarnos en la humildad y sacarnos el amor propio. La madre maestra llegaba a la sala, ponía las penitencias en una bolsa y tú sacabas un papelito. Lo más común era besar el suelo o los pies de tus compañeras por poco mortificada, postrarse de rodillas con la cabeza en el suelo mientras rezabas. Si encontraban que estabas mirando todo o distraída, también tenías que ponerte en medio y postrarte con la cabeza en el suelo, mientras la madre maestra te hacía la corrección. Si ella no decía “Vuestra Caridad, puede levantarse”, uno no se podía levantar.

A mi no me costó acostumbrarme al ritmo del postulante y noviciado, yo creo que Dios me dio la gracia de la fidelidad. Como para mi aquello era novedoso, en realidad no lo sentí. Yo era muy alegre y teníamos espacios de alegría: cantábamos en el coro, saltábamos, jugábamos, lo único que no podíamos hacer era hablar de dos, estaba prohibido, tenía que ser en grupo. Ahora uno percibe por qué sería, precisamente lo de las amistades particulares llevaba a lo mejor a... o no sé si es que había casos de lesbianismo o cosas así, se evitaba. La relación entre nosotras era muy, muy escasa. Sólo podíamos hablar en los recreos, porque durante las comidas se hacían silencio. Recuerdo que tocaban una campanilla y decían:

- hermanas novicias, por amor de Dios pueden hablar- y nosotras respondíamos:
- por amor de Dios nos privaremos- entonces la madre volvía a decir:
- por amor de Dios, hablen.

Ahí recién podíamos hablar, pero era todo un ritual. Además teníamos lectura espiritual durante las tres comidas.

Yo quería mucho a la madre maestra y deseé mucho que alguna vez me llamara a conversar, como lo hacía con otras. Pero como éramos tantas, no podía haber una relación afectuosa con ella, llamaba a las que podían tener dificultades. A mi me llamaba para ver como iba la labor, porque yo bordé mucho. Unas dos o tres palabritas, pero así de conversación no tuve nunca, eso fue un deseo que no se cumplió. Pero la parte espiritual se cultivaba mucho, teníamos espacios para orar, y la que quería, pedía permiso para ir más al oratorio.

Recuerdo que en esos años uno les tenía un gran cariño a las superiores, visto desde ahora, uno dice “eso eran ñoñerías”, pero uno se entusiasmaba haciéndole una laborcita para su cumpleaños o para Navidad. Lo hacíamos a escondidas para que no nos viera y el día del cumpleaños se le presentaba todo, con el fin de que ella tuviera con qué hacer regalos después. Era bonito, a mi me gustaba, incluso hasta lo echo en menos, porque eran detalles, otros dirán “por qué tanta veneración si somos iguales”.

La madre maestra hacía la instrucción grupal, daba recomendaciones y elementos, lo demás tenías que ir haciéndolo tú a través de las lecturas y del catecismo. Nos explicaban todo lo normativo, formativo y se pulía mucho en la práctica de las virtudes. Si la madre maestra veía que una iba muy de prisa por el pasillo, le decía “su caridad, está faltando a la modestia.” Uno tenía que ser recatada en modales, en todo. Recuerdo que después de la recreación del medio día, teníamos lecturas y para no dormirte tenías que pasear en el patio leyendo un libro hasta la hora de la instrucción, ¡ahí sí que era sufrimiento porque había un calor en el verano! leíamos a Santa Teresa, a San Juan de la Cruz, las constituciones y otros libros de espiritualidad.

Después de esos seis meses de postulante podías vestir el hábito. Le escribían a tu familia para ver quien podía ser la madrina y se hacía una ceremonia donde uno se ponía el hábito, con un velo y una coronita de flores blancas. Como mis padres estaban en Venezuela, ninguno de mi familia pudo viajar. La hermana de una compañera hizo de madrina.

La ceremonia de vestición se hacía dentro de la misa, en un momento antes del ofertorio. Antes de salir de la ceremonia nos indicaban que significaba el cinturón, que es la obediencia; el Rosario, que representa la oración; el velo, que designa a la virgen que se consagra -aunque no eran consagradas todavía pero es un símbolo- y el escapulario, como signo de la pertenencia al Carmelo. Nos entregaban la ropa y salíamos. Nos cambiábamos de vestido y nos poníamos todo, menos el velo. Ese momento era impresionante porque llegábamos con el vestido de postulante y salíamos con el hábito. (En ese tiempo yo llevaba el pelo cortito, pero las que no lo llevaban corto se lo hacían cortar) Entonces en público nos ponían el velo. Fue bonita, muy bonita la ceremonia.

Después de la ceremonia ya pasabas al noviciado, que era ahí mismo, todo era puertas adentro, no se cambiaba más que el hábito. La formación del noviciado era mucho más fuerte, es el

periodo de decisión y de profundizar en lo espiritual. Yo nunca dudé que este era mi camino. No es extraño que haya dudas, es normal, pero yo no las tuve. Para mí el noviciado fue un tiempo gozoso. Las fiestas se celebraban bien, yo me acuerdo de escribir a casa diciendo que nunca había comido tantos dulces, porque a veces nos daban para las fiestas. Yo pensaba que sería una cosa tan austera, por eso no me hizo tanta mella, pensaba que iba a ser más difícil. Pero por el contrario, ahora me río de algunas cosas pero creo que hay que ponerlas en su contexto.

No me costó alejarme del mundo. Nunca sentí amargura, tenía la ilusión del futuro, que será después, cómo será cuando profese, a que comunidad voy a ir, qué voy a hacer. Tampoco me planteaba con angustia, era como ir viviendo en expectativa a lo que va viniendo, no a lo que dejé. Era un vivir gozoso de cara a un futuro, esa es mi experiencia.

Yo tomé los votos simples a los 24 años. La ceremonia de la profesión era muy parecida a la de la vestición, pero te entregaban las constituciones y te ponían el velo negro. Tenías que tener conciencia que habías hecho un paso hacia la pertenencia definitiva a la congregación y a Dios. Ya eras religiosa.

El día de la profesión uno se pone un apellido religioso, yo elegí de San Juan de la Cruz. El día de la ceremonia decían: “la que en el mundo se llamaba María Erma De la Cruz, en religión recibe el nombre de María Erma de San Juan de la Cruz”. Al cambiar el apellido significaba que ya eras otra cosa, sin dejar de ser hija de papá y mamá, pero ya eras otra cosa, eran símbolos que decían algo. Antes lo ocupábamos para todo, si el apellido paterno lo vinimos a recuperar después del Concilio.

Ese día fue muy importante, yo lo viví bien, pero no tuve ninguna visita. Me salió al paso la superiora de la comunidad:

- ¿qué hace esta novicia aquí, que hace tan solita, no hay nadie de su familia?
- no madre, estuve un ratito con mi madrina, pero ahora me voy al noviciado-

La madre estuvo un ratito hablando conmigo, aquello como que me refrescó, ¡alguien se acercó a mi ese día! Ya no tenía qué hacer y estaban todas con fiesta por allá, entonces me fui al oratorio. Más tarde, hubo fiesta en el común, las felicitaciones, la comida, todo eso. Los tres días siguientes te ponían una coronita de flores blancas, el sentido de la consagración, cantábamos “ven esposa de Cristo, a ser coronada”. Las canciones llenaban mucho, las oraciones, la liturgia bien vivida, si fue muy bonito para mí.

Yo nunca vi la casa por fuera. Porque como nunca me enfermé, no salí de allí hasta que nos fuimos al juniorado en Barcelona. Allá estaba la casa de junioras -antes le llamaban Teresas-, la casa madre -la primera casa de la congregación-, el consejo general y la General. Estábamos separadas por un pabellón, pero teníamos más contacto que antes, no podíamos hablar con las profesas así libremente, pero teníamos un poco más de relación. El juniorado de ese tiempo

duraba un año. Ahí teníamos que estudiar, yo venía con la básica sin terminar, y eso lo nivelamos en el juniorado con distintas asignaturas, para luego dar el examen de ingreso a la universidad.

Un día me llamaron al Carmelo -así se llamaba donde estaba la Generala- y ella me dijo “mire hermana, hemos pensado mandarla a la Argentina. Escríbale a su mamá.” Cuando a uno la destinaban antes era así, la llamaban a la oficina de la General y le decían, ¡qué ibas a decir tú! Eso fue así, viajamos con la General, la Secretaria y cuatro de nuestra tanda. Nos habían formado tanto de ser misioneras universales, hasta las canciones eran propicias, “allí donde tú quieras, allí quiero morir”. Uno era decidida, éramos bastantes arriesgadas, pero eso lo hace la fuerza del Espíritu. Nos enseñaban: allí donde me manden debo ser obediente, tengo que hacer mi vida, tengo que expresar el amor, tengo que ser fraterna. Se es misionero en cualquier cosa, aunque sea barriendo, nos formaban así, misión es todo lo que hacemos, pero que se hace con amor.

Partimos hacia América en mayo de 1959 desde Barcelona. Fue una travesía hasta Río de Janeiro, yo estuve mareada los casi 18 días de viaje. Fue una cosa extraordinaria, saber que uno está dentro de todo ese mar, por ocho días no ver más que mar y cielo. Nos reuníamos con la General en el dormitorio y nos conversaba. Después rezábamos e íbamos a misa todos los días.

Llegamos a Buenos Aires el 6 de junio de 1959. Estuvimos allí un tiempcito y luego nos destinaron a comunidades. A mi me destinaron a Recifes, donde las hermanas tenían a cargo un colegio. En Argentina estudié para magisterio. Estuve ahí hasta que terminé la carrera, eran cinco años en total, pero yo tuve que hacer el primer año libre, para ir junta con una hermana que había llegado un año antes. Fue bien costoso, porque realidad distinta, país distinto y estudio distinto. Tenía que rendir en diciembre por lo menos la mitad de las materias del año, además responder en las cosas de la comunidad, a la oración y en la portería –que era el oficio que me había tocado hacer-, fue un tiempo duro, bien exigente.

A pesar de todas las actividades que tenía, fíjese que no sentí disgregación con mi vida interior, porque estaba todo muy estructurado en el sentido de horarios, eso sí que había que levantarse temprano. No tuve experiencias de haberme sentido agobiada, porque la vida de fraternidad también se llevaba, los recreos eran sagrados, eran momentos de distracción, además había que hacer siesta. Lo demás era estudiar sin descanso, pero sin faltar a ningún acto de comunidad. Después de eso me recibí en octubre de 1963.

Ese mismo año me destinaron a Chile. Llegué a Viña del Mar en enero del '64, para iniciar el curso del colegio en que trabajaban las hermanas. Allí estuve durante dos cursos, en el '65 hubo Capítulo en la Argentina y me enviaron junto con la hermana Francisca -fundadora de El

Melón- en representación de las comunidades de Chile. ¡Imagínate lo pequeña que era para asistir a una cosa de esas! Ahí en el Capítulo me nombraron Ecónoma de la Provincia de Argentina. Pedí terminar el curso y al año siguiente regresé a la Argentina. Sentí hartito esa partida. Pero asumí esa responsabilidad por tres años, y al mismo tiempo me nombraron Consejera y directora del colegio Patronato Español, que se había fundado para atender a los hijos de inmigrantes españoles, pero que ahora era un internado para niños en situación irregular. Al año siguiente dije “una de las dos cosas, las dos cosas no”, no era posible, porque yo tampoco sabía lo que significaba llevar un colegio.

Yo creo que uno asume esas responsabilidades porque para mí hacer la voluntad de Dios es mi fuerte. La voluntad de Dios está manifestada en la obediencia. Haciendo la voluntad de Dios me siento más libre que eligiendo. Uno puede decir que no con libertad, como yo dije, pero si de todas maneras me hubieran dicho que tenía que hacer las dos cosas, las hubiera tenido que hacer, porque habría una decisión superior. Pero hacer la voluntad de Dios, a mí siempre me ha traído como paz, seguridad. Yo creo que el Señor da la gracia de todas maneras, el abandono. Yo tenía el entusiasmo de hacerlo bien, de servir a Dios en los acontecimientos que se iban presentando, entonces desde esa perspectiva de fuerza espiritual uno puede hacer bastantes cosas.

Esos años en la Argentina fueron bien bonitos, era una comunidad grande. El clima si que era fatal, hasta 40 grados y nosotras con esos hábitos largos. Eran iguales a los que usan las madres de clausura. Tenía una túnica, por encima el escapulario, por debajo llevaba una camisa y unos manguitos, para que la piel no rozara con el hábito que era de lana. Nos tapaba el cuello, la cabeza, por delante y detrás, se nos veía nada más que la cara. Además llevábamos un velo negro muy largo, y para ciertas celebraciones usábamos un velo más largo todavía, el velo coral. Era bien bonito. En el verano usábamos el mismo, bien almidonado, duro, duro, duro. Dentro de casa lo usábamos pero sin almidón, era más fresquito. Pero tenía sus ventajas: la manga y la túnica eran anchas, el cinturón lo podías aflojar como tú querías, si hacía un poquito de viento te entraba un airecito y los rayos solares no penetraban a la piel, porque teníamos muchas capas de ropa. Ese hábito lo usamos hasta el año '70, después del Concilio fue la reforma y comenzamos a usar este jumper.

En el año '68 me destinaron a Wilde, pero antes estuve seis meses en Río Cuarto reemplazando a la maestra de novicias que había ido a Roma. A medio año fui a Wilde y comencé mis clases en la Argentina. Luego de eso me destinaron como Superiora de la comunidad de Recifes. Eso si que me daba cosa porque yo era muy jovencita para ser Superiora de una comunidad y tenía hermanas que habían sido directoras, consejeras y hermanas mayores. Además en ese entonces se les decía “madre” a las que estaban haciendo el servicio de superiores o a las habían sido, al resto les decíamos hermanas. Pero el saludo era “vuestra reverencia” a las madres y “vuestra caridad” a las compañeras. Es que había una

especie de veneración por los superiores. A mi no me hacía nada, pero a algunas no les gustaba. Uno había vivido una situación que no era tan lejana a esta, así que no me molestaba.

Volví a Chile en 1970. Allende había asumido recién el poder y se decía o en algún momento se dijo, que pondría a los extranjeros en la cordillera y cosas por el estilo. Así que en la Argentina pensaban que era necesario que aquí hubiese alguien que estuviera en contacto con la Provincia y que pudiera tomar decisiones. Yo estaba con esa finalidad. Estuve en Santiago pero me movía por las demás comunidades. Mientras, tomé las clases de religión de la escuela parroquial de la Natividad, de primero básico a tercero medio.

Fueron años de mucha incertidumbre, creo que los viví como todo el mundo... no... porque uno nunca lo va a vivir como todo el mundo. No se sabía que hacer, nosotras teníamos la residencia de señoras aquí en la Avenida Ossa y claro, había una escasez de cosas de farmacia, de alimento, la escasez de todo, de todo. Recuerdo que una hermana colombiana muy hábil, hizo los trámites en la JAP para que nos dieran cosas para las ancianas. Teníamos que ir con las empleadas a Mapocho, en el trolley a buscar verduras y comprábamos la carne de caballo, que era lo único que había. Al principio para comerla había que hacer de tripas corazones, ¡la grasa era amarilla, fea! pero los bistec eran ricos fijaté.

Pero no se sabía a dónde iba a llegar la cosa, no se sabía, se trataba de acaparar lo que se podía. Tuvimos el problema moral de tener cosas y no poder darlas, porque si daban te denunciaban y te quitaban el racionamiento. No podíamos arriesgarnos a eso, teníamos más de 50 personas a nuestro cargo. Entonces en el último piso teníamos una habitación que se hizo como un falso para guardar las cosas que no se consumían de inmediato, porque uno no sabía hasta donde iba a llegar la cosa! Más que el sufrimiento de no tener, era el sufrimiento de tener y no poder dar. Fueron años bien difíciles, bien difíciles... el golpe fue en septiembre y yo me fui en enero del '74 de vuelta a la Argentina. ¡La cordillera si que la conozco!

En Río Cuarto, provincia de Córdoba, fui destinada de Superiora de la comunidad y de vicedirectora de un colegio, pero después tuve que asumir la dirección de la escuela. Yo le tengo mucho cariño a Río Cuarto, fue una vivencia muy bonita, tanto profesionalmente como por la comunidad. Éramos una comunidad grande, de 12 hermanas, muchas mayores, pero encantadoras. Es que cuando la vida comunitaria te acompaña, todas las actividades se hacen más livianas. Porque el trabajo de la vida religiosa no es hacer cosas, es trabajar porque esas cosas sean de acuerdo a lo que el Señor quiere. Para mí la vida comunitaria ha sido uno de los grandes gozos de la vida religiosa. Siempre tengo ganas de llegar a casa, de estar con las hermanas, porque nosotras tenemos que formar una familia. No siempre es fácil, porque uno tiene que saber convivir con distintos caracteres, nacionalidades y formas de ser distintas. Eso no es fácil, es la cruz y no podemos apartarnos de ella. La convivencia con ciertos miembros de la comunidad se hace muy difícil a veces, y eso tenemos que ofrecérselo al Señor, “ayúdame,

porque en este momento es superior a mis fuerzas!” La fuerza de la oración es lo que hace superar las dificultades, el amor que uno va teniendo a Dios lo tiene que transmitir a las personas. Cuanto más amor a Dios uno tiene, cuanto más empapado de Dios uno está, es cuando uno más tiene fuerzas para afrontar las dificultades.

Sólo estuve 5 años en Río Cuarto y después me destinaron otra vez a Chile, desde esa fecha que estoy aquí. Así es nuestra vida, cuando estamos acostumbrándonos en un lugar tenemos que dejarlo todo y partir de nuevo. El desprendimiento es una de las cosas que entra en la pobreza. Porque la pobreza religiosa no es no tener nada, no es carecer de las cosas. Es no tener nada propio ni decidir. Yo no tengo nada propio, todo es de todas. Yo no tengo mi sueldo, ni mis cosas. Yo las uso pero no son mías. Dentro de eso, donde uno más practica la pobreza es justamente en el desprendimiento. Ahora estoy bien acá, estoy entusiasmada, estoy encantada con esto, quiero y me quieren, y de repente no tienes nada. “El que no deja padre, madre y hermanos por mí, no es digno de mí.” Si se vive bien el seguimiento de Cristo, se vive el desprendimiento. Porque sino estaríamos asidos a un montón de cosas y no tendrías la libertad de darle al Señor lo que Él te está pidiendo.

Dejé Río Cuarto y la comunidad y me vine directo a esta casa (Echeñique) para inaugurar el noviciado. Fui maestra de novicias, de junioras y de todo, era un rejunte. En el 70 se iba a cerrar todas las casas porque la Argentina ya no podía mantener las comunidades de Chile. A lo que se sumaba que después del Concilio empezaron a escasear las vocaciones y muchas hermanas se fueron, todo ese revuelo después del post concilio. Empezamos el noviciado con las dos novicias que había allá y luego entraron cuatro postulantes, de las cuales hoy sólo queda Ana María Farizzo.

Luego de mi servicio en el noviciado estuve por 12 años en Miraflores Alto, en Viña. Allí estábamos insertas en la parroquia y en el colegio, mucho más cercanas a la comunidad. Tenía hartas actividades también, cuando me vine a Santiago estaba dando clases de religión a siete cursos, tenía la jefatura de otro, era encargada de pastoral, hacía mis labores en la parroquia, estaba encargada de la Infancia Misionera y además era superiora de la comunidad. Pero a pesar de que tenía esa gran cantidad de actividades nunca me sentí agobiada. Pero tenía que buscar los espacios para la oración y la misa. Dentro de toda esa actividad el trato con Dios se da estando siempre atenta.

Mire, yo puedo decir que no he tenido crisis vocacionales. Etapas de mayor fervor o de mayor interioridad con el Señor, sí, porque eso es normal. Por eso uno tiene que estarse examinando, ayudándose si es necesario, y sobretodo exponerse ante el Señor, sobretodo eso, “Señor, estoy seco como un palo, no me sale nada, pero aquí estoy”. El Señor sabe cómo estamos y Él nos quiere así, como somos. Él no está mirando nuestras debilidades para amarnos, Él nos ama como somos porque somos sus hijos. A la vida religiosa no vienen lumbres, no vienen

santos, tal como la comunidad de los primeros cristianos era una comunidad heterogénea y el Espíritu Santo les vino a iluminar a cada uno. Entonces nuestro trabajo tiene que estar enfocado desde otra dimensión: todas estamos convocadas por Dios, Él nos ha llamado y que estemos aquí reunidas no es por voluntad propia.

## **6.2 Hermana Sandra**

Estos 15 años de vida religiosa -¡15 años ya!- han sido desafiantes, difíciles y determinantes de la vida. Desde que empecé a hacer el discernimiento cuando tenía 24 años hasta hoy, cada día se me ha presentado como un desafío. A veces pienso ¿cómo pude pasar estas etapas? entonces me doy cuenta que es Dios... Él es el que me llamó. Pero sobre todo porque soy feliz.

En estos años, dos cosas han sido como un termómetro para mí: sentirme vocacionada -sentir que esto es lo que Dios quiere para mí- y ser feliz. Sentir que me exployo, que me siento plena. Yo no me imaginaba teniendo 45 o 50 años siendo infeliz o haciendo infeliz a otros. Era demasiado. Porque si eres infeliz sola está bien, pero si además haces infeliz a otros, es trágico. Pero también en estos años he tenido momentos difíciles, pero que no han sido vocacionales. Jamás hasta el momento me he preguntado: “¿me habré equivocado? ¿Sería esto?” He vivido procesos difíciles, pero de madurez personal, de aceptar... de aceptar me.

Yo soy de Playa Ancha, Valparaíso. Vengo de una familia de seis hermanos. Dos personas fueron cruciales en mi formación religiosa: mi mamá y mi abueli. Mi mamá fue mi catequista, es una mujer de fe increíble; y mi abueli me enseñó a rezar el Rosario, el credo, todas esas cosas devocionales y piadosas. Entré a la parroquia siguiendo a mi mamá y luego pasé a la pastoral juvenil. Mi mundo era parroquial, mis amigos eran de ahí, me crié con ellos, con ellos hice mi primera comunión, mi confirmación, la pastoral juvenil y con ellos fui animadora. No tuve otra experiencia afuera. Recién conocí otro mundo cuando empecé a trabajar en una agencia de turismo. En un principio me asustó enormemente, porque quieras o no el mundo de la parroquia te resguarda.

Llegué a trabajar al terminal de buses de Valparaíso y casi me morí. Pensaba que todo el mundo era bueno, que daba lo mismo tener un cargo u otro, pero no era así. Luego de un año me retiré porque no supe como enfrentarlo, no tenía elementos. Mi director espiritual me dijo:

- Sandra, ¿por qué no dejas ese trabajo por un tiempo y maduras? porque en el fondo como que no has madurado. Hazte grande y date cuenta que ese es el mundo del trabajo y tienes que estar ahí también, no puedes arrancar.

Pedí permiso un año. Mientras, hice mil cosas: junto a mi hermana armamos una compañía de títeres para animar cumpleaños, hicimos teatro callejero, íbamos a vender ropa a los

pescadores, para no tener que pedirle plata a mis papás. Yo tuve más tiempo para mis actividades de la parroquia, tal como me dijo José Antonio, mi director: “para, que no te va a faltar nada que esto es de Dios.” Ese año aprendí a sacrificarme, a madrugar. Ellos dos -mi hermana y mi director- me ayudaron mucho, pero para volver a trabajar. A mi me maduró mucho el trabajo, salir del mundito de la familia y parroquia, y descubrir EL MUNDO. Cuando ya me sentí parada volví.

Pero distinta, aprendí quien eran amigos y quienes no, a desconfiar, a mirar con la cabeza, a pensar, a verbalizar, a defenderme. Aprendí a creer en un Dios distinto y a dudar de Dios. Enfrentarse al mundo real hace que se te caiga el Dios ideal, el Dios regalón que te tiene guardadita. Pero a la vez, uno encuentra a Dios en las personas buenas, generosas, toscas porque son curtidas por el dolor, pero nobles. Yo creo que ahí está Dios. Aprendí que no necesariamente hay que tener mucha religión encima para creer en Él.

Hasta que un día mi director espiritual me dijo:

- Sandra, ¿tú no has pensado en ser monja?

Y el corazón me saltó a cinco mil por hora, como una taquicardia, una reacción corporal. Comencé a sudar, el corazón no lo podía parar. “No, no, no, no, si yo me voy a casar...” La vocación no parte por la cabeza, Dios no parte por ahí, toca las entrañas. Claro, después lo tienes que pensar y obviamente, todas las facultades se empiezan a activar, pero el inicio es emocional, es de adentro, del corazón. Pero yo en mi mente tenía claro... lo que en el fondo todos me habían dicho: “eres inteligente, eres capaz, cuando empieces a trabajar y tengas tu sueldo, sigue estudiando; después te vas a casar y a tener hijos.” Eso estaba súper incorporado en mi mente, habíamos conversado con mi pololo y estaba clarito que para allá íbamos. Se lo dije ese día a José Antonio.

Cuando uno siente la intuición no es certeza, al menos en mi caso. La vocación pasa por las formas de ser, y yo necesito saber donde voy a dar el siguiente paso. Entonces cuando sentí la intuición, también paré, “esto está aquí, y hay que ver qué es”, no me dio miedo, pero tuve que empezar a pensar todo lo que tenía entre manos. El llamado me hizo sentir que se me rompía un esquema, yo me quería casar y quería tener cinco hijos. Mi mamá veía que iban pasando los años y yo era muy exigente en mis relaciones afectivas, nada me duraba. Entonces me decía “hija como usted va, no va a tener ni tres”...

Como en septiembre quedamos claros en que yo tenía vocación. Entonces junto a José Antonio comenzamos a conocer monjas. Él ya me había pensado para el Carmelo, pero no me lo podía decir porque tenía que elegir yo. Visitamos a las Paulinas -“simpática la monja, pero yo no estaría en una librería”-, a las Adoratrices -“no. No me preguntes qué criterio, pero no” y a las Carmelitas Descalzas -“yo aquí encerrada, no podría”-.

Después, él invitó a las carmelitas misioneras a hacer un encuentro de oración. Así que partí después del trabajo para la parroquia. Cuando llegué allá, ví a las dos monjas -Lidia y Marta- y de nuevo me saltó el corazón. Pensaba: “tengo susto, pero na’ que ver, si no me invitaron a ninguna cosa vocacional.” Pero en la medida que José Antonio comenzó a hablar, fue dejando claro que ese era un encuentro vocacional. Yo lo miré, “me engañó”, me carga que me engañen. Era tan inmadura en ese tiempo, que me amurré y ¡no hablé nada! Ni me despedí de las monjas y me fui. Rete a José Antonio porque no me había dicho la verdad, “por eso, porque sino no hubieses venido.”

Hubo otro encuentro al que no asistí, pero tiempo después José Antonio avisó durante la misa que habría una reunión con las carmelitas. A ese sí fui, porque podía elegir. Tenía intrigas, quería saber y preguntar. Dice la Marta que cuando me vio no lo podían creer, dijo: “esta niñita viene por dos razones: o se convirtió o nos viene a echar a perder la jornada”, porque era capaz de hacer las dos cosas. ¡Lo pasé tan bien en esa jornada! Me gustó... ¡Normales! Eran monjas normales, se reían, conversaban de todo, alegres, vitales y yo encandilada, sentí que yo era así, que nadie me iba a cortar nada. Hice muchas preguntas y todas me las contestaban con una lucidez increíble, las preguntas más escandalosas que te puedas imaginar y ellas así, como si nada. Luego hicimos un momento de oración muy profundo, pensaba “que increíble, cómo puedes gozar tan profundamente y orar, todo junto.” Me encantaba la posibilidad de vivir una cosa así, pero necesité más tiempo para hacerlo real.

Después de esa jornada comencé a contactarme con las hermanas por cartas, me mandaban unos cuestionarios para que llenara sobre mi historia familiar, afectiva, todo un cuento como de acompañamiento, así comenzaron a conocerme en todas mis áreas. Me invitaron para acá, y compartí con otras chicas. Lo pasé muy bien, aunque en mi casa nunca dije que venía a jornada con apellido, era una jornada más de las tantas a las que iba. Ahí empecé mi discernimiento y en diciembre tuvimos la última. Entonces Marta me preguntó si quería ingresar como postulante, me explicó lo que era: mirarte desde dentro, porque ellas creían que yo era vocacionada para el Carmelo Misionero. Me dijo que un requisito previo para el ingreso eran las misiones en febrero.

Entonces llegué a mi casa, renuncié a mi trabajo, les dije a mis papás, hablé con mi pololo, todo eso como en un mes y el resto del tiempo fue pura preparación. Me arriesgué, me arriesgué. Mi familia es súper sencilla, entonces que yo trabajara era una gran cosa. Yo tenía a cargo mi sobrino y ésa era una forma de retribuir que mi hermano me hubiese pagado los estudios. Por eso me iba super bien en el colegio, salí de cuarto medio y me puse a estudiar. Sin embargo, cuando llegó el momento en que apareció este proyecto... Cómo uno puede dejarlo todo, pero no dejas irresponsablemente -yo dejé a mi sobrino encargado, dejé todo pagado, nada que tuviera que cargar otro porque yo me fui- pero es algo más grande y sientes que se te van dando las cosas para hacerlo. Al comienzo es sólo sentirlo, es una intuición. Nunca supe

por qué concretamente, nunca tuve una explicación, sólo las escuché hablar y las vi felices. “Yo, yo quiero”... y se acabó todo lo demás. Eso pasó a ser lo primero y lo que ocupaba el mayor parte de mi tiempo.

Nunca me planteé si era digna o indigna de Dios, frente a Él siempre me relacioné con lo que soy. El cuestionamiento era si iba a poder vivirlo. Si era capaz de dejar mis planes, mis proyectos, mis cosas. Consideré que no debía hacerlo inmediatamente porque hubiese sido una irresponsabilidad de mi parte, entonces hice todo un año de discernimiento, mientras iba solucionando y cerrando cuentas, tarjetas, todo lo que hacía en ese tiempo, hablando con la gente que tenía que hablar y todo se me fue dando. Hice todo en vistas a mi nuevo proyecto, porque sabía que algo iba a cambiar. Aunque dentro tenía susto, era algo totalmente desconocido. En un momento llegué a pensar que me estaba volviendo loca, “¿será de verdad esta cuestión?, porque estoy tirando todo por la borda.”

Es que en este estilo de vida hay mucho riesgo, uno nunca tiene todo tan tan claro. Yo hice un año de acompañamiento y cuando entré al convento me morí de susto. Fue como tirarte al vacío y confiar. Sólo tenía la claridad de saber que las hermanas me iban a decir si yo estaba dando la hora y tenía toda la libertad de volverme a mi casa. Esa libertad también me impulsó, tenía una intuición, pero uno siente miedo. Porque no hay nada seguro. Cuando uno dice “yo quiero entrar en un convento” ¡Se te fueron todos los sueños!, paternos, maternos e indirectamente también el de uno, porque también los tenía incorporados.

Lo que me presentaron las hermanas era algo tan cautivante, que todo lo demás perdió inmediatamente la relevancia que tenía antes. Cuando me pregunté por el matrimonio no fue una fuerza, ocupó mucho más espacio la donación al otro. Dios me cautivó por lo social, esa era mi vena, porque desde los 15 años pasé entre los hogares, levantando techos, ese era mi mundo, no conocía un Dios distinto. Así concibo la fe hasta el día de hoy. Entonces cuando se me presentó este proyecto... se abrió una puerta amplia. Me expandí y los otros núcleos bajaron. Esa persona dejó de ser tan importante para mí, yo me venía y ahí quedaba el pololo. Y después, te vuelvo a repetir, yo no profundicé en lo que significaría no ser mamá, no tener una persona a mi lado y romper eso que es lógico en la vida, tal como te lo estoy diciendo ahora. “No me voy a casar y no va a pasar nada, total voy a gastar las energías todas en esto”, dije yo.

Es que el primer paso no es racional. Se abrió y me encantó, me puse feliz, mi mamá me decía: “anda cantando sola niña por Dios!”. Pasé días en la ambivalencia: despertaba en la mañana y decía “ah!, era un sueño toda esta cuestión!”; otro día despertaba feliz porque sabía que sí, y al otro veía a mis papás y sabía que los haría sufrir. Se me partía el alma por los proyectos, el esfuerzo, la vida. Ellos habían hecho tanto por mí, mi papá me miraba y soñaba con que yo me

casaba. Humana y físicamente es ese ahhhhh! Y angustia, porque empiezas a ver a las personas y sientes que todo se va a quebrar.

Si tuve dudas fueron por todas las rupturas que vendrían, por dejar un montón de seguridades, las cosas reales. Por irme y no saber a qué. Porque si alguien no conocía nada de las monjas era yo. La vocación no es una cosa que cierras los ojos y partes, es que te vas haciendo muchas, muchas preguntas, pero vas. Vas creyendo en la intuición. Es una lucha entre razón y sentimiento, la lógica razón me dice que a lo mejor estoy tirando todo por una ilusión, pero dentro uno tiene una certeza. Las respuestas se van dando en la medida en que te vas sintiendo feliz. Esa es la respuesta yo creo, pero no hay respuestas para cada pregunta.

En medio de todo esto, a los últimos que les dije que me iría fueron mis papás. Primero les vino un patatús grande, pero después ya se repusieron. Mi mamá como que lo intuía; mi papá casi se murió, porque él tenía conmigo sus sueños personales y yo se los cortaba.

- Cuando quieras volver, las puertas de la casa siempre van estar abiertas.
- No dudes de eso, porque yo masoquista no soy, yo no voy a estar en un lugar donde no soy feliz, voy a un lugar para ser feliz y si ese no es mi espacio, yo me vengo. Y buscaré donde es.

Mi mamá lo intuía. Ella me lo dijo así: “mija, es que usted siempre fue distinta”, pero yo jamás me consideré distinta. Quizás a qué se referirá ella, se ve que no es porque yo era mejor, yo era igual de soberbia, de contestadora, me pegaron lo mismo que a mis seis hermanos, todo. Pero el día que se lo dije... ella con dolor, con pena, con todas esas sensaciones normales de pérdida, pero intuía que yo iba a salirle con algo, que no iba a ser del común de mis hermanos. Es que ella no sólo es mi mamá, sino que además me educó en la fe. Conocía mucho más de mí que yo misma. A mí me molesta cuando dice que soy distinta, porque la gente interpreta el distinta como mística, y no es eso... ¡nada! Si yo fui normal, normal. Yo no soy devota, ni piadosa, ni de hincarme mucho... No sé ha que se referirá mi mamá, pero lo intuyó, sin embargo eso no le quitó el dolor, la pena, ni la pérdida. Creo que eso no se excluye.

La decisión de entrar a la vida religiosa no solamente es difícil porque no sabes a ciencia cierta si es el querer de Dios, sientes que puede ser, porque lo amas. No porque no te guste el matrimonio, sino porque te queda chico. Yo sentía que el corazón era más grande, que podía todavía caber muchísima más gente. A la hora de decidir no eres solamente tú y Dios, hay que decidir en familia, con todos, eso no es fácil. Pero hay que ser muy veraz, arriesgada y veraz. Esta es la verdad: no la entiendo, porque no se entiende; me da susto, porque es desconocido; duele, porque supone ruptura, es un dolor tremendo, pero es.

Lo que hace que sea más dosificado es el acompañamiento: el de una hermana de acá y mi párroco. Con él yo iba desmalezando todo este enredo. Uno se pone rezadora, porque como

no hay salida humana, vas donde Dios, pero tampoco es una varita mágica. Ojalá alguien te dijera que siempre te vio para monja, pero no es así. Es arriesgar, solamente con la certeza interior de que crees, y la libertad de sentir que vas a ser tan fiel que si llegas a sentir que no es, no es no más. Ya, no pasó nada.

Cuando uno entra al postulanteado no tiene todo claro, entras porque quieres saber desde dentro. Si yo tenía hasta pololo para casarme, pero me iba a la parroquia, a un retiro o a las misiones de verano y se me olvidaba todo. Cuando hice el discernimiento, miré mi vida hacia atrás y me di cuenta que había sacrificado muchas cosas por mis actividades parroquiales. Yo quise y amé mucho a algunos pololos, pero ninguno era más importante que esas actividades. Lo que pasa es que te haces la pregunta de ser monja y se te remece todo.

Cuando comencé el discernimiento yo llevaba 3 años pololeando. Nos llevábamos regio, había entre los dos una gran capacidad de entrega; él no creía mucho en Dios, pero aceptaba mi mundo. En ese momento lo más fuerte fue decidir si continuaba con el discernimiento o seguía con mi pololo. Lo viví y lo sufrí. Me costó, fue un apretón de guata. Eso sí me supo ruptura, de ese amor inmediato.. Son cosas que te desgarran dentro, que te producen dolor, como dice Santa Teresa, es como dolor y gozo junto, ambas cosas.

Fue fuerte. Fue fuerte porque lo amaba. Es que amar a Dios no es no amar lo otro. Es que sí lo amaba. Cuando bajé al Prat a juntarme con él, tiritaba. Llegué a sentir que me iba a decir cualquier cosa y me iba a convencer. Mientras bajaba en la micro decía, “dame fuerza Señor, dame fuerza, porque seguro que lo voy a ver y me voy a derretir. Porque lo amo.” No es mentira que lo amo y tampoco es mentira que Te amo. Son dos amores y tengo que elegir uno. Lo amas con intensidad, pero tienes que romper por otro tipo de amor, distinto, que te llena más. Bajar, caminar en silencio, eso te come por dentro, que la otra persona te mire y te diga “a ti algo te pasa.” Eso es tremendo. ¡Que ganas de quedarte callada y no decirle nada! “No voy a decir ninguna cuestión, total le escribo a la hermana y se acabó esto.”

Obviamente él no me entendió. Para un hombre es mucho más entendible y fácil que le digas que lo dejas por otro hombre; pero que lo dejas por Dios, es como raro. Él se fue convencido que yo era rara, o sea, rara, rara.

- Pero, ¿qué he hecho?, si íbamos tan re bien!... y te vas a ir a encerrar allá con puras mujeres?... ¿Tú piensas que vas a salvar al mundo? ¿Crees que si Dios bajara en este momento le vas a importar tú?- Yo me acuerdo que le dije:

- No voy a salvar al mundo, no tengo ninguna intención, porque ya lo salvó uno, basta y suficiente... Quiero ser feliz, y necesito saber si esa va a ser mi espacio para ser feliz, nada más

- ¿y si no es?

-ten la certeza que voy a volver, eso si

- entonces te espero

- no.

Decirle a una persona que quieres que te tienes que ir...

- no es que no te ame

- ¡es que no me quieres!

- te amo

- entonces no estarías optando por eso

- es que tengo que hacerlo. Pero si te digo que me esperes y no vuelvo, es crueldad. Yo tengo la certeza de que si yo no soy tu media naranja, es otra persona. Necesito que quedes en libertad y yo sentirme libre. Porque si me voy y sé que tú estas, no voy a ser libre para optar. Si me equivoqué volveré y te buscaré. Si no es, no es.

Eso si que me costó. Verlo darse vuelta, fue tremendo. Me costó mucho. Sabía que no era sólo él, sino que no iba a haber nadie más. Todavía tengo la imagen. Se dio vuelta y sentí un desgarró dentro. No sé si fui valiente, pero también me di vueltas. Nada más. Tenía que ser, era necesario. Pero duele, mucho, cuando quieres duele mucho. Cada cierto tiempo lo recreo fijaté, para darme cuenta que fue real, que no fue ilusión, que lo que estoy viviendo es real porque fue doloroso, la ruptura con una persona que amas. Pero no dejé ningún hilo como para recoger por si acaso. Si me equivocaba volvía, pero a nueva vida también.

Desde ese momento terminé de cerrar lo que me quedaba. La gente impactada, porque jamás pensaron que podía ser monja. Hice el luto con mis padres y estuvimos llorando juntos. Cuando me vinieron a dejar al convento y se iba el bus, el corazón se me salía. Entré al postulantedo en Curacaví el 4 de marzo de 1990.

Dios te llama, te elige, te convoca, pero no te deja exenta de todo ese dolor. Es un desgarró, una ruptura. Pararte y no saber cómo va a ser esta vida. Sin ni siquiera un indicio. Pero Dios consuela... Desde que puse un pie en el convento hasta el día de hoy, siempre he tenido la misma certeza: Dios es el hombre de mi vida. A Él le pregunto todo, con Él peleo, con Él arreglo cuentas, con nadie más. “Haber como es esto por favor, porque este cuentito no me está funcionando. Tú me convocaste ¿o tengo que pensar que eres cruel? Háblame, dime, de la forma que quieras, sólo espero tener las orejitas para saber que me estás hablando, pero por favor solucióname esto. Tú me metiste en este cuento, eres el único que me puede ayudar a salir. Explícame, porque todo tiene explicación para mi, por muy Dios que sea.” (Ríe) Aunque muchas veces he tenido que agachar el moño y asumir lo que no tiene lógica. Tengo una relación con Él de hablarlo todo, porque es mi pareja, es el hombre que elegí para mi vida, es hombre y es Dios, eso lo hace distinto. Pero Dios no es cruel, no te invita a un estilo de vida para hacerte infeliz o para castrarte.

Al entrar al postulantedo, como soy yo, dije “si esta cuestión no va en tres meses, me voy!” Mira, después de todo lo que había vivido el año anterior, después de todas las manifestaciones

de Dios, después de todas estas rupturas internas, después todos estos juegos de que la guata se me apretaba, yo dije “no, voy a mirar no más.” Pero pasaron esos 3 meses, todo se borró y ¡aquí estoy! Fueron meses de adaptación, de rebelión, de entender. Yo todo lo pregunté y todo lo dije. En ese tiempo se rompió lo oscuro de la vida religiosa, me di cuenta de la organización, empecé a captar las lógicas, la administración, el gobierno, de donde venía la plata, todo. Al mismo tiempo me di cuenta que eran normales para todo. Empezamos a hacer actividades pastorales y me volví a cautivar, porque Dios siempre me cautivó por ahí. Entonces ¡ya, pisé mi zapato! Después venían mis papás y yo estaba feliz.

Un día mi mamá me dijo “mija, sabe que su pieza la están ocupando...” ¡Ya me fui! Empecé a sentir la ruptura de lo propio, porque ya no existe ni personal ni propio, y a darme cuenta que donde estaba tampoco había ni personal ni propio. A mitad de año yo sólo sabía que estaba donde tenía que estar.

Al tiempo empezamos a tener clases con el párroco de Curacaví y un padre de los Sagrados Corazones iba a confesarnos. Pero el acompañamiento era libre, yo seguí con José Antonio. Nos enseñaron a preparar bien la Liturgia, la misa, las oraciones de Laudes y Vísperas, en general lo práctico. Además estaba el acompañamiento de la maestra. La hermana Marta fue mi maestra de postulante. Su rol principal era el de acompañarnos, ayudarnos a ponerle nombre a las cosas: que se siente, que se intuye, a mirar lo que la persona no ve. Es la que te va haciendo tomar conciencia de ti misma, te ayuda que el proceso de entrar sea gradual. Porque uno entra y quiere ir a todas con las monjas, estar con ellas, rezar con ellas, vestirse como ellas. Es la que te hace diferenciar y te va incorporando poco a poco a la profundización en lo espiritual. Por eso la maestra es tan importante, tiene que estar siempre atenta a las reacciones, al lenguaje verbal y no verbal, gestos, miradas... y de manera indirecta, porque no se puede dar cuenta todo el mundo que estás atenta. El postulante es adaptación a un mundo, en eso se te puede ir un año y a la más lenta un poquito más.

Luego comenzaron los conflictos propios de estar con tres personas que nos has visto nunca y que vienen de culturas distintas. Mi grupo fue bastante sano, porque todas éramos grandes. Nos enojábamos porque teníamos caracteres distintos, pero no éramos conflictivas. Más bien fuimos cómplices. Hacíamos tonteras y la pasábamos estupendo. Nos encerrábamos todas en una pieza a conversar sobre nuestro mundo emocional afectivo, sobre nuestra familia, amores pasados, tallas, de cuando eras chica, de la vocación, del colegio... Uno tiene que volver a esos espacios, porque sabes que esto es un giro, marca eso que era antes y esto que es distinto. Uno hace una relectura, para darle sentido y a la vez, para convencerte que esto es real. Eso, hasta llegar a sentir que eres normal, yo viví como el común, como tú, como la otra. Porque yo creo que también está en el inconsciente de uno que esta experiencia es anormal. Uno necesita darse cuenta que no lo es, porque antes viviste todo normal.

Creo que uno de los problemas de la vida religiosa, es que entré al postulantedo como mujer y me añiné un poco dentro, por la estructura -que antes era más rígida que ahora- y por la normativa, que te encierra. Piensa que todas nosotras habíamos trabajado, manejábamos nuestro dinero y de repente no tienes nada. Todo lo que te manda tu familia pasa a un común. Al principio cuesta dejar los “mis”, un montón. Al mismo tiempo tú no puedes decidir, porque la jornada diaria estaba toda organizada. Yo me rebelaba a eso, le decía a la maestra “¿y cuando voy a poder decidir cuando voy a ir a visitar a la señora Juanita? para pasar toda la tarde con ella.” Después entendí que tiene que ser así, te tienen que hacer el hábito. El postulantedo es todo un aprendizaje, esto es la vida religiosa y te van moldeando poco a poco.

Cuando estaba en mi parroquia yo me creía súper orante, porque iba a la exposición del Santísimo, iba a misa y llegaba 15 minutos antes para rezar un ratito. Pero llegué al convento y me di cuenta que no sabía rezar. O sea, todas las oraciones de tu vida han sido conversaciones con Dios, pero esa media hora se me hacía eterna. Miraba el reloj y a los cinco minutos ya había hablado todo con Él. Veía a las monjas todas concentradas, “¿estarán rezando o durmiendo”, rezando con los ojos cerraditos, trataba y no tenía nada más que decirle a Dios. Pero después aprendí. A uno le van enseñando algunos santos carmelitas, formas de orar y el estilo orante propio del Carmelo y ¡ya! Vas entrando, vamos teniendo horas de oración extra con la maestra, con la postura corporal, qué significaba vaciar el interior y es un aprendizaje. De a poco se aprende a tener una comunicación más profunda con Dios. En el postulantedo se reza mucho: a media mañana, una horita en la tarde, el Rosario al medio día, así te van metiendo en un ritmo, hasta que vas necesitando ir a la capilla. Teníamos espacios con la maestra, espacios solas y con la comunidad.

Después del año de postulantedo puedes tener todas las ganas de pasar al noviciado, pero la maestra puede proponerte que esperes si es por temas de madurez, por ejemplo. Si te parece, bien; sino, te vas. A fin de año la comunidad hace un informe que luego te leen: cómo te han visto, en qué cosas te falta crecer, etc. Si no es sustancial, puedes pasar al noviciado.

Yo hice el noviciado en esta casa (Echeñique). Nos pusimos el hábito de novicia, que es una faldita café y la blusa blanca. Y ahí se me achicó el mundo, porque había mucho conflicto entre pares. Estábamos todas viviendo el mismo proceso y no todas para el mismo lado. Eso fue complicado, pero apareció un curita con el que fui a conversar porque me quería ir. Le dije:

- yo vengo para vivir mejor no para vivir peor, ¿qué estoy haciendo? Estoy dando la hora, en vez de estar en otro lugar-. Ya estaba decidida, y él me decía cosas tan simples como:
- pero Sandra, alza la mirada. Alzate mujer. Cuando la tengas alzada, decide-.

Y sentí como si mirara desde arriba.

Para mí fue más difícil el noviciado. Son dos años para que la persona adquiera la identidad carismática, que al menos tenga los indicios básicos de que este es su zapatito y que lo pueda calzar. Es el momento en que se ponen las bases para lo que harás en el futuro, cesan las

actividades pastorales y se crece en la fraternidad y en la oración. Además se toman todos los ramos en Conferre<sup>24</sup> con estudios sistemáticos. Pero para nosotras, lo más importante por nuestro carisma es fundar la vida contemplativa. Ahí se ponen cimientos, ahí se comprende que en el fondo, la misión es lo último. A la vez que uno comprende que todo es misión, que no es sólo salir, ni la pastoral, es la vida. Debido al término de las actividades pastorales, me quise ir. Tenía una pastoral a la semana y sentía que era poco. Se me cortó el ala, me ahogaba, me desesperaba, “horas muertas estudiando”, decía yo.

Nos levantábamos a las 6 de la mañana, teníamos laudes y misa si había cura. Salíamos casi a las ocho a tomar desayuno y después a hacer las cosas del oficio; a media mañana tocaban la campanita para ir a rezar y antes de almuerzo había un Rosario. Después de almuerzo, cuando tu organismo se quiere ir a dormir, había que ir a rezar el Rosario. ¡Hasta el día de hoy todas recordamos eso! Y es como tirria, tirria, tirria... La hermanita Nieves ahora nos dice que era para evitar las tentaciones. (Ríe) Y si te enfermabas y caíste a la cama, llegaba ella con una radio y ponía un casete en que un hombre hablaba sobre temas edificantes, porque decía que si uno estaba mirando el techo, podía tener malos pensamientos. ¡Qué desesperante, y yo con una fiebre que me comía! (Ríe) “La castidad, la obediencia y la pobreza”... era todo un set. (Ríe)

La maestra es tu compañera de camino, es quien ha recorrido más y se supone que es una persona un poquito más espiritual, que puede intuir el paso del espíritu por la novicia. Cumple la función de ser escucha; es la persona que objetiva el rollo que uno tiene dentro, es la que te dice la verdad de ti misma, es la que ayuda a verbalizar, a ponerle nombre a las cosas. Permite que te caigas, pero está ahí para recogerte, no hace el camino contigo, pero está ahí cuando la necesitas.

La hermana Nieves fue una gran maestra y gran pedagoga. Una mujer linda, una santa mujer, que se lo sufrió todo frente a estructuras tan fuertes y pesadas, porque cuando eres novicia realmente no te das cuenta de toda la información que circula dentro de la congregación. Ella tiene que haber sufrido porque se la jugaba por nosotras. A veces hacíamos tonteras y la retaban a ella. Todas las junioras no podemos dudarle, la hermanita Nieves es una mujer de Dios. Hizo algunas cosas que no fueron del todo buenas (nos colocaba 50 mil cosas para que

---

<sup>24</sup> Conferre es la Conferencia de Superiores y Superiores Mayores de Religiosos y Religiosas de Chile. Es una asociación religiosa de Derecho Pontificio, erigida por la Santa Sede y dependiente de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica Como parte de la Conferencia, existe el Centro de Estudios Conferre (CEC), donde se imparte una enseñanza de nivel académico en la formación inicial de los futuros religiosos y religiosas, buscando entregar los elementos necesarios para “desarrollar la identidad religiosa”. La formación del Centro “Fomenta la dimensión vocacional inherente a toda la vida religiosa. Al mismo tiempo que orienta pastoralmente a sus estudiantes, los prepara para vivir su consagración conforme a sus aspiraciones y aptitudes personales. Esta actividad orientadora es una ayuda al propio Instituto al que pertenecen para que todos los estudiantes formulen, libre y personalmente, su proyecto de vida inspirados en el Evangelio y en las directrices de la Iglesia.” (Conferre, 2006)

no se nos viera el sostén, nos cortaba el pelo cortito, etc.), pero no puedo juzgarla porque es hija de su tiempo y de su formación. Pero yo quito eso y fue una mujer que me enseñó a querer a Dios con locura, a tener fe, me cultivó en lo espiritual. La hermana Nieves es una mujer orante. Junto con la hermana Erma y la hermana Macrina nos han enseñado mucho. El paso entre ellas y nosotras, sólo se resume en amarlas y en ser nuestro ejemplo. Porque si me preguntas, yo quisiera morir siendo como la hermana Nieves y la hermana Macri, mujeres de Dios, pegaditas al sagrario, y eso es algo que va mucho más allá de cualquier tontera.

Con lo otro que sufrí mucho fue el tema de la pobreza. Fue fuerte darme cuenta que no éramos pobres y yo quería ser pobre. Peor, yo tampoco era pobre. Me empecé a dar cuenta que todo el espacio físico de Echeñique era rico y después veía a mi familia pobre. Eso fue fuerte para mí y me hizo cuestionarme. Yo no me he cuestionado nunca por la vocación, pero sí por la forma de vivir. Fui y se lo dije a la hermana Nieves, porque me quería ir. Le dije que yo no venía para vivir mejor, menos para vivir mejor que mi familia. Mi parámetro siempre eran ellos. Ella me sacó a pasear, nos fuimos a caminar por todo Ñuñoa y ahí me dijo que la pobreza era mía. Que en la casa había de todo, pero que yo sabía si lo usaba o no. Personalmente creo que es la mitad de la verdad, porque no deberíamos tener todo, pero bueno... en ese momento me sirvió.

- Te puedes ir, nadie te detiene. Pero puedes ser pobre, si quieres serlo; como si quieres, puedes ser muy rica. Porque aquí, vas y pides, puedes pedir cinco cosas o una... ¿Qué quieres para ser pobre? Ahí están las cosas, ¿que te las escondamos? Tú vas a decidir que tipo de carmelita misionera quieres ser.

¡Aprendí y me quedé!

Hay miles de palabras que he olvidado en mi vida, pero otras las tengo siempre en mi corazón, porque la hermana Nieves es muy sabia. Siempre me contestó las preguntas y me enseñó. Aprendí y he tratado de estar atenta a esas palabras. Creo que hay una pobreza objetiva real y comunitaria que hay que cuestionarla, pero también hay un alto componente de pobreza personal. Después que hablé con la hermana Nieves, decidí quedarme y tratar de ser pobre. Voy a tratar hasta el día que me muera y que no tengan que sacar de mi pieza cincuenta mil cosas.

- Sandra, esto no es tuyo, si tú no tienes nada. Ni esa es tu cama. Tú deber es estar dos años aquí, no romperla, ni estropear nada, porque detrás de ti va a venir otra, y ¿qué va a encontrar? Eso es ser pobre. De aquí no te vas a llevar ni una almohada, y tendrás que ir a otro lugar y acogerte a lo que allí haya.

Son pequeñas decisiones que te van forjando la vida. Así y todo este verano mi hermana me dijo: “ustedes no viven pobres”, ¿Y qué le voy a decir? ¿Que sí? Uno se adapta a la pobreza personal en la medida que se va adquiriendo el sentido de lo que es, nada más, porque en el fondo es la indigencia pura. Pero a la vez tampoco eres indigente, porque si me enfermo me

van a llevar a la Católica. Hay temas que te hacen más violencia que otros. Este estilo de vida tiene sus justicias y sus injusticias, su forma de estar en el mundo y otras que escapamos de él. Es lo que lo hace humano, es obra de Dios, pero es nuestra. A mi ese tema me quebró, hay otras que se adaptan no más y otras ni lo preguntan. Al final pasa por ser tan real con decir “no somos pobres” y luego, “tengo que serlo.”

Eso es lo agotador de ser monja, es exigente, porque tienes que estar lúcida de la vida. No puedes pasar por encima de las cosas, uno quisiera a veces dejar de vivir en esa tensión, que no es angustia, pero siempre hay algo dentro de uno que te va diciendo. A veces a uno le gustaría no haber pensado, ¿por qué estoy así, porque siempre tengo que preguntarme todo? Yo reconozco que soy rígida y a veces me retan por eso. Mi condición me frena, me hace darme cuenta constantemente, creo que por eso no me he sacado el hábito. Además que me gusta, me hace estar atenta. Siempre me recuerda que estoy en algo super concreto.

Nosotras optamos por usar hábito después de profesar. El día de la ceremonia se hace con el hábito porque así dicen en las constituciones, pero al otro día puedes sacártelo si optas por ello. Sólo se pide que uno tenga criterios fundamentales para decidir. Yo creo que tiene que ser de a cuerdo al contexto cultural donde esté, dependiendo del significado que tenga en el lugar.

Yo siempre lo uso, me gusta, me ayuda, me hace bien. Decidí entregarme a Dios y mientras sea significativo para la gente, lo voy a usar. Yo no lo siento como un peso, sino que soy para el otro, esa es mi función, mostrar a Dios. Y me exige comportarme bien. No es que me refuerce algo, no me refuerza nada la verdad. Pero siento que me controla en cierta forma, me recuerda que no soy mía, que no me pertenezco, que no puedo hacer una vida de laico porque no lo soy. Me recuerda mi opción y esta opción tiene su casillerito: hay que ser luz en el mundo. Yo siento que aquí todavía se necesita el signo. Si me lo saco para diluirme y pasar piolita, no, pero si sigo siendo la misma luz con o sin hábito, es mi opción. No hay rigidez en eso. Además que por muchos años y quizás hasta hoy, el hábito es protector y creo que de cierta forma, también es válido que lo sea, porque nosotras somos mucho más expuestas a un montón de hombres que te dicen un montón de cosas.

Cuando nosotras íbamos a terminar el noviciado, cerca de octubre o noviembre, todavía no sabíamos si íbamos a profesar en febrero. Nadie tenía esa seguridad. Sabía que dependía de que otros quisieran, sino me tenía que ir. En mi tiempo nosotras éramos las últimas del escalafón, nadie nos preguntaba. Entonces orábamos y rezábamos, hicimos los informes y las hermanas del consejo tenían que deliberar. Mientras, nosotras no podíamos preparar nada. Por otra parte, también te ibas a poner a estudiar, y no sabías qué. Tenías que confiar plenamente en que durante esos dos años las hermanas te había observado y que según eso te iban a mandar a estudiar.

Me acuerdo que estábamos sentadas en la escalera las cuatro novicias, la hermana Francisca -la superiora general de Chile- nos llamaba a su oficina y la hermana Nieves rezaba en la capilla. Ella creaba una atmósfera espectacular, nos hacía sentir que esto era CRUCIAL EN TU VIDA. Cuando la hermana Francisca te llamaba a la oficina era muy serio. Entré y me dio las dos noticias: me aceptaban para tomar los votos y que habían pensado que estudiara pedagogía. Yo nunca lo cuestioné porque sentía que le habían achuntado. Ya en la noche, se comunicaba a la comunidad, se hacía una celebración y de ahí para adelante era pura preparación.

Recién ahí podías pensar en avisarle a tu familia, hacer las tarjetas, coser tu hábito –porque en ese tiempo lo hacíamos nosotras-. Era la preparación de una novia, salíamos con la hermana Nieves a comprar nuestras cosas, fue muy bonito, hablábamos de cuando íbamos a profesar, era una ilusión, una ilusión muy bonita! En los ejercicios espirituales de la congregación las novicias que íbamos a profesar estábamos aparte con la Maestra, porque necesitábamos un espacio de mayor recogimiento. El proceso tenía un fuerte sentido nupcial, muy al estilo teresiano, mucho amor a Dios, tu esposo que te va a acoger. Yo lo viví muy bonito, pero tiene su doblez porque al fin y al cabo uno no cuestionaba nada. Uno creía más en Dios... confiaba más... estaba más dispuesto. La profesión era un gran acontecimiento, las hermanas te iban creando un clima, te felicitaban, y cuando faltaban menos días te lo iban recordando, lo viví con tanta emoción, tanta, tanta, tanta. Fue un gran acontecimiento, para ser tan vieja, si cuando profesé tenía 28 años. Después he ido aterrizándolo a la vida, pero lo que se vive en ese momento no se olvida nunca; es lo que decía la hermana Nieves, la herencia para toda la vida. Porque cuando uno está mal en un proceso humano, vuelves allá. Cómo vibraste, si parecía que casi te comías a Dios; cómo pudiste vivir con tanta intensidad esa relación, que a veces se enfría, se distancia. Entonces uno vuelve, “si yo pude hacerlo, significa que se puede.” Es como un regulador.

Ya en el juniorado eres más autónoma, ya profesaste, eres miembro de la congregación. En este periodo viví todo el proceso humano: crecer como mujer, hacerme las preguntas sobre el matrimonio, la sexualidad. Se fue todo lo místico y me pegué el aterrizaje forzoso. Me vine a dar cuenta que era humana, porque el noviciado de antes era muy místico, lecturas de Dios, que a veces podían no ser, y en el juniorado... ¡al suelo! Sin embargo, he sido súper consciente de todos mis procesos. Si no me casé no perdí, tampoco Dios suple, no es mi marido de suplencia. Es una ausencia que decidí libremente, pero que Dios va haciendo plena en la medida que te vas entregando.

La pregunta por la maternidad me la hice después. Fui tan apasionada al principio que las preguntas más de fondo no las viví. ¡Me entregaba a Dios para toda la vida! Fue el día más feliz de mi vida, aunque fueran votos simples y renovables, pero yo sabía que era para toda la vida. El amor con Dios es muy idealizado hasta que toca tierra, hasta que te aporrea y sabes que es

real. Que es ausente y es presente, y que no está en que siento y no siento, sino que es Dios el que está. Viví como crisis el tema de la maternidad, con cuestionamientos profundos, de llegar a pensar ¿sigo en esto?, ¿es más fuerte el querer tener un hijo? Lloré, lloré harto, tenía 31 años.

Todo comenzó cuando mi hermana quedó embarazada y yo ¡ahhhh! Sin querer, ella me empezó a mandar las fotos con la guata creciendo de perfil. Para mi era terrible, yo lloraba. Hasta me ponía el almohadón para ver como me vería embarazada, ¡qué ganas de tener un niño! Lloré mucho, lloré tener la posibilidad y no hacerlo. Adivina delante de quien fui: “Explicame ¡qué hago ahora para ser fecunda y no ponerme seca como una pasa!” De eso tenía miedo, de ser seca como una pasa. Fui donde Jesús y le rogaba que no fuera así. No quería ser seca en el sentido de no generar vida. Yo sabía que no lo iba a ser físicamente, pero quería ser generadora de vida, que salieran de mí muchos niños. Sabía que si no lo vivía, de alguna forma que no sabía cual, me iba a restar, me iba a ser infeliz. No quería estar corriendo detrás de un niño. ¡Yo quería ser madre, pero no podía tener hijos, porque era feliz aquí adentro!

Fueron cerca de 3 meses. El día que nació mi sobrino me lo lloré todo, todo, porque yo quería uno para mí también. Mi hermana me mandó la foto de la guagua recién nacida, y me puso en la carta: “Quiero que sientas que mi hijo va a ser tuyo también”. Entonces le contesté: “Tu hijo es tuyo, yo no tengo hijos. Que eso me quede claro a mí y que te quede claro a ti. Tu hijo es tuyo, yo no quiero tu hijo, si yo no tengo hijos. Yo quiero ser fecunda, que es distinto, pero hijos no voy a tener.” Mi no maternidad es algo con lo que tendré que vivir toda mi vida, porque ese es un menos que tengo, es la realización de una mujer y no la tengo. Hay que ser tan real como eso, no me puedo inventar cosas para que se solucione o para tapanlo.

Pero después cuando empecé a pensar, dije: “No. Señor, yo no quiero un hijo. Yo te ofrezco mi útero, porque es el sacrificio más grande que te puedo y quiero dar. Pero quiero ser fecunda, es lo único que quiero.” Ése era el único miedo que yo tenía, porque yo sabía que mi útero era de Él y que no iba a germinar nada físicamente hablando. Pero yo quería que sí germinara.

Fue pasando el tiempo, me fui a la casa de Echeñique, y entonces la hermana Francisca me sugirió que buscara trabajo. Me fui a ofrecer al colegio del frente. ¡Y quedé! Me dieron un curso, un segundo medio... ¡las parí!... Un día estaba aquí en la capilla y sentí: esa fue la respuesta de Dios. Sentí que fui mamá, de sentirlas, de tocarlas, de ir al hospital con ellas, de acompañar a una que se había echo un aborto, la depresiva que se peló, la otra que llegó con el pelo verde y así, porque a mi me tocó un curso fatal. Hacían la cimarra y se venían al convento. Las mamás me decían: “hermana, usted es como la mamá. Si estas cabras van más donde usted que donde nosotras!” Me las aguanté a todas, yo sentí que esa fue la respuesta de Dios. Me puede decir lo que quiera el resto del mundo, que me lo imaginé, todo lo que tú quieras, pero

yo sé que eso fue, porque me sanó, se me acabó toda la pena ¡Yo puedo ser mamá!, y lo soy hasta el día de hoy. Te lo aseguro Vivian, a los chiquillos de la pastoral los tengo en mi corazón, están crecitos, pero son míos. Son esas cosas las que Dios me ha ido regalando. Ha sido bonito, pero fue mi experiencia más fuerte.

Yo creo que todas tenemos la posibilidad de hacer este proceso de ir encontrándonos y aceptándonos, pero no todas lo hacemos porque es duro, y a veces es más fácil armarte un mundo y puedes hasta morir feliz ahí. A veces es miedo y el miedo encoge. Creo que hay de todo, de todo, a veces uno quiere escarbar, pero sabe que va a salir algo, entonces no se atreve, y otras que no lo necesitan. Heridas somos todas, pero hay algunas que tienen más recursos que otras.

Yo he tenido otras crisis pero todas en esa misma área. Por el amor de... un hombre, querer que alguien te abrace, que te toque. Eso es fuerte. No creo que haya que vivir con alguien real, pero quisieras poder despertar con una persona a tu lado un día, sería espectacular. Pero entonces hay que volver donde Dios y decirle: “Yo renuncié, es verdad, pero por favor, no quiero andar arrancándome de los hombres, porque no tuve uno.” Pero también pasa por el romanticismo, lo ves en la tele y crees que todo es así, los sueños, te despiertas y estás que casi... Pero lo que te cuenta la gente es algo totalmente distinto (“mi marido es borracho”). Eso lo he vivido con mucha fuerza, la parte afectiva, emocional, sexual, eso sí que ha sido una donación a Dios, yo lo he ido donando, toma, toma, toma. Pero al mismo tiempo es un dame, hazme, “Sé que Tú no eres suplente”, yo sé que Dios no es suplente, Jesús no es un marido que yo voy a sentir a mi lado, no busco eso tampoco... Pero tengo que asumir que es una pérdida. Que yo sí perdí, entre comillas, porque la vida religiosa es una donación sacrificial. Es un intercambio, pero tiene que haber de mi parte como un desgarró.

Uno canaliza mucho esas necesidades de afectividad en la fraternidad y en las relaciones de amistad, no sólo dentro del convento, sino también afuera, con buenas amistades que te ayudan a crecer. Uno busca otras formas de amar que van canalizando energías, de eso hasta hacer gimnasia, todo lo que pueda ayudar para que no andemos por ahí, saltando por las paredes más o menos. Y lo otro, dentro de la plenitud de conciencia, es saberte humana, mujer, con toda esta capacidad de sentir, que nada es pecado, que es tu potencial y que puedes canalizarlo para la donación del otro.

La fraternidad, es fuerte, es dolorosa, pero para mí es un milagro. De mis 15 años de vida consagrada, la vida fraterna es lo que más pule. Creer que esa misma persona con la que estás discutiendo en un determinado momento, Dios la convocó, la llamó, que la ama. Cuando llorábamos la despedida de la hermana Macrina, cómo pudiste amar tanto a una mujer que no es de tu familia, pero el corazón se te desgarró porque se va. Ahí uno siente que Dios es grande, porque pudimos amarla con locura, sentimos el desgarró de que se fuera y que no va a

volver más. Es tremendo. Me hace sentir que Dios sí existe, que sí soy feliz y que sí tengo una relación de amor. ¡Y así me tienen que aguantar las pobres con mi carácter...!

En este estilo de vida tú no eliges nada, si pudiéramos elegiríamos dónde vivir, con quien, en qué lugar. Eso ha sido para mí siempre una cosa bien importante: no elegir, poder vivir y amar. El día que te sacan de una comunidad, uno lloooora, echa de menos a las monjas... sientes el lazo fuerte, porque son parte de la familia, que no es sanguínea, es un lazo de fe. Uno va queriendo, aunque a veces es difícil congeniar, pasas tensiones, pero así es la vida en general. Muchas de nosotras llegamos a ser amigas. Lo que es un signo propio del Carmelo, ser amigo de Dios y del otro. La intimidad y la amistad son parte del legado de Santa Teresa. Una cosa que me ha gustado de la congregación es que no te coartan las relaciones, no hay miedos detrás, ni de lesbianismo ni de nada, aunque hemos tenido experiencias como esas, pero no han sido marcadoras para nosotras. Siempre tuve la libertad de entrar a una pieza y a otra, conversar horas con alguien, irte a caminar por ahí y que a nadie le parezca raro. Jamás. Somos más quisquillosas con que te hagas muy amiga de alguien de afuera, que uno empiece a buscar afuera lo que cree que no tiene aquí, eso es complicado y ligerito alguien de la comunidad le empieza a parar los carros.

Uno concibe la vida religiosa como un ideal comunitario, en que todas se aman, todas se aceptan, porque como lo hizo Cristo... pero después te das cuenta que no. Se discute, se pelea. Entonces uno recurre al ideal evangélico, hay que amar en medio de la que es colérica, de la que es pasiva, de la que hay que mover, de la que se mueve mucho... (Ríe) Pero a la vez la idea es que ninguna pierda su personalidad, creo que ésa ha sido una gracia de estar en una congregación –porque conozco otras también- donde no pierdes nada de lo tuyo, se transforma, se madura, se purifica, se limpia. Uno entra al convento y descubre una cantidad de vetas que jamás en su vida pensó que tenía (artísticas, intelectuales, etc.) y el convento es un espacio de mucho crecimiento humano. Aunque otros son tremendamente coercitivos, te cortan la vida. Ciertamente la que entró en el '90 no es la misma de hoy, porque los procesos humanos y de fe son madurativos, pero al final te das cuenta que sigues siendo la misma, que tu trasfondo no ha sido cortado, sino potenciado.

### 6.3 Hermana Nieves<sup>25</sup>

*“Vamos a decirle al Espíritu de Jesús, que ve los corazones, que sabe lo que queremos, yo quiero lo mejor para ti Vivi, este trabajo que estás haciendo te ha llevado mucho tiempo, esfuerzo personal, que Él te ayude, te inspire a hacer lo mejor y pedirle a este Espíritu que te de un corazón bueno, un corazón abierto, a lo que Él quiera, sobre todo al amor a Él, al amor a María y al amor a los hermanos... y yo te pediría Jesús que Tú me ayudes a hacer una síntesis clara y concisa de lo que ha significado este tiempo, sé que no es fácil, pero haré lo que Tú me inspires y lo que ha quedado como más fuerte en mi corazón, y me ayuda hasta hoy a vivir con gozo, con alegría esta etapa de la vida, no te pudo decir con el mismo gozo de la experiencia primera, porque no sabía lo que venía, ahora tampoco sé lo que vendrá, que el Espíritu de Jesús me ilumine, todo esto Padre lo pongo en tus manos, dame la sabiduría para hacer una pequeña síntesis y que le sirva de algo a esta joven...”*

Quiero partir por aquí, la iniciativa no es mía, la iniciativa es del Señor. Porque mi vida, la vida tuya y la vida de todos los hombres, es un misterio más de Dios... Yo soy de las islas Canarias, del pueblo de Preña Baja en La Palma. En mi familia somos nueve hermanos, pero una murió de once meses, y otro falleció a los 15 años. En total quedamos seis hermanas y un hermano, que nació cuando mi madre tenía 37 años. Nací en 1939, cuando la Guerra Civil Española recién terminaba, por lo que a mis padres les tocó un tiempo muy duro, pero salimos adelante. Mi vida transcurrió de lo más sencilla, pero muy feliz.

Mi familia era gente de campo, de clase media, más bien pobre en un primer momento y después de clase media, pero no nos faltó la alegría ni la unión, la base de una familia. Mis padres eran personas muy honradas, no había discusiones en casa y la alegría nuestra era cuando papá llegaba del trabajo. Mi papá era artesano y trabajaba el campo. Yo digo siempre que él era un contemplativo, cuando lo acompañábamos con mis hermanos a recoger la cosecha, tú lo veías descansar y decía: “no escuchas los pájaros, eso es un mirlo, es un canario, es un zorzal.” Mi mamá era una mujer muy buena, trabajadora, muy callada. Muy devota diría yo, si el domingo podía gozar dos misas las gozaba. Tengo muchos recuerdos lindos de mi familia, creo que en ese sentido el Señor me premió con la familia que he tenido.

Mi formación religiosa fue común, en ese tiempo se rezaba mucho el Rosario en familia; íbamos a la misa del domingo y si podíamos íbamos al cine el sábado en la noche, ésa era una alegría inmensa para todos. En mi casa vivimos la devoción por María, íbamos en patota -los 8 hermanos, mi padre y mi madre- a visitar el santuario de la Virgen de las Nieves, llevábamos un canasto, almorzábamos ahí y nos quedábamos todo el día en familia. Creo que eso fue quedando por dentro, el amor a María.

---

<sup>25</sup> Debido a razones de espacio, este relato enfatiza en los momentos del llamado y en el rol de maestra de novicia. La época de formación se ha obviado, debido a sus similitudes con la del relato de la hermana María Erma.

Durante mi juventud se usaba en Canarias que las chiquillas desde los 15 años en adelante bordaran su ajuar los fines de semana, aunque no tuvieran novio, pero la proyección iba por ahí. Yo tenía un baúl lleno de ropa. Al mismo tiempo yo estuve pololeando en serio, con un chiquillo que vivía al frente de mi casa. Era un chiquillo buenísimo, él habló con papá y salíamos a pasear, íbamos al cine, porque el pololeo de antes era muy distinto al de ahora. Pero llegaba siempre la noche y decía: “Señor, tiene que haber algo más, esto no me llena, tiene que haber algo más.” Yo sentía que había otra cosa, “hay otra vida Señor, no sé lo que es, pero voy a ver”, sentía interiormente un campo grande donde Dios me pedía brindarme a mis hermanos. Cuando este chiquillo se fue a Venezuela, yo le pedí que no me escribiera más, “voy a ver, si no es vuelvo”. Pero él no me escribió más, esa fue la señal del Señor de que ese no era el camino para mi vida.

El decir que se siente es muy difícil, porque tú tienes una psicología y yo tengo otra, pero cuando Dios llama de verdad y ve una persona sincera, cuando prevé todo el bien que puedes hacer, te va poniendo un sentido de búsqueda. Yo siempre digo y con la experiencia de los años, que cuando el Señor llama a una joven, él se va ser presente de alguna manera, tú crees que hiciste esta tesis porque te tincó, o te pusieron las carmelitas por delante porque te tincó. No, porque él va tejiendo con hilos de seda finos lo que Él quiere. Uno siente, no sé... un gran amor aquí dentro, que tú querías brindarlo y no sabías cómo. Vas sintiendo una inquietud de hacer el bien y una inquietud de plenificación interior. Es una eterna búsqueda pero no vas tú sola, vas caminando con Él.

Desde muy joven yo participaba activamente en la Acción Católica. En aquel tiempo se celebraba muy bonita la fiesta del Corpus, los chiquillos y las chiquillas íbamos al campo a recoger flores, y nos quedábamos hasta como a las dos de la mañana desgranando flores para hacer la alfombra por donde pasaría al otro día la procesión. Era otro mundo. Creo que todo eso me fue preparando interiormente, pero yo no sabía que el Señor me iba llamando. Luego, me fui a trabajar a la casa de ejercicios que dirigía don Miguel, un sacerdote con fama de santo. Yo pedí permiso a mis padres, ellos no pusieron ningún reparo y me fui a trabajar por dos años allá. Allí hacía lo que hubiese que hacer, atender el comedor, a la gente, y el último tiempo lo pasé en una pequeña central telefónica. Esa casa pertenecía a unas misioneras seglares, pero a mí nunca me llamaron mucho la atención. Yo todavía no pensaba ser hermana, lo sentía pero pensaba que era algo tan hermoso, que no era para mí, ese era mi concepto interior.

Mientras yo estaba en Tenerife, mi hermana -que es dos años mayor que yo- se fue con las Hermanas de la Caridad. Recuerdo que la fui a buscar al muelle y le dije: “me esperas, porque a lo mejor me voy contigo el próximo año.” Yo había empezado a sentir por dentro fuertemente el llamado del Señor, pero me volví a mi casa. Como yo vivía en pleno campo, no tenía mucho contacto más que con las Hermanas de la Caridad, y como no había otras religiosas en la isla,

las visitaba con frecuencia. Como mi hermana era mayor, le dije “a ti te corresponde irte antes si tu quieres, yo esperaré un año más.

Siempre se ríen las hermanas de mí, porque digo que Dios me llamó por teléfono. Cuando trabajaba en la casa de ejercicios espirituales, un día llamaron al padre Miguel las Carmelitas Descalzas Misioneras, y a mi me dio un vuelco en el corazón. Debe ser como cuando a una chiquilla el pololo la llama por primera vez, pero distinto. Yo no las conocía, ni las había visto, tampoco sabían donde estaban. Les pregunté si podía ir a visitarlas, así que fui al domingo siguiente. Hay cosas que a uno se le olvidan por la edad, pero no se me olvidó jamás la calle donde vivían “Enrique Walson”. Yo invité a mi amiga de la Palma para que me acompañara y que cosas tiene la vida, ella fue conmigo, hablamos las dos, pero la hermana María le dijo: “no, tú para carmelita no.”

Conversé con ellas, me encantaron y les pregunté si podía volver al siguiente domingo. Volví la semana próxima y me interesé ya más. Les planteé si podía regresar el tercer domingo y ese día les pregunté si podía ser carmelita misionera. Durante esas visitas hablábamos, pasé un ratito a la capilla, pero no tuve tiempo de estar con todas. Entonces me volví a La Palma, mi hermana se había ido ese año y no podíamos salir las dos juntas, porque hubiera sido muy fuerte para mis padres, así que volví para estar con ellos. Mi tiempo de discernimiento fue rápido, ya tenía mi decisión con las Hermanas de la Caridad, pero a mi no me retuvo que ahí estaba mi hermana, que podía estar más cerca de ella, ni mucho menos. Mi discernimiento fue ver la vida de las hermanas, lo que hacían y la proyección misionera.

El trabajo de una joven en aquel tiempo eran los bordados, yo trabajaba en una agencia lavando y planchando manteles. Un día mi mamá me pregunto:

- Es verdad que tú también te vas?- y como nunca les mentí a mis padres, le respondí:
- Si, yo también me voy a ir, pero el año que viene. Por favor, no diga nada a mi padre, para que él no sufra. Después cuando le pida permiso, usted no sabe nada.-

Ese año que estuve con mis padres me seguí comunicando con las hermanas por intermedio de cartas. Fue bien bonito. Traté de ayudar en todo lo que pudiera en mi casa, acompañaba a mi padre al campo a recoger la fruta, salía con mis amigas, íbamos al cine en familia. Eran de esas películas que venía un león y decía guaaa!, “mira papá esa película va a ser bonita, si nos alcanza el dinero, venimos el sábado”, y partíamos todos en patota, caminando en la noche por una carretera, media hora de ida y de vuelta. Pero felices. Disfruté mucho ese año.

Un día de Pascua, después de almuerzo les dije a mis hermanas que necesitaba hablar con mis padres. Entonces les conté que me quería ir de religiosa, pero necesitaba el permiso de ellos. Papá dijo tres palabras, tres palabras claves que las tengo grabadas hasta el día de hoy:

- Con Dios no se juega, ¿lo pensaste bien?

- Papá, hace tiempo que lo vengo pensado
- Vete, pero si no te sientes bien, tienes las puertas abiertas-

No más discursos y esas cosas; mi mamá –aunque lo sabía- dijo que no tenía ningún problema. Yo creo que a mis padres les debe haber costado asumir que otra hija se fuera de religiosa, pero no lo demostraron tremendamente. Nosotras éramos las mayores que quedamos después de la muerte de mi hermano, y las que más lo acompañábamos al campo y lo ayudábamos en sus cosas. Entonces me fui a Tenerife y estuve 3 meses con las carmelitas antes de irme al postulante en Pamplona. Compartí mucho con ellas, vi mucha caridad y alegría; me fijé mucho en la dulzura con que trataban a los enfermos. Aquello me gustó. No sé si me imbuyeron algo por dentro, pero algo me dejaron.

Cuando partí, sabía que no podría pisar mi casa nunca más. Era así de estricto, podías ir a un hospital u a otro sitio, pero no volver a tu casa. A mis 21 años decía, “bueno Señor, si Tú me llamas, Tú me darás la fuerza.” Creo que ni sabía lo que decía. Fue un proceso doloroso interiormente, yo quería mucho a mi familia pero había algo más fuerte por dentro que me daba esa fortaleza. Para mí un pilar fuerte siempre ha sido María. El Carmelo es todo mariano y yo he encontrado en María la mujer fiel, la que escucha, la mujer a la que recurro en todo momento. La salida fue muy dolorosa, pero tenía una fuerza que no te la puedes explicar humanamente. Recuerdo que mis padres y todos mis hermanos viajaron 8 horas en barco hasta Tenerife para despedirme antes de mi partida a Pamplona. Fue fuerte, muy fuerte. Salí con ellos a tomar un tesito, pero no fueron lágrimas, ni tragedia, fue un abrazo y las lágrimas que Él sabe, pero con la certeza de que el Señor me enviaba. Viajaron sólo para decirme adiós encima del muelle y esa misma noche volvieron a La Palma. Cuando estaba en la Península nos comunicábamos por cartas, pero eran bastante espaciadas. El Señor siempre me fue dando la certeza interior de que ellos estaban bien.

Cuando sabías que ibas a profesar venía toda la ilusión. La ceremonia fue preciosa, preciosa. En un momento dado venía el adiós al mundo que se decía, te acostabas en el suelo y te tapaban con un velo negro. Para los papás de las que estaban eran momentos muy emocionantes. Después venía el momento de ponerte el velo y la corona de azahar; y cuando terminaba la ceremonia te daban un crucifijo, como de 20 cm., que te lo colgabas dentro del hábito, entre el escapulario y el hábito, era tu compañero. De mi familia no vino nadie a la profesión, pero fíjate que Jesús y María me dieron esa fortaleza. En la tarde cuando se terminó todo me fui a la capilla, ese era mi refugio. Ahí profesabas tus votos simples, que renovabas por 5 años. Después de la segunda renovación vine para América, tomé los votos perpetuos en Buenos Aires en el año 1968. Desde ahí fue vivir como carmelita misionera, porque desde el momento que profesé dije “carmelita misionera para siempre.”

Recuerdo que estaba recién profesa cuando un día entró la Madre General de Roma, a un salón donde estábamos las junioras y dijo: “mañana hay destinos para América.” Te imaginas todo ese salón con gente joven, llenas de alegría por dentro, y como son las cosas de la vida, yo dije interiormente “América, eso es muy grande, no Nieves, eso no es para ti.” A la primera que llamó al otro día en la mañana fue a mí. Como era la enfermera del grupo, a nadie le causó sorpresa.

- Muy buenas hermana, ¿cómo está, está contenta?
- Claro madre, muy contenta
- Pues, está destinada a América, mañana comienza a arreglar los papeles. Escriba a su casa para contar. Vaya a buscar a Mercedes y no le diga nada.

Nada más. Todo fue tan rápido que no me dio tiempo de sentir nada. Fue como un estremecimiento aquí dentro, pero no me dio tiempo de reaccionar. Fui a buscar a Mercedes que estaba lavando.

- Te llama la madre General
- ¿Para que será?

Entonces fue, y exactamente lo mismo. Salió y nos encontramos en el pasillo. Nos miramos y nos dimos uno de esos abrazos apretados en que nos dijimos todo. Pero no dijimos palabra. Había que ser fiel. Yo tenía casi 24 años y ella 23, ninguna de las dos habíamos levantado la mano.

Al otro día salimos a arreglar los papeles, y ya. Son procesos que el Señor hace de repente, porque así lo quiso. Durante estos años -y soy sincera en lo que estoy diciendo- nunca he dicho, “para qué habré dicho que sí”, nunca. Soy feliz que el Señor me haya llamado al Carmelo, por su riqueza y espiritualidad. Justo al momento de avisar a mi casa, supe que se había muerto mi abuelita materna, como todos nos habíamos criado en su casa, fue muy fuerte para mí. Pero se los anuncié por carta y partí.

Viajamos en un barco italiano 19 días sobre el mar. Fue una experiencia muuuuy profunda. Junto con Mercedes nos mareamos mucho, por eso no nos dejaban ir al camarote. Hubo días preciosos, días nublados y hasta una tormenta una noche, creíamos que el barco se hundía, la fuerza del mar caía sobre el barco, no se veía tierra por ninguna parte, hasta los marineros se empezaron a marear. Pasó la tormenta y siguió la travesía. Cuando llegamos al puerto de Buenos Aires, estaban las hermanas esperándonos.

Lo que no lloré cuando salí de Tenerife, para que mis padres no se quedaran con esa pena y lo que no lloré en toda la travesía, lo lloré cuando pisé tierra. Empecé a llorar, llorar, llorar, llorar, no me paraba nadie, me preguntaban y no podía hablar, hasta que me desahogué. Ya en Buenos Aires nos repusimos, porque como no comíamos mucho, yo llegué pesando 42 kilos. Fue curiosa la experiencia, cuando veníamos en el barco decía: “Mercedes, nunca más volvemos a España, nunca más”, y después cuando estábamos en Argentina, nos destinaron a

comunidades diferentes y la siguiente vez que nos vimos yo le decía: “Mercedes, volvemos a España, aunque sea en una cáscara de huevo, pero volvemos.” (Ríe) Ya había cambiado todo.

Me vine a Chile en el año ‘65 y luego de cuatro años me fui a Argentina. Allá viví por 11 años, estudié enfermería, trabajé dos años en el Hospital Británico de Rosario; luego pasé a La Plata, donde trabajé 7 años. En el año ‘80 murió mi padre. Que de la noche a la mañana te llamen y te digan “Papá murió, lo encontramos muerto en la cama, le dio un infarto”, fue muy fuerte para mí. No alcancé a llegar a su funeral y esas cosas que pasan, te quedan como una penita porque no lo viste. Al menos disfrutamos mucho las veces que fui.

### **Como maestra de Novicias en Chile<sup>26</sup>**

*¿Qué fue para mí el noviciado? (1983-1998, 15 años)*

*Primero una sorpresa –jamás lo habría pensado-. Yo soy enfermera y había trabajado 12 años en los hospitales en Argentina. Pensaba que había hermanas muy buenas y más preparadas para esta misión que yo. Pero ahora veo que en nuestras vidas, el Señor siempre tiene sus caminos.*

*En 1980 murió mi padre de un infarto en Canarias, me avisaron de lo ocurrido y viajé rápido, pero por problemas de vuelo no llegué a tiempo de verlo. Llegué dos días después de su sepultura. Durante tres meses acompañé a mi madre y a mis hermanos en Canarias. Y cuando ya tenía el pasaje cerrado para volver a Argentina, recibí una carta de mi Provincial que cambiaría el rumbo de mi vida. Se me pide que no vuelva a Argentina. Se me pide ir a Roma para estudiar 3 años de Teología, para después venir a Chile y ayudar en la formación. ¿Qué pensar? El dolor de mi padre, de no poderlo ver, la pena de mi madre y mis hermanos... sin embargo, todo me decía que en ese momento había una sola determinación: “Fiat voluntas tua<sup>27</sup>”, recordé las palabras de María. Le pedí fuerza y renové mi consagración al Señor. Entonces se lo manifesté a mi Provincial, no entendía a qué, pero iba a Roma. De verdad creo que fue un momento de Gracia del Señor, Él me preparaba para una misión muy grande. Así lo viví todo el tiempo. Sentí la presencia del Señor y de María. Ella siempre ha tenido un puesto de madre en mi corazón.*

*Roma fue una gran riqueza para mí, no sólo por el nuevo conocimiento adquirido, sino también por encontrarme con la Casa General de la Congregación, con hermanas de los diferentes continentes, verlas tan diferentes, pero con un solo ideal: responder al llamado de Jesús, el deseo de amar y servir a los hermanos, en la misión que se nos encomendara. Otro hecho muy enriquecedor en la fe, fue estar en el centro de la Cristiandad, el Vaticano, ver al Santo Padre y la canonización de varios santos, en fin, es difícil recoger tanto recuerdo... estar en Asís, sí que dejó huella en mi vida.*

---

<sup>26</sup> Esta sección corresponde a la transcripción de un escrito que generosamente la Hermana Nieves realizó para la presente investigación, respondiendo a la pregunta de su experiencia como maestra de novicia.

<sup>27</sup> “Hágase Tu voluntad”

*Una vez terminada mi misión de estudiar en Roma, Chile fue mi destino. En un primer momento se me pidió emprender la formación de cuatro postulantes, con mucha confianza en el verdadero maestro comencé esta delicada misión de acompañar. Siempre pensé que el maestro Jesús y su madre María son los que llaman, ellos dan la fuerza para seguirlos. Mi sorpresa fue que sólo comencé con las postulantes, se me pidió tomar el noviciado, 6 jóvenes, unas de primer año y otras de segundo año, si tú me preguntas que sentí, no sabría contestarte, era una confianza plena en el Señor, que si Él me colocaba en esa misión de acompañar, Él me daría la fuerza, sí, así lo sentí en todo momento. La misión de acompañar este camino no es fácil, pero cuando tienes la certeza que la misión no es personal, es del Señor, de la Congregación, de la Iglesia, es el Reino de Jesús. Creo que he dicho muchas palabras, pero es mucho más que no puedo expresar, uno siente fuerza interior aun en medio del cansancio físico, se palpa el misterio del amor del Señor en sus hijas.*

*Otra cosa que siempre me impresionó, aun hoy, es escuchar el misterio de cada una y digo misterio, porque el Señor nos ha regalado a todas, a ti, a mí y a las jóvenes, una riqueza interior muy grande, y cuando recibía sus luchas, sus alegrías, sus deseos de fidelidad al llamado, no podía sino decir gracias, y hoy después de varios años, que no estoy en esa misión directamente, sigo diciendo gracias Señor por la confianza que depositaste en mí, en esta y en otras misiones que me han encomendado a lo largo de estos 43 años de Carmelita Misionera. Cada vez que estas jóvenes profesaban, le decía al Señor Gracias por contar con mi pobreza, así se veía más clara la gracia del Señor en cada una de ellas.*

El reto de esos años siempre fue una mayor fidelidad cada día, porque yo profesé para tener mayor intimidad con Él, el único dueño de mi vida. Uno como acompañante de las chiquillas va renovando su entrega profunda cada día. Así mismo, para mí una de las cosas más importantes de entregar en la formación era esa fidelidad, así como la oración, la caridad de unas con otras, y sobretodo la rectitud de intención. Yo digo que uno tiene que ser muy sincero con uno mismo, qué es lo que realmente quiero, no lo que quisieras, sino lo que realmente quieres; y después, una transparencia de vida, sin miedo. No puedes tener una doblez de vida.

Yo creo que por gracia de Dios no tuve dificultades con las novicias. A las hermanas las quiero con toda el alma, cuando te das cuenta que la cosa no va, uno le pregunta al Señor: “¿Señor, donde se quedaron, dónde no las ayudamos a crecer en el amor?” A veces las hermanas se ríen de todos los dichos que decía, a veces te recuerdan lo no tan bueno, pero tienen toda la razón y hay que aceptarlo. Yo te diría que para mí es una gracia y un regalo vivir con las hermanas ahora en comunidad, y ver cómo cada una se esfuerza en su misión. Pero la relación yo siempre lo he tomado como un regalo que te lo da porque Él quiere, no porque tú lo merezcas.

Creo que seguir a Jesús es una exigencia. Es una exigencia de oración, es una renuncia gozosa, dejas algo bueno por buscar algo mejor. Esa llama que tienes aquí dentro no es tuya, Él te la dio, pero no para que te la quedes, sino para que seas constructora de amor entre los hermanos. Como dice San Juan, quien dice que ama a Dios a quien no ve y no ama a sus

hermanos a los que ve, es un mentiroso. Yo creo que el amor de Dios y el amor a los prójimos tienen que ir íntimamente ligados. La experiencia de vida uno la va construyendo cada día, pero sin la fuerza del Señor, sin la fuerza interior, sin ese trato de amistad con Él, sería muy difícil. Como dice Santa Teresa de Jesús, la oración no es otra cosa que tratar de estar muchas veces a solas con quien sabemos nos ama. Uno va a la oración, a sacar de su cabeza todo lo que ha pasado en el día, uno dice: “Ya, se terminó el día, ahora vengo a estar contigo, ya Señor, traigo ante ti este problema, porque esto es parte de mi vida y parte de la vida tuya.” Entonces se produce un diálogo con el Señor, que no son los diálogos místicos, arrobados de antes, es tu vida de cada día.

En la Eucarística los consagrados renovamos los votos cada día, “Señor, renuevo mis votos de castidad, pobreza y obediencia, para siempre en tus manos, que me has llamado.” Renovamos ese amor interior. Pero en la vida religiosa puede llegar un momento que esto no te diga mucho y te diga más lo otro, entonces poco a poco se va como enfriando ese amor intenso que el Señor te regaló. Para esto está la Eucaristía diaria, que ha sido y sigue siendo la fuente de vida que nos da el Señor. Por eso es importante poner buenos pilares desde el noviciado, porque son necesarios cuando vienen las dificultades. Porque tienen que venir, son los 35 y los 40 años, las mujeres comienzan a sentir una gran soledad interior. Si no entras dentro de ti, si no te das cuenta que no estás sola, que Dios habita contigo, lloras muchas veces. Muchas veces vienen momentos de sequedad, no siento nada, pero no importa, “pero yo sé por fe y por el Evangelio que Tú estás ahí; yo voy a quedarme acompañándote, acompañándote por tanta gente que no te conoce, por tanto mal en el mundo, te pido por ello” y sin tu querer, fluye la oración. Yo siempre suelo decirle a los enfermitos, usted es un misionero igual que yo, ofrezca todo cada día, y si no puede rezar muchos padrenuestros por su cansancio, diga “Señor, estoy aquí contigo”, que oración más profunda quien lleva la cruz con el Señor.

Desde el año 1963 cuando ingresé a mis 21 años hasta el día de hoy que tengo 67, he sido muy feliz. Incluso hay un hecho que explica un poco por qué la madre del Carmelo me esperaba. Para la Guerra Civil, muchos hombres de la isla tuvieron que partir al frente de batalla, entre ellos tres tíos y mi padre. Antes de que él partiera, mis padres fueron al santuario de la Virgen de las Nieves y le ofrecieron a la Virgen la criatura de tres meses que llevaba mi mamá en su seno, para que papá volviera de la guerra. Esa criatura era yo. Papá fue a la guerra, pero volvió sano y salvo. Yo nunca supe esto. Hasta que llevaba cuatro años como carmelita misionera.

## Capítulo VII

### UNA LECTURA ANTROPOLÓGICA

Luego de haber conocido parte de las historias de vida de algunas de las religiosas de la congregación, se hace necesario dar una mirada sobre estas bastas y condensadas experiencias de lo sagrado a partir de la teoría antropológica. Este capítulo pretende mostrar una incipiente lectura respecto a un camino espiritual que se encarna, y sobretodo, visibilizar algunas de las muchas temáticas susceptibles de estudio en esta área. Estas líneas se inscriben con el ánimo de una posibilidad.

#### 7.1 La vida religiosa: Sacrificio y donación del sí mismo

Creo haber encontrado en las monjas la actitud que Eliade atribuye al homo religiosus, en tanto que como característica fundante de toda la experiencia relatada, subyace la certeza de la presencia de Dios como un dato objetivo e indudable. Las religiosas, tal como lo señala el autor, se caracterizan por una forma particular de estar en el mundo, que se basa en la creencia de una realidad absoluta que las trasciende, que se manifiesta de formas determinadas santificando el mundo. Por esto, la existencia humana sólo actualiza toda su potencialidad a partir de una relación estrecha con la divinidad, que la hace pertenecer a la verdadera realidad, que es la presencia de Dios en el mundo. Ser monja, es el signo más patente de la existencia de Dios y de las bondades que Él entrega a sus fieles. (Cf. Eliade, 1998:148) Siguiendo a Cazeneuve en sus planteamientos sobre lo sagrado -que siempre invita a una participación en este orden-, las religiosas dan cuenta su pertenencia al orden sacro que funda la condición humana y su propia existencia. (Cf.1979: 187)

A partir de la existencia de Dios y sus manifestaciones, es posible comunicarse con él, con lo cual se abre un espacio para la proyección de un camino espiritual. La religión, en este caso el cristianismo, opera como horizonte de sentido y transformador de toda experiencia. En los casos que conocí, se hace innegable la importancia que el medio social tiene en la construcción de un conocimiento espiritual que permite determinadas sensibilidades, creación de estados de ánimo, emociones, y disposiciones frente a lo sagrado. Este conocimiento permite concebir y actuar en un mundo que es obra de Dios, a cuyo seno deben volver los seres humanos, es por ello que todos estamos llamados a la santidad, como punto cumbre del camino espiritual.

En esta relación con la divinidad en términos genéricos, los creyentes son concebidos en una relación de filiación con la potencia sagrada, relación que informa sobre su grado de participación en el Reino de Dios. Tal como plantea Eliade, lo sagrado es una forma de ser en

el mundo, que reafirma con la propia existencia y la de los hermanos, el paso del Dios encarnado por esta tierra; un habitar sacro que revela la participación en un orden incondicionado. (Cf. 1998: 26 y 51) En las biografías de las religiosas esta participación en el orden sacro, se deja ver en las acciones que estas mujeres realizaban cuando eran seglares en pos de la construcción del Reino de Dios: sus intensas actividades parroquiales guiadas por la caridad, los retiros y encuentros, así como las fiestas

religiosas, momento en que se accede al orden trascendente y se participa en comunión con él. Como vimos en el caso de las hermanas mayores, las fiestas se instauran como un quiebre en el orden cotidiano para convertirse en un espacio de dedicación al Señor. Al fundar la condición humana en un orden incondicionado como telón de fondo de la existencia, son comprensibles las maneras de acceder al espacio de la divinidad, las que se despliegan tanto en las fiestas, como en los espacios de devoción íntimos, el rezo del Rosario, la plegaria en familia, las peregrinaciones a la Virgen patrona de la isla en el caso de las hermanas de Canarias, así como las misiones y las actividades pastorales, entre otras.

“Para las fiestas venían de otros pueblos, de un lado para otro, en mi pueblo la fiesta del Corpus era una de la fiesta religiosa que más... popularidad tenía, con un sentido muy recogido y muy cristocéntrico, todavía hoy día y eso empezó haciendo una alfombrita de unas florcitas puestas ahí, que nos mandaba la abuela, con un canasto de flores, con flores desgranadas para hacer un pasillo donde iba a pasar el Santísimo, y nos mandaban a las niñas a poner las florcitas” (Hna. Erma)

“Es que no solamente bordábamos, cuando ya éramos más jovencitas y estábamos en la Acción Católica, nos turnábamos por días para leer un libro religioso, rezábamos el Rosario, hacíamos una campaña del Rosario por una intención, con un misterio cada una” (Hna. Erma)

La relación con Dios se construye desde los primeros años en las biografías de estas mujeres, relación que parece aprendida de importantes modelos femeninos que van traspasando una certeza: el amor de Dios. Abuelas, madres y hermanas enseñan a amar y a ser amadas por Él. Y ese amor se expresa y vive en la cotidianeidad, en el hacer diario, en lo íntimo, junto al bordado, a la cocina, a

las devociones y al rosario; lugares netamente femeninos que van enseñando formas de ser y de relacionarse con Dios. Este aprendizaje en los círculos íntimos, se caracterizaría por ser un saber adquirido por impregnación, por la práctica de determinadas acciones devocionales, por crecer en un ambiente eminentemente religioso que transmite una serie de saberes y una forma determinada de concebir el mundo, y las mejores maneras de actuar en él. Como plantea Bourdieu, es un proceso que se da a través del cuerpo que se abre al mundo y que lo aprehende a partir de la encarnación de las estructuras del mundo social. (Cf. 1999b: 186) Además de este aprendizaje, las hermanas también tuvieron una educación religiosa institucional entregada por las catequesis parroquiales y la fuerte labor de la Acción Católica, las que enmarcan la espiritualidad en un espacio regulado, les confieren las posibilidades de interpretación y guían en su andar espiritual.

“Mi mamá era catequista y fue mi catequista cuando yo era chica; y mi abueli me enseñó a rezar el Rosario y todas esas cosas como devocionales, piadosas, el Credo, todas esas cosas las aprendí de ella! (ríe) porque rezaba mucho y yo estaba con ella. De mi mamá (apredí) la fe, mi mamá es una mujer de fe increíble, increíble” (Hna. Sandra)

En ese contexto se escucha el llamado. Este proceso no es igual para todas, he podido diferenciar dos maneras: manifestado en un sentimiento interior o instalado como inquietud por un sacerdote. Este momento va a marcar un quiebre en la biografía, que posteriormente permitirá releer todas las experiencias pasadas a la luz del llamado. Es importante consignar que estas relecturas son comunes en la construcción de relatos autobiográficos, en donde el hablante más que relatar hechos construye un discurso que otorga sentido a una experiencia, y donde él/ella mismo se cuenta convirtiéndose en un personaje (Cf. Piña, 1988: 12). Sin embargo, sumándose a esto me parece necesario recalcar que debido a su profesión, las religiosas tienen este discurso elaborado, reelaborado e interpretado en la medida que es en sus experiencias de vida donde se manifiesta y se confirma la presencia de Dios; por tanto, estas relecturas se hacen cada cierto tiempo a partir de nuevas vivencias y manifestaciones de la divinidad.

Este quiebre biográfico del llamado es un signo de distinción. El primero. Refiere a que Dios las ha elegido para una misión en particular -ser mujeres consagradas a Él- pero también da cuenta de una “arbitrariedad” y de una predestinación. En tanto las monjas responden a este llamado, aceptan un destino preconcebido, acaso impuesto por la divinidad; obediencia que tiene su modelo más perfecto en el “sí de María”, al aceptar ser la madre virgen de Jesús. Como pudimos ver en los relatos, el llamado siempre se manifiesta en el cuerpo, a partir de

Yo siempre pensé eso, me voy a casar, voy a tener cinco hijos, y de repente aparece esto, que es como esa inquietud “oye ¿y si fueras monja?, ¿sí en vez de ser para un núcleo pequeñito fueras para mucha gente?” y el corazón salta como una locomotora a mil, y se asusta. Yo me asusté, pero era más fuerte el sentimiento que tenía dentro. (Hna. Sandra)

sobresaltos, palpitaciones, inquietudes cuya sede radica en el corazón, como centro de las emociones, recordándonos una vez más la imagen que presenta Peter Brown para los primeros cristianos. “El creyente no se enfrenta a Dios como un alma obligada durante un tiempo a realizar la tarea, necesaria aunque ingrata, de poner orden en un cuerpo ajeno, sino más bien como el poseedor de un “corazón”, es decir, el núcleo oculto de la personalidad, que puede responder o rechazar la voluntad de su Creador” (Brown,

1993: 61) Éste podía endurecerse y estar en rebelión contra la voluntad de Dios o bien, abrirse completamente a sus mandamientos y acoger Su voluntad. En los relatos vemos el corazón como lugar de las hierofanías, que da cuenta del paso del Espíritu por él; corazón que abre el diálogo, que da paso para la revelación de una inquietud interior, de un amor que es más grande, al que no le bastan las relaciones humanas y necesita conectarse con lo otro absoluto. Vemos un corazón que se abre al llamado del Señor, que escucha su voz y responde a Él.

La presencia de un sacerdote resulta esencial en las historias de vida de las monjas. En los relatos, se muestra cómo son ellos quienes instalan la inquietud en el corazón de las jóvenes, cumpliendo el rol de mediadores entre Dios y las futuras monjas, dando pie para la profundización de una relación –pasar de ser hija a ser esposa- y siendo testigo de ésta. Es decir, que debido al grado de intimidad que alcanza la relación entre el sacerdote y la joven,

permite ir dilucidando un amor, profundizándolo, aunque siempre intermediado. Pareciera que la relación con Dios en el caso de las religiosas fuera triangular. Porque a partir de la palabra dicha, ya sea en confesiones, en conversaciones de discernimiento, el guía espiritual o confesor se hace el medio por el cual esa relación se hace inteligible, pensable, decible. Presencia que a la vez, trasgrede el espacio íntimo de un amor entre el Señor y la religiosa.

La presencia de los sacerdotes –representantes de la jerarquía eclesiástica masculina en el que las monjas no tienen cabida- en los relatos funciona como la autoridad que abre una posibilidad, como la voz que permite que la inquietud vocacional se convierta en una realidad. Me pregunto: ¿será que los sacerdotes son capaces de reconocer una vocación? O bien, ¿sólo ejecutan estrategias de captación de nuevos miembros para la institución? Dadas las similitudes en el “modus operandi” presentes en los relatos. Muchos autores/as advierten sobre las relaciones de poder que los confesores tienen sobre las monjas, a partir de una condición de obediencia (Vallarta 1990; Amelang 1990; Lavrin 1993; Araya 2003). Pareciera que en estos casos, la autoridad se revela en la aceptación primera del ser vocacionada, de hacerlo real a través de su inteligibilidad, de hacerlo pensable. Va convirtiendo lo no decible en palabra, otorgándole un discurso a los lenguajes del cuerpo, va introduciéndolos en el modelo permitido por la Iglesia respecto al llamado. Los formaliza y autoriza<sup>28</sup>.

Para la Iglesia, la relación entre la dirigida y su director espiritual es necesaria en tanto que para transitar por el camino espiritual y su profundización, la presencia de un director es una guía que ayuda a conocer los designios que Dios tiene para esa persona. Las palabras del padre Gonzalo, un sacerdote con el que platicué, así lo revelan: “Se ha visto que en la relación padre espiritual y dirigido espiritual, claramente hay un camino por el cual Dios se manifiesta a esa persona para mostrar Su voluntad, eso lo ve la Iglesia desde los orígenes (...) hay muchas prácticas que en la Iglesia se han desechado, esta no porque se ha visto que someter la voluntad de uno a otro mayor, claramente ha servido para crecer en la espiritualidad y la santidad.” Pareciera que efectivamente, el director es quien ayuda a aclarar y dilucidar la voluntad de Dios, el que logra descifrar el sueño de Dios y presentarlo a su dirigido. Siguiendo con la reflexión del sacerdote, *“El padre espiritual no es el que le da forma al alma de su dirigido, sino que tiene que ayudar a sacar lo que sobra para que aparezca la voluntad y la imagen de Dios que está en esa persona, el padre espiritual va a guiar a la santidad a todos sus dirigidos, pero a cada uno de la manera cómo Dios lo quiere conducir a la santidad, que es distinta para cada uno, si el padre espiritual es santito, si es un hombre de Dios, va a ser capaz de descubrir cual es camino para cada uno y no aplicar un molde”*. Entonces, adquiere sentido que sea el director el que imprima la inquietud en el corazón de la muchacha, porque debido a su carácter de mediador de Dios, se le confiere el poder de dilucidar el proyecto que será vivido por cada uno de sus dirigidos, en este caso, el camino de la vida consagrada. Sobre todo, el director se convierte en la persona que interpreta todos los

---

<sup>28</sup> Más detalles respecto a la relación entre el acompañante espiritual y la religiosa, en el punto 7.2

sentimientos, inquietudes, anhelos que la joven va sintiendo respecto a Dios, va interpretando cada señal, dándole formas dentro de los lenguajes de la espiritualidad permitida, va mediando la relación entre la joven y su futuro Amado. Presencia innegable en toda relación de una monja con el Señor, el confesor o guía espiritual configurará las posibilidades de esta relación a través de lo que se dice. Como la joven tiene un corazón sencillo que está presto para escuchar los designios del Señor, se hace cargo de esta inquietud y responde afirmativamente.<sup>29</sup>

Una vez aceptado el llamado, el proyecto de vida de estas jóvenes se bifurca de las aspiraciones del resto de las mujeres a partir de una negación. Porque rechazan los proyectos de vida que la sociedad actual les ofrece, para internarse en los caminos del alma que busca a Dios. Proyecto que es cada vez más marginal, debido a la valoración que otros proyectos de vida tienen en la actualidad –sobre todo los que se han abierto en las últimas décadas, como el desarrollo profesional y laboral- e incluso las muchas formas de vivir la espiritualidad en el mundo seglar, por lo que pareciera que la vida consagrada se convierte en un proyecto menos atractivo que los anteriores. La vida religiosa requiere de mujeres capaces de decir no al siglo. Así como a las muchas otras circunstancias que nuevamente les pedirán esa negación. Con esto quiero decir que son mujeres capaces de oponerse, de expresarse y de defender un proyecto que se presenta como deseable y de sobreponerse a los dolores que esta separación implica, por la fuerza que imprime el sentimiento hacia la divinidad. Independientemente de las condiciones de subordinación objetivas que tienen las mujeres dentro de la Iglesia -que es masculina, jerárquica y excluyente-, las que en general no son cuestionadas por las aspirantes al momento de sentir el llamado, ya que ese no es el foco de atención.

Quando sentí eso, dije “tengo que hacerlo, esto está aquí, y hay que ver qué es”, no me dio miedo, pero tuve que pensar todo lo que tenía entre manos, desde el futuro que tenía pensado, hasta las responsabilidades que tenía, entonces empecé con cautela. (...) Esos son sentimientos... que Dios te llama, Dios te elige, Dios te convoca, pero no te deja exenta de todo ese dolor, es mentira eso de yo no sentí nada, es un desgarró, una ruptura, pararte y no saber cómo va a ser esta vida, sin ni siquiera un indicio de saber, porque uno no sabe como viven las monjas, es acercarte a la puerta y quedarte ahí, entonces no es fácil, yo viví con mucha fuerza el desgarró paterno, la ruptura amorosa, pero Dios consuela... (Hna. Sandra)

La vocación no viene de la noche a la mañana, es un proceso de búsqueda si quieres, es una eterna búsqueda pero no vas tú sola, vas caminando con Él, vas sintiendo interiormente que hay algo más. Yo sentía que había otra cosa “hay otra vida Señor, no sé lo que es pero voy a ver”, yo sentía interiormente un campo grande donde Dios me pedía brindarme a mis hermanos. Hna. Nieves

Este sentimiento religioso nos habla sobre la discontinuidad -como lo llama Bataille- y la búsqueda intensa de hacerse uno con el ser continuo que es Dios. Esta búsqueda es una actitud religiosa que se convierte en una erótica, cada vez que el ser se cuestiona en lo profundo, cuando se conmociona por el límite y la

<sup>29</sup> Para Marcela Lagarde, esta obediencia al llamado puede interpretarse también como la imposibilidad de las mujeres de elegir sobre sí mismas en una sociedad patriarcal, siendo Dios la síntesis y condensación de las características más duras del patriarcado. Por tanto, aceptar equivaldría a asumir y legitimar un poder unilateral. (Cf. 2003: 532)

violencia de la muerte; y ante aquello desea alcanzar la realidad llena de ser. Es la nostalgia del *homo religiosus* por volver al vientre de Dios, por fusionarse con la potencia del creador, por participar de lo sagrado totalmente. Como plantea Eliade, la reactualización del tiempo primordial que busca convivir o acercarse lo más posible a los dioses, es una forma de participar en el orden sagrado, en tanto que la imitación repetida de sus gestos ejemplares santifica el mundo. (Cf. 1998: 73 y sgts) Esta intencionalidad se ve reflejada en el ánimo de la imitación a Cristo, que al erigirse como modelo busca ser el camino de vida para acercarse y fusionarse con Dios, al intentar vivir bajo el ejemplo de su Hijo. Y el amor hacia el Señor se traduce en su manera más perfecta entregándolo a los hermanos. Cuando el llamado se convierte en la posibilidad cierta de vivir en estrecha relación con Dios, las jóvenes entran en el proceso de formación religiosa.

Tal como lo propone Cazaneuve, lo sagrado representa una sublimación de lo numinoso en donde la contradicción de lo impuro y lo mágico se resuelve como síntesis. La cual sólo puede realizarse por medio de símbolos susceptibles de representar el orden de la condición humana y la potencia sagrada, en tanto ésta siempre implica para los seres humanos, la participación en lo incondicionado. Al fundar la existencia humana en ese orden, los hombres utilizan los ritos como las formas de acceder a lo sacro, para reafirmar su pertenencia a él, en tanto generan un vínculo entre el mundo de la vida cotidiana y el mundo de las divinidades. Los ritos poseen la función sintética de unir el orden diacrónico con el sincrónico, haciendo ingresar la potencia

“Una cosa era segura, uno había ido al noviciado a hacer algo distinto de lo que hacíamos, eso pensábamos, que tenía que ser algo distinto, las cosas que eran raras pensábamos que era lo distinto, uno no discernía más, tenía que ser así si querías ser monja...  
(...) (las penitencias) algunas eran de las que sorteaban, era como para pulir un poco, para ejercitarnos en la humildad, sacarnos el amor propio (...) la cosa era separar del mundo, esa era la teología de antes, uno iba al convento para separarse del mundo, entonces todo lo que era mundano había que irlo dejando, porque era inconveniente para ir adquiriendo una vida espiritual, eso era lo de entonces...” (Hna. Erma)

sagrada en el orden humano. (Cf. 1971: 187 y 236) En este caso, el proceso de formación religiosa prepara a las jóvenes para el momento de la consagración y las introduce en un camino espiritual que se inicia con ese rito de paso. Utilizando los planteamientos del autor, pareciera que las etapas del postulante y el noviciado podrían asimilarse a la preparación que todo rito de iniciación conlleva.

Como antaño se hacía con los neófitos, las aspirantes a monja van entrando a un espacio que se caracteriza por la separación del mundo exterior y la introducción en dinámicas que nos hablan de un nuevo estado de vida. Los procesos de preparación tienen un marcado tinte ascético, que busca el control de los sentidos, el abandono de los apetitos y todo aquello que se interponga en una relación fluida con la divinidad, al tiempo que buscan separar al aspirante de la condición humana (lo que más adelante trataré como excepcionalidad), para irlo introduciendo lentamente en el orden de lo sagrado, o como ellas le llaman, “estar en Dios”. El convento se volvería un vientre simbólico, un vientre cosmológico -tomando la expresión de Eliade- que nos habla de la nostalgia del *homo religiosus* por acercarse a su creador, a través del

cual las aspirantes comienzan a tener una relación más estrecha con el Señor. Un vientre en donde las novicias son gestadas para nacer de nuevo en Dios. Tal como lo propone Octavio Paz para el caso de Sor Juana, “*no es un azar que la matriz se llame también claustro materno*” (1999:118). El proceso de formación pretendería volver simbólicamente a las aspirantes al estado embrionario, o al momento de la creación como propone Eliade, con el fin de construir un estado liminar, donde las novicias son informadas.(Cf. 1998: 51) Y este dar forma, se relacionaría con las prácticas ascéticas que buscan separar lo sagrado de lo profano, separarlas de cuanto las ata al orden condicionado, a través de: ayunos, penitencias, el control de la jornada diaria y las prácticas disciplinarias en general. Este abandono del mundo busca imprimir el ideal cristiano de la renuncia a sí mismo, al amor propio, a la vanidad y a los deseos. Incluso, esta nueva gestación es evidenciada por las aspirantes cuando relatan que sienten que vuelven a ser niñas dentro del noviciado, en tanto no pueden determinar sus quehaceres diarios o decidir por sí mismas sus actividades, no manejan sus recursos y deben acatar las determinaciones de las hermanas mayores.

Una vez concluido el tiempo de formación, se realiza la ceremonia de profesión.<sup>30</sup> En términos de Cazeneuve esta representaría al rito que se enfrenta a lo numinoso generando un vínculo entre la vida cotidiana y el mundo sagrado. (Cf. Op.cit: 236) Como expresión de lo sagrado sintético, logra condensar dos esferas, a partir de la abertura que hace posible el contacto, haciendo ingresar la potencia en el orden humano e invitándolos a participar de ella. Los ritos de iniciación instauran la consagración de la forma más cabalmente posible. Permiten el paso del neófito de un estado de vida a otro, a través de una ceremonia donde el especialista, en este caso las religiosas, renuncian a su condición humana para acceder a otro orden de la experiencia. A partir del proceso de formación las aspirantes adquieren un nuevo conocimiento que integrarán a sus nuevas vidas. Este rito viene a culminar este proceso y significa que sólo cuando se es partícipe de un orden sacro, la existencia humana es completa. En el caso cristiano, cuando se responde al llamado de santidad que Dios hace a sus hijos.

Tomad y comed todos de él, porque esto es mi cuerpo, que será entregado por vosotros. Tomad y bebed todos de él, porque este es el cáliz de mi sangre, sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por vosotros para el perdón de los pecados. Haced esto en conmemoración mía. (op.cit: 189)

La ceremonia de profesión se realiza dentro de la misa, justo antes de la Eucaristía, rito de comunión por excelencia. Me parece que este hecho conformaría a la profesión como el momento de participación en lo sagrado; en tanto en la Eucaristía se realiza la comunión alimentaria, el banquete de la víctima sacrificial que es Cristo, invitando a los fieles a compartir este ágape. La comunión alimentaria busca hacer partícipes a los fieles de la potencia numinosa estrechando su vínculo con ella y a la vez, enlaza entre sí a los convidados que se unen bajo un mismo principio divino. (Cf. Cazeneuve, op.cit:252) Con esto, se confirma permanentemente

---

<sup>30</sup> Como vimos, se realizan dos ceremonias, pero el análisis aquí expuesto se refiere en general a la ceremonia de profesión religiosa como rito de iniciación.

los vínculos filiales de los creyentes hacia Dios y su participación en la potencia – y las posibilidades de influir en ella a partir de las ofrendas. Siguiendo a Cazeneuve, el simbolismo de la sangre presente en los ritos de consagración, vendría a confirmar las relaciones parentales entre los fieles y la divinidad: ser hijos de Dios a partir de un pacto de sangre. La sangre derramada por la víctima en un acto de amor sin precedentes: morir por los hermanos.

En el rito de la profesión, las aspirantes entran en un espacio de limbo, en la abertura hacia lo sagrado que busca crear un espacio de comunicación con Dios, para proclamar los votos de profesión. Éstos funcionan simbólicamente como fórmula que media entre el conjuro mágico de encantamiento y la plegaria, debido a que al tiempo de realizar una petición (“hazme”), provocan por el sólo hecho de la elocución la transformación de la novicia en consagrada,

En nombre de Dios Padre, fuente de amor y santidad, en nombre de Jesucristo, esposo de la Iglesia, en nombre del Espíritu Santo, alma del Cuerpo Místico, confiada en la intercesión de María, madre del Carmelo, y en manos de la delegada, y ante vosotros hermanos:

Yo, hago voto de castidad, pobreza y obediencia, para siempre en la congregación de las Carmelitas Misioneras según sus constituciones.

Me doy a ti, Señor, en todo lo que soy, con todo lo que tengo y quiero, con cuanto puedo tener y querer ahora y todo el tiempo de mi vida. Tal cual soy, así me doy a Ti; hazme tú casta, pobre, obediente, santa y lo seré. (Constituciones CM, Art. 25)

convirtiéndose por el poder de la palabra en otras para Dios. Este hecho se sustenta en que al participar del orden sagrado, los seres humanos pueden influir en él a partir de las plegarias y oblaciones; al tiempo que al consagrarse, los especialistas entran en el campo de la transformación de lo numinoso, tal como lo hacen los magos. La finalidad de la tarea de estos especialistas es fundirse con la potencia numinosa, mediante el renunciamiento a la condición humana. Por tanto, todas sus obras son entendidas como el don mágico de personas excepcionales, ya que ellos pueden manipular y emplear la fuerza numinosa, ubicando a los especialistas en un mundo que evade la regla, que

se enfrenta a lo numinoso<sup>31</sup>. (Cf. Cazeneuve, op.cit: 143) Es necesario consignar que aunque la profesión se constituye como el momento de apertura, donde ingresa la potencia al orden humano, no necesariamente es allí donde las religiosas alcanzan una relación más estrecha con el Señor, dado que éste es un camino espiritual que posee muchas etapas hasta lograr la fusión con la divinidad, siendo el rito de profesión, la puerta de entrada hacia este camino.

Esta transformación se ejemplifica en la ceremonia con la “muerte al mundo”: las novicias se tienden en el suelo en cruz y se las cubre con un paño negro. Muerte social que implica el abandono permanente del siglo, sus dinámicas y valores. Muerte de la persona que han sido, muerte de su condición profana, olvido de un pasado. Esta simbología de la muerte está ampliamente presente en otros tipos de ritos de iniciación, y que

Uno se pone un apellido después de la primera profesión, “la que en el mundo se llamaba Teresa Orella, en religión recibe el nombre de María Teresa de San Francisco Javier”, eso de cambiar el apellido ya eras otra cosa, sin dejar de ser hija de papá y mamá, pero ya eras otra cosa, eran símbolos que decían algo. (Hna. Erma)

<sup>31</sup> Más adelante, se especificarán y acotarán estas características en el caso de las religiosas.

apuntan junto al resto del proceso, a significar el nacimiento de una personalidad que posee un nuevo conocimiento y estatus. Dejar atrás el mundo profano, busca convertir a los iniciados en personas nuevas y que olviden su pasado. (Cf. Cazeneuve, op.cit:158; Eliade, op.cit:139) La misma función y signo cumpliría el cambio de nombre, que en esta congregación toma la forma de un apellido religioso. Esta nueva denominación implica pasar del ser profano al consagrado, a la pertenencia a otro orden, a través de un posesivo “de” que significa que la consagrada ya no se pertenece a sí misma, sino al Señor.

Yo siempre uso (el hábito), ahora uso más falda, porque es verano, pero siempre me gustó, no opté nunca por sacármelo, me ayuda, me hace bien, es un encuentro con Dios, yo decidí entregarme a Él, (...) siento que soy para otros, esa es mi función, mostrar a Dios. (Hna. Sandra)

Un último signo de transformación lo constituyen las vestiduras. Aunque ya en el proceso de formación se utiliza una vestimenta intermedia, recién en la profesión se comienza a utilizar el hábito. Signo de distinción, que designa la pertenencia al mundo sagrado, que puede entenderse también como la presentación de la diferencia de status de los especialistas, haciéndolos resaltar de sus contemporáneos, tal como plantea Eliade. (Cf. op.cit: loc.

cit) El hábito de las carmelitas misioneras las identifica con una congregación, con un estado de vida y con una no pertenencia a sí misma. Esposas con vestiduras negras –ahora cafés-, que recuerdan a la viuda, a la mujer cuyo esposo no está -al menos corporalmente- y cuyos atuendos designan la ausencia del amado.

A partir de las características antes descritas, entiendo la ceremonia de profesión como el sacrificio simbólico de estas mujeres para acceder a lo sagrado. Ya que como plantea Bataille, la muerte y su violencia nos enfrentan al límite absoluto, la confirmación del carácter condicionado de la humanidad y al deseo erótico de la continuidad. (Cf.2002) Es en el sacrificio donde se funda lo sagrado y las víctimas se inmolan para acceder al espacio de la divinidad. Sólo su propia muerte les permite fundirse con Dios. Y en ese sentido, la ceremonia de profesión representa una muerte social, en tanto escenifica el renunciamiento al sí mismo, al mundo y al orden profano para participar de otro estado de vida. Por tanto, si se entiende el sacrificio como uno de los ritos principales para acceder al orden de lo sagrado, que se caracteriza por la exclusión de la oblación del dominio humano para expresar más radicalmente su contacto con lo numinoso, pareciera que las monjas se vuelven en las víctimas ofrecidas como dones hacia el creador, estableciendo con Él una relación de reciprocidad. (Cf. Cazeneuve, 1971: 245)

Siguiendo a Marcel Mauss, desde la triada dar-devolver-recibir que caracteriza las relaciones de reciprocidad, se entiende la relación que las religiosas establecen con Dios, dándose a sí mismas como oblaciones, a la vez que piden ciertas mercedes de la divinidad, debido a que participan

La vida religiosa es una donación sacrificial, pero te trae lo otro, porque yo sé que es de Dios, es como un intercambio, pero tiene que haber de mi parte todo, como un desgarró no, (...) (la vida religiosa) ha sido una donación a Dios, yo lo he ido donando, “toma, toma, toma”, toma, pero al mismo dame, hazme... (Hna. Sandra)

del orden sagrado y por ello, pueden influir en él. En palabras del autor “la *destrucción del sacrificio tiene precisamente como finalidad el ser una donación que ha de ser necesariamente devuelta*” (1971: 28). Pareciera que la relación entre las religiosas y Dios fuera de un intercambio recíproco, en el que ellas se entregan a vivir el camino espiritual y Dios les entrega la fuerza y los dones necesarios para vivir y sobrellevar este camino, que las conduce al encuentro con el Señor. Esta relación de oblación se confirma en el caso de la hermana Nieves, quien es ofrecida desde el vientre de su madre a la Virgen, con el fin de obtener protección para su padre durante la guerra: las mujeres son una ofrenda. Esta relación constituiría un intercambio simbólico desde el cuerpo y las emociones<sup>32</sup>.

Además de la lectura sacrificial, la consagración convierte a estas mujeres en las esposas simbólicas del Hijo de Dios. Para Lagarde, el sentido nupcial de la profesión se debe a que en él se replica el modelo conyugal seglar como única relación positiva posible entre un hombre y una mujer dentro de una sociedad e instituciones patriarcales. (Cf. Op.cit: 468) Y con ello, se reproducen también las condiciones de desigualdad, subordinación y obediencia que esta relación implica para las mujeres. Sumándose a esta lectura, creo que en términos del sentimiento religioso, se hace necesario utilizar ciertas metáforas para caracterizar un sentimiento de amor que nunca ha encontrado las palabras precisas para expresarse, lo inefable. Ante lo cual, la relación humana más cercana pareciera ser la sponsal. Me parece que aquí funcionaría la efectividad de una metáfora para representar ciertos sentimientos, en tanto que cada vez que les solicito a las religiosas describir los sentimientos o el amor de Dios, llega un momento en que las palabras no son suficientes y comienzan las comparaciones: es cómo cuando te llama por primera vez el pololo, es como la relación entre los esposos, es como que el corazón se va enamorando, etc. Sería un recurso útil y eficiente para hablar de lo desconocido desde lo conocido, utilizar tipos reconocibles para referirse a lo fascinante y misterioso que es lo numinoso. Ese lenguaje es eminentemente poético. Entendiéndolo como un discurso que no intenta decir qué son las cosas, sino “como qué” son las cosas. De manera tal que el discurso religioso debe utilizar un lenguaje simbólico para expresar aquello que no tiene referencia del mundo concreto y al hacerlo, forzar a las palabras los sentidos que se niegan a expresar. (Cf. Neira, 2004)

Sin embargo, esta forma de decir, se convierte en una forma de hacer, en la medida en que las religiosas se conciben realmente como esposas de Cristo y la relación que tienen con Él es sponsal. Creo que hablar de experiencia religiosa de monjas es hablar de una relación de amor, entre la consagrada y el amado ausente, cuyo cuerpo está ausente. Su vida se juega en seguirle los pasos, en pisar sus huellas, en

Desde que puse un pie en el convento hasta el día de hoy, siempre he tenido la misma certeza: Dios es el hombre de mi vida.(...) Él es mi pareja, es el hombre que elegí para mi vida, es hombre y es Dios, eso lo hace distinto. (Hna.Sandra)

<sup>32</sup> Más detalles de esta relación en el siguiente apartado.

encontrar sus rastros, en emularlo, tareas todas que no son más que la única manera de acercarse a Él. Su vivir es el de la viuda, que recuerda al esposo que algún día estuvo. La monja revive en profunda nostalgia el paso del amado y sus huellas. Una y otra vez. Así, descubre que Él estuvo desde siempre con ella, que su biografía conserva esos rastros y que su propia existencia es el signo de que Él la ama. Por eso continua. Porque está loca de amor. Es necesario consignar que aunque el sentido nupcial de la ceremonia de profesión se ha ido diluyendo con el tiempo, en las generaciones de las hermanas de mediana edad aún se recuerda el rito por su fuerte sentido esponsal: coser los hábitos, las coronas de flores, la preparación para el Esposo Amado, etc. Y la relación de las hermanas con el Señor es la de una esposa a su esposo, de amor y dedicación total.

La vocación no viene de la noche a la mañana, es un proceso de búsqueda si quieres, en que vas sintiendo interiormente que hay algo más, yo era una chiquilla normal y corriente, como todas las jóvenes de aquel tiempo...

(Hna. Nieves)

Las monjas parecieran ser mujeres excepcionales. Tal como plantea Cazeneuve, esta excepcionalidad radicaría en la distinción que separa a los especialistas del resto, visibles en las marcas corporales que todo iniciado conserva. (Cf. Op.cit:160) En este caso, la marca corporal sería la no marca, lo immaculado, puro

y pulcro que reviste a la religiosa. Su excepción radica en la predestinación, en que son las elegidas de Dios, por Su voluntad y por razones que solamente Él conoce, como dice la hermana Nieves, porque prevé todo el bien que una joven puede hacer. Pero además, parecieran excepcionales por su renuncia absoluta a la condición humana profana y al sí mismo, a partir de la transformación de su cuerpo y sus funciones; el control de los sentidos y la renuncia sexual. Ellas no se reconocen como excepcionales, porque no correspondería con la humildad que debe reinar para su estado, pero aún así es un tema recurrente en sus relatos: *“A mi me molesta cuando dice que soy distinta, porque la gente interpreta el distinta como mística, y no es eso... ¡nada! Si yo fui normal, normal.”* Se presentan como mujeres excepcionales, porque se han apartado de los proyectos de vida comunes y corrientes de las seglares para encarnan los más altos ideales, para morir por el otro, para ser para otros. Una característica más, pareciera que ningún otro hombre pudiera corresponder a las expectativas de su amor, sólo el mejor, el más excepcional y perfecto de los hombres puede ser su pareja: Jesús. Es como si el Señor las signara desde su nacimiento y su camino fuera descubrir ese signo, para vivirlo a cabalidad.

Esta característica nos revela una más. Aunque las monjas se separen del mundo, viven en él y eso las fuerza a tener que transitar en dos aguas permanentemente. Como decía Santa Teresa, vivir en el mundo, pero no del mundo. Con un pie en lo sagrado y otro lo profano debido a su misión apostólica, las religiosas parecieran moverse permanentemente en la ambivalencia: ser excepcionales pero no reconocerlo; permitir algunas manifestaciones del cuerpo y otras no; control de los sentidos y descontrol de la emoción, entre otros. Tienen que “estar en Dios”, tener una relación profunda y de amistad con Él, pero a la vez entregarse a sus hermanos,

arreglárselas con la cotidianidad, con una institución y una comunidad de mujeres diversas. Es un vivir y un moverse acuoso por entre las estructuras del mundo.

## 7.2 Caminos espirituales: Disciplinamiento de cuerpo y alma

Las monjas se apropian del ideal del seguimiento de Cristo para vivirlo a cabalidad, convirtiéndolo en su proyecto de vida. Este proyecto implica una renuncia total al mundo seglar, pero sobretodo a sí mismo. Este camino implica una transformación del sí mismo –en el alma y en el cuerpo- a partir de una serie de tecnologías que buscan el conocimiento de sí, su control y la renuncia para entregarse a una relación total con la divinidad, la que puede concluir en la unión. Siguiendo a Michel Foucault, identifico este camino del seguimiento de Cristo con una tecnología del yo. Sin embargo, tal como lo plantea el autor, en este caso las tecnologías del yo funcionan combinadas con las tecnologías de sistemas de signos –que permiten la utilización de signos, sentidos, símbolos y significaciones- y las tecnologías del poder –que determinan, someten y objetivan a los individuos-. (Cf. 1991:48) Camino que se caracteriza principalmente por estos tres elementos: el autoconocimiento, el control y la renuncia. En éstos se conjugan los tres tipos de tecnologías, ya que las formas del descubrimiento del yo se enmarcan en una serie de relaciones y posiciones de poder al interior de la Iglesia, a la vez que ambas necesitan de la producción y utilización de signos y sentidos que permiten guiar e interpretar aquellas transformaciones; al tiempo que justificar y legitimar estas relaciones.

Como propone Foucault, el cristianismo y más aún, la vida religiosa, se caracteriza por el imperativo del autoconocimiento vinculado a las obligaciones de la fe, por tanto, el deber de saber quien soy, qué es lo que me pasa y qué deseo, con el fin de escrutar mis pensamientos permanentemente para conducirlos hacia Dios. Esto deriva en que las religiosas tengan que examinar sus pensamientos y autoexaminarse para cumplir de la mejor forma posible el ideal que buscan encarnar. *“Entonces uno tiene que estarse examinando, yo fui muy tímida, no me lo creen, pero yo era muy tímida y sigo siendo tímida para algunas cosas, entonces uno tiene que estar sobre sí examinándose y ayudándose también si es necesario, y sobretodo exponerse ante el Señor... el Señor sabe cómo estamos y Él nos quiere así como somos... Él no nos está pidiendo... si quiere que nosotros cambiemos, lógico, pero Él nos ama intensamente, aunque yo sea el barrabás, entonces por eso dice imitar a Jesús”*. Esta técnica identificada por Foucault como exagoresis, implica el análisis y la continua verbalización de los pensamientos, enmarcada en los principios de contemplación y obediencia, como requisitos para alcanzar una mayor pureza del alma que pretende el conocimiento de Dios. *“(el autoconocimiento) es un privilegio nuestro, creo que lo exige nuestro estilo de vida, porque dice Santa Teresa de Ávila en el libro de Las Moradas, que terrible sería que te preguntaran quién eres y no supieras, ella parte diciendo en el libro de Las Moradas que para entrar en el camino de Dios lo básico es el camino humano, que te tienes que conocer, y después hablemos de Dios en el fondo, porque sino te elaboras un Dios sin soporte, que se te cae en cualquier momento”*.

A estas obligaciones sobre el autoconocimiento se une aquella que implica la transparentación de estos pensamientos, como dice Foucault, decir la verdad sobre uno mismo, ya sea a la comunidad –de religiosas o fieles- o al sacerdote por medio de la confesión. Ambas modalidades funcionarían como reconocimientos de la impureza; en tanto, podrían entenderse como un rito de purificación a través del cual se expulsa de una esfera sacra elementos que remiten al orden de lo profano. Siguiendo las ideas de Bataille (2001) y Cazeneuve (1971), el cristianismo ha escindido la dimensión de la impureza del orden de lo numinoso, condenándolo a lo profano, llamándolo mal, Diabolo o pecado. De forma tal, que el reconocimiento de la culpa remitiría a la identificación de lo numinoso como impuro que trastorna las reglas, en este caso del orden de lo sacro, para introducir el caos y sobretodo, lo profano que se ha convertido en tabú, en lo prohibido. En el caso del cristianismo, parece devolver la angustia de lo incondicionado al poner en escena la potencia de lo “maligno”, que no se puede controlar más que expulsándolo del mundo conocido. Tal como Adán y Eva fueron desterrados del Paraíso luego de transgredir la prohibición, de acercarse a la impureza. Este acto de reconocimiento, permitiría limpiar los pecados a través de la verbalización, como lo expone Foucault para la técnica de exomologesis, que ostenta la paradoja de borrar el pecado y a la vez, revelar al pecador.

La relación entre sacerdote y dirigida se daría bajo los principio del imperativo del descubrimiento del sí mismo, de obediencia, y en una relación desigual –de géneros y sobretodo de prestigio y poder entre ambos-. En cuanto al primero, la relación entre el director o acompañante espiritual y la monja, recoge la importancia de la confesión como rito de purificación que hace más perfecto el proceso del autoconocimiento, al expulsar del interior del alma los obstáculos que impiden llegar a Dios. Como me explicó el sacerdote, “*Abora, por qué en el tema de la dirección generalmente es un sacerdote, porque está muy unido a la confesión, entonces el ministro de la confesión es el sacerdote, no es obligatorio, no es imperativo que el padre espiritual sea el mismo confesor, pero se recomienda*”. Esto afirmaría que no solamente sería necesario revelar los pecados y el pecador, sino sobretodo expulsarlos del creyente, en este caso, de la religiosa, para propiciar la pureza del alma, que como nos recuerda Foucault, es la que puede llevar al conocimiento de la verdad. Por otra parte, esta relación está marcada por la obediencia, en tanto se debe acatar la propia voluntad a la del director, como mecanismo de renuncia al propio deseo y a su propio yo. (Cf. Foucault, 1991:93)

Yo confieso ante Dios todopoderoso y ante vosotros hermanos que he pecado mucho, de pensamiento de palabra, obra y omisión: por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa. Por eso ruego a Santa María, siempre virgen, a los ángeles, a los santos y a vosotros, hermanos, que intercedáis por mí, ante Dios nuestro Señor.

Así lo afirma el padre Gonzalo, “*Se ha visto que en la relación padre espiritual y dirigido espiritual, claramente hay un camino por el cual Dios se manifiesta a esa persona para mostrar Su voluntad, eso lo ve la Iglesia desde los orígenes (...) hay muchas prácticas que en la Iglesia se han desechado, esta no porque se ha visto que someter la voluntad de uno a otro mayor, claramente ha servido para crecer en la espiritualidad y la santidad.*” De esta forma, se daría cuenta cómo la revelación del sí mismo es lo que permitiría la renuncia a sí mismo, a través de un desprendimiento de lo que uno es, desea y piensa.

Además, en la relación confesor-dirigida, funcionarían las tecnologías del poder y de signos, en tanto que se presentan ciertas relaciones de poder que son interpretadas según el horizonte de sentido que la Iglesia sustenta. Según las palabras del sacerdote entrevistado, las razones en las que sostiene la estructura de poder y de roles dentro de la Iglesia son las siguientes: *“Por misterio de Dios revelado en la Sagrada Escritura, Jesucristo escogió a doce hombres para ser sus instrumentos y sus caminos, conductos de la gracia de Dios, y que esos doce hombres se perpetuaran en la historia de la Iglesia en el sacerdocio. Entonces, ¿por qué el sacerdote tiene una gracia especial? porque el sacerdote goza de un sacramento, recibe el óleo sacerdotal por el cual queda constituido como ministro, puente entre Dios y los hombres, hay teología detrás de esto, una gracia de estado que se llama, para que todo aquel que quiera recibir la gracia de Dios, ésta le sea administrada por intermedio de un sacerdote, por qué, porque Jesús lo quiso así en la Sagrada Escritura.”* Los sacerdotes son los intermediarios en la relación entre Dios y todos los fieles -incluidas las religiosas-, son los interlocutores de Dios en la tierra, y tienen poderes delegados sobre los creyentes, por ello, tienen un lugar superior que las monjas en la jerarquía eclesiástica. (Cf. Lagarde, 2003: 467) Los sacerdotes, serían especialistas en la manipulación de lo numinoso como potencia mágica a partir del rito de iniciación, que les confiere las posibilidades de emplear las fuerzas sagradas (dar los sacramentos, bendecir, absolver de los pecados, etc.) o en palabras del sacerdote, son conductos de la gracia. Roles que se fundamentan en el relato bíblico como mito fundador del rito de la consagración, que por lo mismo, le confieren su incuestionabilidad y la imposibilidad de todo cambio, al ser la revelación de un misterio de Dios sobre el que se basa la fe de la Iglesia. Por esto, se hace necesario acotar y diferenciar los alcances que este rito iniciatorio tendría para las monjas; porque es justamente el manejo de las fuerzas sagradas -en términos de Cazenueve- lo que para ellas no está permitido debido a la diferencia de signo que el rito de iniciación dota a los sacerdotes y a las religiosas. Diferencia que como vimos está fundamentada en la tradición. Pareciera que las mujeres, sólo pueden llegar a ser esposas del Señor, mas no sus intermediarias, tal como señala Lagarde. (op.cit: 466)

En el mismo tenor del descubrimiento de sí, aparecen en los relatos metodologías que buscan el control de los pensamientos, lo que coincide con la idea de Foucault acerca de la transparencia de éstos, que implica que todo lo que se oculta es pecaminoso en la medida que no se puede expresar. (Cf. Op.cit:90) Para esto se despliegan técnicas que se sitúan antes del apareamiento de cualquier pensamiento, como por ejemplo la audición de lecturas edificantes en momentos febriles o las lecturas, paseos y rezos después de almuerzo, que buscan ocupar la mente en lo que es de Dios, y alejar cualquier tipo de interferencia en el hilo de las ideas. Buscan un control en el espacio más íntimo del sí mismo y sobretodo, que ya no exista un espacio íntimo, en tanto todo debe ser revelado a través de la palabra. Así también, las formas de oración y meditación entendidas como artefactos mentales (De Certeau) buscan provocar ciertos estados mentales y emocionales, que abran la posibilidad de un diálogo con el Otro. Son artefactos que propician las condiciones necesarias para estrechar lazos y profundizar las relaciones entre las esposas y el Amado. Sin embargo, como hemos visto este espacio está siendo observado siempre por el acompañante o director espiritual.

El imperativo del descubrimiento de sí y su exposición se convertirían en mecanismos de constitución de subjetividad, en tanto que a partir de la revisión permanente de lo que uno es, de lo que ha sido, las religiosas se apropian de su biografía, con lo que construyen el personaje de una historia trastocada por el Otro. Sin embargo, si continúo con la lectura desde Foucault, se podría aludir que este apropiarse de la biografía siempre conllevaría el imperativo de la renuncia a sí mismo. Recuerdo que estando un día con una de las religiosas, observamos fotos de una de sus estadías en el extranjero. Luego de verlas y recordar esos momentos, como episodios importantes de su experiencia como consagrada, la hermana rompió las fotografías...

Este reconstruir una historia -que se emparenta con los antiguos relatos místicos, que permite el ingreso de lo maravilloso en la presencia de lo sagrado- instaura a sus protagonistas como las heroínas que viven su signo y sino, las que transitan durante toda su vida por un camino pedregoso hasta hallar al Amado que no está. Así, sus experiencias de vida serían el material con que reafirman permanentemente su lugar en el mundo, su propia existencia, porque ellas dan cuenta del paso de Dios por sus vidas, un paso que se inscribe en sus cuerpos y deja huellas en él.

Como atisbé anteriormente, la relación de las religiosas con Dios pareciera ser triangular en la medida que siempre hay un sacerdote que media. Creo también que esta relación se manifiesta de dos formas: por intermedio de elocuciones y por medio de manifestaciones corporales. En el primer caso, refiere a decires: lo que Jesús dice y lo que la religiosa le dice a Jesús. *“Uno va a la oración, a sacar de su cabeza todo lo que ha pasado en el día, uno dice: “ya, se terminó el día, ahora vengo a estar contigo, ya Señor, traigo ante ti este problema, porque esto es parte de mi vida y parte de la vida tuya.” Entonces se produce un diálogo con el Señor, que no son los diálogos místicos, arrobados de antes, es tu vida de cada día”* Porque como dice una de las religiosas, Dios habla. Si uno lo escucha, habla. A partir de esa capacidad de escucha y de diálogo, las religiosas establecen una relación con Jesús a partir de la palabra: *“Yo a Él le pregunto todo y con Él peleo, y yo siempre he hecho eso, no arreglo cuentas con nadie más, Voy con Él y le digo: “haber como es esto por favor, porque este cuentito a mi no me está funcionando, o sea Tú me convocaste o tengo que pensar que eres cruel, ¿qué? Háblame, dime, de la forma en que quieras, sólo espero tener las orejitas para saber que me estás hablando (...) Yo tengo una relación con Él muy de conversar, mucho, mucho, mucho, sí, no soy piadosa, para que te voy a decir una cosa por otra, (...) pero sí tengo una relación con Él de hablar todo, porque es mi pareja, es el hombre que elegí para mi vida.”* Ese espacio lingüístico, nos muestra el terreno de lo decible y de las experiencias que son susceptibles de ser relatadas, del cotidiano, de las crisis, de las dudas, del discernimiento, experiencias decibles, pero que además pueden ser expresadas a otros. En este espacio es donde podría penetrar la figura del sacerdote, allí él tiene la facultad de mediar, porque como he expresado, él penetra en la relación con Dios a partir de las técnicas del descubrimiento del sí mismo a través de una revelación hecha por la palabra.

Sin embargo, parecería que las religiosas conservan un espacio íntimo, que no permite la irrupción de un tercero. El cuerpo se instituiría como el lugar exclusivo de encuentro con el Amado. Allí no hay mediaciones. Como esbozaba anteriormente, la presencia de Dios se localiza en el cuerpo como lugar de inscripción de una relación de amor. Tal como lo proponen Clément y Kristeva, la relación de lo femenino y lo sagrado se localiza en el cuerpo, “*lo sagrado en las mujeres expresaría una revuelta instantánea que atravesase el cuerpo, y que grita*” (2000:18). Por esto, las religiosas mencionan que ese sentir a Dios siempre pasa por la corporalidad, por la emoción y no por el intelecto. Palpitos, sorpresas, desgarros, sequedad, gozos, dolores gozosos, fuerzas y dolores se esculpen en el cuerpo de la religiosa como hierofanías, produciendo un diálogo que no es verbal, sino que se realiza a través de la carne. Creo que el cuerpo se erigiría como un espacio inabordable por el lenguaje en la relación con Dios, y por ello, un espacio donde no hay intermediarios, sino que es exclusivo de la monja y el Señor.

Tal como lo proponen las autoras, lo femenino logra acceder a lo sagrado a través del cuerpo como locus del encuentro, y como tal se caracteriza por la fuga. Esa revuelta instantánea que se identifica con la “vía fulminante” de acceso a las esferas de lo sacro, que utiliza como palabras las sorpresas, los dolores, el síncope y el llanto, un corazón que se acelera y el silencio. “*Las mujeres estaría situadas en otro lugar, me atrevo incluso a decir mejor situadas, al mantenerse en ese “techo”... (...) ¿Y si eso (ese techo) no fuera totalmente demostrable, visible, decible? ¿Y si eso, solamente pudiera sentirse, hacerse, comprenderse? Eso, lo sagrado.*” (op.cit:40) A partir de la presencia de “eso” en términos de una ininteligibilidad, este cuerpo insurrecto escapa en gran medida a la palabra que el sacerdote media, a las formas permitidas y sancionadas de religiosidad, para presentarse como el ámbito de la espiritualidad. Un cuerpo que deja entrar al Otro por los poros y que lo recibe con el corazón en llamas; en palabras de Kristeva, “*Te propongo el perfume como la imagen de esa represión problemática, de esa porosidad turbadora de las mujeres. El “cristal” de la represión no resiste a la presión de una realidad interior: el yo femenino (¿Cómo el yo de Baudelaire?) es “vaporoso”.*” (op.cit:25) Sería entonces el yo femenino, lo que le otorga una especificidad a esta experiencia espiritual, la que es vivida desde un lugar determinado dentro de una estructura binaria de pensamiento, la que distingue lo idéntico de lo diferente para formar pares de oposiciones que estructuran un determinado modo de raciocinio. Estructuras simbólicas interiorizadas que guían la propia experiencia de lo Otro y que le otorgan un cariz de diferenciación a esta vivencia. (Cf. Hèritier, 1996:20)

Como se refleja, éste es un cuerpo trastocado y modificado. Como construcción simbólica, el cuerpo refleja la visión de mundo, de persona y sociedad que lo configura, constituyéndose una relación de intercambio recíproco, y en este caso, además da cuenta de una relación, a través de un estilo propio que se manifiesta en la corporalidad. (Douglas, 1978) Siguiendo a Le Breton, toda sociedad implica una ritualización de las actividades corporales, y por lo mismo, su presencia significativa en lo social. (Cf. 2002:123). El proceso de formación y el camino espiritual produce un cuerpo nuevo a partir de una manera determinada de entenderlo, de las técnicas de control, y del lugar que se le concede en la vida religiosa. Transformándolo en un

cuerpo que dice. La cosmovisión cristiana relega al cuerpo a un segundo plano, concibiéndolo como el lugar donde habitan los apetitos, los deseos, el caos que debe ser regulado y condicionado (Brown, 1993). Para esto, la ascesis es la técnica que permite controlar los sentidos e instintos. Destituyendo lo profano que habitaba en él para hacerlo ingresar a otro orden de la experiencia, transformando ese cuerpo en un lugar donde habitará una verdad y una presencia. Como plantea Michel de Certeau para la mística: *“lo que se formula como rechazo del “cuerpo” o del “mundo”, lucha ascética, ruptura profética, no es sino la elucidación necesaria y preliminar de un estado de hecho a partir del cual comienza la tarea de ofrecer un cuerpo al espíritu, de “encarnar” el discurso y de dar lugar a una verdad”*. (1993:98)

El cuerpo de la modernidad se erige como límite del individuo, en la presencia de un sujeto, como elemento aislable de su concepto de persona, que refleja la ruptura del individuo respecto a su comunidad. (Le Breton 2002: 125) El proceso de transformación de la formación religiosa parecería derribar estas diferencias. Es como si la consagración devolviera el cuerpo a la comunidad, intentando borrar todo resto de individualidad, haciendo una limpieza, intentando transformar este cuerpo en un lugar sin manchas ni marcas que revelen una singularidad. Ésta siempre se circunscribiría a la pertenencia a algo mayor que al sí mismo. Lo que se ve muy gráficamente en la uniformidad estética. El hábito funcionaría como un signo de la no pertenencia a uno mismo, como las ropas de un personaje que debe ser encarnado –el especialista–, en tanto sus características están definidas de antemano. El hábito requiere de la actuación de ese rol. Pero además, oculta el cuerpo, lo soslaya, cubre todas las partes que las seglares exhiben al constituirse como objetos de deseo, por tanto buscaría anular toda reminiscencia de un cuerpo sexuado y erótico, que prescinde de afeites y adornos. (Cf. Lagarde, op.cit: 508) Incluso, también podría funcionar como un medio de control, constriñendo no sólo el cuerpo, sino también los movimientos y actitudes que son dables llevando esos atuendos.

Era igual al hábito de las madres de clausura: era la túnica, por debajo llevaba una camisa, después teníamos unos manguitos con el fin de que la piel no rozara con el hábito que era de lana, lana, era almidonado, duro, duro, duro, nos tapaba cuello, cabeza, por delante, por detrás, cabeza y todo, se nos veía nada más que la cara, además de ese llevábamos un velo, que era largo, hasta acá, era negro el velo y el hábito, por encima llevábamos el escapulario, era bien bonito. (Hna. Erma)

Este es un cuerpo que no se diferencia, porque se borra. Tal como dice Le Breton, la cotidianeidad construye una serie de rituales de borramiento del cuerpo, de evitarlo (op.cit: 126); pero eso no significa que no esté, porque veremos que sí está. Más que borrado, me parece que es un cuerpo escamoteado, regulado, que se le permiten sólo algunas manifestaciones. Tal como alude Douglas, el cuerpo expresa determinadas tipos de situaciones por medio de un estilo determinado. Por tanto, se echan a andar formas de control que moldean este estilo. (Cf. op.cit: 93) En este caso vimos una serie de modalidades que son impresas en los cuerpos de las aspirantes y religiosas: cortes de pelo y ocultamiento de los senos se nombran como prácticas ya inutilizadas, pero aún hoy se enseñan posturas para rezar,

para la misa, para la oración, maneras de moverse que denoten recato y humildad, la importancia del silencio, de los movimientos suaves, de evitar desbordes de las manifestaciones corporales y sobretodo, la enseñanza de una cinética que constituye una coreografía de movimientos, disposiciones, ánimos y gestos adecuados. Tal como los movimientos que se realizan en una misa de forma casi automática y por imitación -pararse, persignarse, cantar, ponerse de rodillas, bajar la cabeza, golpearse el pecho, estrechar las manos, etc.-, las religiosas poseerían un estilo corporal que nos dice de recato y pulcritud. Pero también es un cuerpo que guarda un secreto. El paso silencioso de Dios. Como una de las religiosas me decía, hay modos propios de las monjas en los que las van moldeando en el proceso de formación y que se pulen en los años de vida consagrada. Este es un término muy utilizado, que refiere a ir sacando los excesos para conservar lo fundamental.

Pero después empecé a pensar, dije: “no, Señor, yo no quiero un hijo, si yo te estoy ofreciendo mi útero, porque es el sacrificio más grande que te ofrezco, y te quiero dar, pero yo quiero ser fecunda, es lo único que yo quiero”, el único miedo que yo tenía, porque mi útero era de Él, yo sabía, no iba a germinar nada de él físicamente hablando, pero yo quería que sí germinara. (Hna. Sandra)

Como mencioné en el apartado anterior, los iniciados conservan una marca después de la iniciación, que en el caso de las religiosas es una ausencia, un signo negativo. Con esto me refiero al halo inmaculado que las envuelve debido a su castidad y a la renuncia sexual. Esta marca es la no maternidad biológica y la suspensión del cuerpo como lugar del deseo erótico. Esto se relacionaría con que ellas no pueden hacer uso de su cuerpo porque no les pertenece, porque ha sido donado desde el día de la

consagración. Y en este sentido, es un cuerpo cerrado, impenetrable, tabuado. Allí sólo entra Dios. El cariz negativo de esta marca se ejemplifica en que la renuncia a un cuerpo procreador se convierta en petrificación, en sequedad: “*Lloré mucho, lloré tener la posibilidad y no hacerlo. (Habla de la maternidad) Adivina delante de quien fui: “Explícame ¡que hago ahora para ser fecunda y no ponerme seca como una pasa!” De eso tenía miedo, de ser seca como una pasa. Fui donde Jesús y le rogaba que no fuera así.*” Marcela Lagarde plantea que el voto de castidad para las mujeres agrega además la virginidad, el celibato y la esterilidad, ya que la infracción de estos tres elementos sí deja marcas en el cuerpo femenino. (op.cit: 487) Esta reflexión sobre la esterilidad me puede dar más luces sobre la “marca”, ya que siguiendo a Hérítier, “*El discurso acerca de las causas de la esterilidad al igual que el discurso sobre las razones de la fecundidad (este último generalmente implícito), expresa una homología natural entre el mundo, el cuerpo individual y la sociedad, y la posibilidad de transferencias de uno de esos registros a otro*”. (1996:87) De forma tal, que la renuncia voluntaria a la procreación biológica quiebra la regla social de la reproducción de los grupos, convirtiéndose en una marca que signa a la religiosa por la transgresión de una norma social –como lo vimos en el caso de los especialistas-. Transgresión que viene a reafirmar el carácter de excepcionalidad que las distingue del resto de las mujeres. Por lo tanto, es en gran medida la renuncia sexual como quiebre del ciclo biológico y social del rol de las mujeres lo que hace a las monjas excepcionales. Sin embargo, insisto en que estas renunciaciones y las huellas que dejan en el cuerpo, nos hablan de una forma de vivir la espiritualidad fundada en el ser femenino, que se fuga a

través de la sintomaticidad de lo inteligible de los dogmas, para procurar un encuentro íntimo, desde los bordes, desde la otra orilla. Posición que subvierte silenciosamente las oposiciones con los juegos del cuerpo, y sus escapadas, una autonomía que se guía por la táctica.<sup>33</sup> En palabras de Julia Kristeva: “¿Y si lo sagrado no fuera la necesidad religiosa de protección y de omnipotencia que las instituciones recuperan, sino el goce de esta divergencia –de esta potencia/impotencia- de esta extraordinaria flaqueza? (2000: 39)

Las religiosas donan su cuerpo para fundirse con el cuerpo místico -la Iglesia-, que intenta aplacar el vacío del cuerpo de Cristo (De Certeau), me pregunto si acaso el donar el cuerpo no será otra forma de intentar tapiar una ausencia. Quizás esto explicaría por qué el cuerpo de las monjas aparece en los relatos siempre asociado con el dolor, la sorpresa y el sobresalto, mas no con el placer. Noté que recién ahí reaparecía el cuerpo, en el dolor, en las enfermedades, en el frío, en las dietas, asociado siempre a lo que no produciría agrado. Y los placeres, aparecen en los relatos asociados a las emociones y al espíritu, pero no por el cuerpo (A excepción de los placeres culinarios).<sup>34</sup>

Junto con la renuncia a la procreación biológica, las religiosas también renuncian a la vida sexual, a la relación de pareja y sus formas de afectividad. Como lo anterior, ésta es vivida como una entrega al Señor, la entiendo según los postulados de Marcel Mauss anteriormente descritos, como una oblación más que busca reforzar la relación con Dios, para que a partir de ésta puedan tener una relación más cercana, más profunda y libre de ataduras para abandonarse a Él. Esta renuncia exige del mismo modo, que las religiosas mantengan una relación cercana y viva con Dios, que la nutran a través de la oración diaria y una profunda interioridad. En palabras de la hermana Erma: “Pasa lo mismo con la parte afectiva, si la afectividad no está enfocada y vivida a la donación a Dios y a los hermanos -que es el voto de castidad- un amor entregado gratuitamente, si eso no se puede vivir, no es esta vocación. La soledad del corazón existe y a quien tengo que entregárselo en una consagración, es al que me llamó, y ése no me va a dar un besito ni arrumacos, si yo estoy buscando arrumacos, no... es de lo más interior y de lo más fuerte que hay, le digo, “me pongo aquí en tus manos”, Él me va a dar gozo interior de haber superado la dificultad, y ahí viene, ése es el beso”. Sin embargo, y como toda experiencia es distinta, para algunas religiosas ésta también representa un sacrificio, una prueba dura que deben superar para llegar a Dios. “Esa fue una crisis que yo tuve, tener a alguien a mi lado, de despertar con alguien, de sentir la sensación de despertar en la mañana con alguien, pero también pasa en el romanticismo entre que lo ves en la tele y crees que todo es así. (...) eso lo he vivido con muchas fuerza, la parte afectiva, emocional, sexual, eso sí que ha sido una donación a Dios, (...) sé que Tú no eres suplente, yo sé que Dios no

La decisión fuerte que yo tomé era saber si continuaba con este discernimiento o con mi pololo, lo viví y lo sufrí, me costó, fue apretón de guata (...) el día que le dije chao y verlo darse vuelta, eso para mi fue tremendo, me costó mucho... porque yo sabía que no iba... y que no era sólo él, sino que no iba a haber nadie más (Hna. Sandra)

<sup>33</sup> Más detalles de estas ideas en 7.3

<sup>34</sup> En las prácticas, otro momento donde aparece el cuerpo es en la afectividad, ya que algunas de ellas se caracterizan por ser muy cariñosas en el gesto y por irradiar una gran alegría.

*es suplente, Jesús no es un marido que yo voy a sentir a mi lado, no busco eso tampoco...". Frente a esta donación, las hermanas vuelcan su amor en Dios y en los hermanos, como único foco de atención, como objeto de su dedicación exclusiva. Es allí donde tres elementos se vuelven centrales: el amor fraterno, como canalización y reflejo del amor de Dios; la vida comunitaria, que a partir de la constitución de familias religiosas crean nuevas modalidades de relaciones fraternas; y la focalización permanente en Dios, ya que todas las actividades están dedicadas a Él. Como me lo explica la hermana Sandra: “Yo creo que por ahí viene el sentido de la contemplación, no es que pasemos más o menos horas en la capilla, el clic que a uno le hace, es que uno no esté dispersa, uno sabe cuando está dispersa y se convierte en mono y salta de un árbol al otro (...) Ese es el parámetro para nosotras, no... es vivir enfocadas, es un foco de mucha contemplación, lo que yo hago, no lo hago para mi gratificación, me hace bien de rebote y me integra, pero es para el otro, es para edificar al otro; si alguien pasa por mi grupo, tiene que salir más persona, tiene que saber encontrarse con Dios, ese es el desafío de una Carmelita Misionera, nosotros tenemos que formar grupos para que sean signos de comunión, orantes, de fraternidad.”*

En la vida comunitaria se conforman nuevos modelos familiares bajo el precepto de fraternidad. Ésta se erige como el punto donde confluyen lo sagrado y lo profano, en la vida cotidiana de mujeres que viven bajo otro ideal. Allí se producen problemas y desacuerdos como en cualquier convivencia. Las religiosas lo definen como un “milagro”, pero reconocen que es uno de los aspectos más difíciles de la vida religiosa, “lo que más pule”, porque ahí se confrontan las decisiones personales sobre cómo vivir, las historias familiares previas; y sobretodo, se encuentran distintos momentos de un camino espiritual, con los desazones y alegrías que va produciendo en la medida que es vivido. La vida fraterna tiene el imperativo de la práctica del amor fraterno, bajo el cual todas las asperezas deben borrarse. Así lo explica la hermana Erma: “Para mi ha sido uno de los gozos grandes de la vida religiosa, la vida comunitaria, a pesar de todo yo tengo ganas de llegar a casa a estar con las hermanas. Tenemos que formar familia, pero no siempre es fácil porque uno tiene que saber convivir con distintos caracteres, nacionalidades distintas, formas de ser distintas, y eso no es fácil, es la cruz, no podemos apartarnos de la cruz, una de las cruces es la vida comunitaria... haber! No la vida comunitaria en sí, sino la convivencia con ciertos miembros de la comunidad, pero eso es lo que tenemos que ofrecerle al Señor “Ayúdame, porque en este momento es superior a mis fuerzas!”... es la fuerza de la oración lo que a uno le hace superar, el amor que uno va teniendo a Dios lo tiene que transmitir a las personas, cuanto más amor a Dios uno tiene, cuanto más uno está empapado de Dios, es cuando uno más tiene fuerzas para poder afrontar las dificultades.”

Por otra parte, el proyecto de vida en la imitación de un modelo mítico –la vida de Jesús-, deriva en un desarraigo territorial. Esto implica que la estancia de las religiosas en cada lugar es provisoria y que no depende de ellas el lugar, ni con quien viven y exige una capacidad de recomenzar cada vez que sus destinos cambian. Destinos que son sugeridos –antes eran impuestos- por las religiosas que cumplen funciones de gobierno en la congregación. “Uno no elige nada de esto, ojalá pudiéramos, pero no se elige nada, nada, nada, y puedes vivir, eso ha sido para mi

*siempre una cosa bien importante: no elegir, poder vivir y amar.*” Esta condición de la forma de vida, equivale a una más de las pruebas ascéticas que deben sobrellevar las religiosas, tanto en términos de pobreza individual, al carecer de bienes y de un lugar que pueda ser llamado propio; tanto como en términos emocionales, ya que constantemente deben dejar las comunidades, las personas y las actividades que estaban desarrollando, tanto como los afectos, para iniciar nuevamente una misión donde Dios las envíe, lo que se reflejaría en las decisiones que toma el Consejo de la congregación, es decir, practicar el voto de obediencia.

Por otra parte, a pesar de lo compenetradas que son las relaciones entre las religiosas y la gran importancia que tiene la fraternidad, es importante consignar que el camino espiritual es una tarea exclusivamente personal, es el recorrido, doloroso y dificultoso por momentos, dichoso y sorprendente por otros, hacia el encuentro con el Señor. Y este camino, es una lucha personal de la religiosa consigo misma, con sus deseos, sus apegos y sus debilidades, para ir purificándose, puliéndose hacia el encuentro con el Amado. Así lo explica la hermana Nieves: *“Esto es personal, la congregación te pueda dar lo mejor, te puede dar días de retiro, pero si te das cuenta que te hace falta interiormente algo más profundo, tú tienes que pedirlo, en medio del trabajo...”* O en las palabras más reflexivas de la hermana Sandra: *“Con los años comprendí que la vocación es personal, en el camino han ido quedando muchas hermanas buenas, pero que no están, si hubiese puesto mi vida ahí quizás no estaría tampoco yo, eso es lo que en el fondo me quiso decir una vez José Antonio (...) Tus opciones son personales, frente a un conjunto de vida inclusive, seguimos viviendo juntas pero tú decides como quieres vivir, que el resto se escandalice o no le guste, tú decides como vivir, que exigencias quieres tener, ser. Es un camino personal, para vivirlo en conjunto, pero es personal (...) Abí aprendí que no es lo de la vecina, es mi vocación, parece egoísta pero no, y si es así, es de los demás al mismo tiempo, después comprendí, si estoy mejor yo, hago más feliz al del lado, hago la vida más simple, la vida fraterna es mucho mejor...”* Esto quiere decir que cada acción y cada momento de la vida de las hermanas está dedicada al Señor, y es solamente con Él con quien ellas confrontan sus avances y retrocesos en su camino de perfección, como lo llama Santa Teresa. Es un esfuerzo ascético que se vive a diario y que se entrega cada noche a Dios, donando cada jornada como una fracción más de la vida completa que se abandona a la voluntad del Señor.

Estos tratamientos del cuerpo y del alma se enmarcan en la renuncia, que siguiendo a Foucault se resumiría en la pregunta “¿qué es lo que uno debe saber sobre sí mismo, para renunciar a sí mismo?”. Me parece que en este caso, lo que las hace renunciar es que saben algo sobre Dios que el resto no sabemos. Esta renuncia se hace palpable en una forma distinta de utilizar y entender el cuerpo, de donar su calidad de sujetas individuales, sus capacidades de decidir y elegir subsumidas al voto de obediencia, las pequeñas y grandes minucias del cotidiano y de un devenir completo a fuerza de un amor. Esta renuncia comenzó con un “no”, al negarse a aceptar una vida común, ser una mujer más, vivir en el siglo. Con el abandono del mundo, las monjas asienten un compromiso con los otros, como medida de su entrega a Dios, como los receptores de una donación, como objetos de un amor que se expresa a través de ellos. Es en

el amor al otro, al sufriente, donde la renuncia -que es un no a sí mismo como víctima sacrificial- se convierte en un signo positivo y donde adquiere un sentido de fecundidad.

### 7.3 Incorporación y prácticas: estar en el entre

Una de las características principales de estos relatos, radica en que representarían la síntesis entre las condiciones objetivas de la situación de las mujeres dentro de la Iglesia Católica como consagradas y las formas permitidas de su espiritualidad, junto con los devenires, elecciones y los contextos personales de las mujeres que profesan. Creo que ambos elementos podrían entenderse como un ensamble imperfecto. La formación e incorporación a la Iglesia por medio de la consagración podría comprenderse a partir de dos procesos: la constitución de un *habitus* (Bourdieu), pero también la ejecución de prácticas entendidas como “combinatorias operativas” (Michel de Certeau). De forma tal, que las biografías expresarían la tensión de ser mediadoras entre las condiciones objetivas y las subjetivas, constituyéndose en un cruce de ambas trayectorias.

El camino espiritual se erigiría como un proyecto de vida que se encarna a través de la imitación de Cristo, cuyo ideal se va incorporando a partir de un proceso de formación, que identifico como la constitución de un *habitus*. Bourdieu define este concepto como una manera de relacionarse con el mundo a través de un conocimiento adquirido por medio del cuerpo, como una serie de esquemas de percepción, interpretación, clasificación y disposición a hacer y ser; así como la capacidad de diferenciar y apreciar las prácticas que los diferentes *habitus* generan. (Cf. Bourdieu 2006:170) Un elemento constitutivo del concepto es la presencia del cuerpo y el aprendizaje de las prácticas a través de él. El cuerpo está abierto al mundo y al medio social que lo transforma, a partir de una “relación inmediata de implicación, tensión, atención, que elabora el mundo y le confiere sentido” (Bourdieu 1999b: 188)

Tal como mostraban los relatos, el aprendizaje del “ser monja” se lleva a cabo a partir de una serie de prácticas dispuestas en una rutina diaria que van inscribiendo el hábito en el cuerpo, en los haceres: levantarse temprano, rezar de determinadas maneras, estar en la capilla, ser silenciosa, el control de los modales, etc. Estas prácticas van construyendo una especie de coreografía que es repetida una y otra vez, las que constituyen, en gran medida, el ser monja. Así nos explica la hermana Erma: *“Nuestra jornada diaria estaba toda reglamentada, estructurada desde el primer día. Nos levantábamos temprano, como a las 5:00 o 5:30 a.m. (...) Luego en la mañana teníamos la oración de Laudes, la eucaristía y la oración personal. A las 9:30 teníamos que estar en la sala para la instrucción. En el día sabíamos por horario lo había que hacer: el desayuno, la cena, después a la sala todas juntas a las labores de mano. Teníamos recreación todos los días, una hora después de almuerzo. (...) No había tiempos de ocio, eso estuvo bien formado. No teníamos tele ni nada, entonces uno se entretenía en lo que más le gustaba: nos daban papel y lápiz para escribir, aprovechábamos para leer o para ir más a la capilla.”* Una experiencia similar ocurría en las generaciones de las hermanas más jóvenes durante los

años de formación inicial (postulantado y noviciado, en menor medida en el juniorado). De forma que, es a partir de las prácticas diarias como se iría incorporando las maneras de ser y el estilo de vida de las religiosas. Prácticas que se incorporan por la repetición y el ritmo de una rutina enmarcado en una estructuras de roles y posiciones dentro de la congregación como institución. Entendida como un pequeño campo social donde las aspirantes entran, cuyas dinámicas comienzan a aprehender y de las cuales deben participar. Pareciera que sólo cuando las religiosas han terminado su formación, y el *habitus* ya se ha constituido o al menos, ya denota una presencia, las religiosas pueden ir improvisando a partir de nuevos ritmos. En otras palabras, la estructuración rígida de la rutina se disuelve ya en el juniorado, debido a que las religiosas comienzan sus estudios profesionales, al tiempo que tienen una mayor autonomía en la organización de su tiempo. En palabras de la hermana Sandra: *“En el juniorado ya eres más autónoma, ya profesaste, entonces eres parte de la congregación, eres miembro y empiezas a manejar más cosas, en el noviciado no manejas ni plata ni nada, hay una en el grupo que es la que paga los pasajes, que hace de ecónoma ,pero en el juniorado empiezas a manejar y uno empieza a tener mucho más acceso, eres miembro y eso también influye, sentirte dentro, con deberes y derechos, por eso digo que es en el noviciado donde se cimenta el cuento, ahí, ahí hay que darle como tarro.”*

Este proceso de formación en tanto mecanismo de constitución del *habitus* puede ser entendido de varias maneras, una de ella es la que he esbozado, como una serie de prácticas en tanto protocolos de posibilidades dentro de las que son dables y esperables para una religiosa. Éstas comprenden no sólo una serie de prácticas, sino también las disposiciones y las formas de clasificar, juzgar y entender el mundo. Pero al tiempo que genera una serie de posibilidades, deja fuera muchas otras y por lo mismo, podría entenderse como un *habitus* que constriñe.

La formación necesita de la separación del mundo profano para la constitución de un nuevo *habitus*, que agrega un protocolo de valores, actitudes y disposiciones tendientes a crear un “deber ser” susceptible de interpretación. Como un personaje que conoce bien los límites de su guión. Este *habitus* comprende una alta exigencia de perfeccionamiento, o como ellas lo llaman, de purificación, debido a los altos valores que representa en la escala humana. Así, refiere a una tensión permanente, un estar atenta sobre lo que se hace para expresar un estado de vida en particular. Vestir el *habitus* también equivaldría a un atuendo que constriñe, que guarda, que tapa, que impone, que prohíbe. Confiere un modelo de persona, de mujer, de religiosa, que se enmarca en quizás el más claro de los proyectos de vida, al presentar un camino unívoco de realización personal y espiritual con límites precisos. Así lo explica la hermana Sandra: *“Mi función es mostrar a Dios y me exige comportarme bien, y he tenido unas experiencias fuertes respecto a eso, como he tenido que salir del país, estar en encuentros de formación, por ejemplo tuve experiencias feas, de hermanas mías que porque no usaban hábito se iban a bailar a una discoteca, ¿me entiende? si me lo voy a sacar para hacer lo que no puedo hacer (...) pero si me lo saco paso piolita, ¿es para eso?, entonces ¿para qué me lo saco?, eso es el cuestionamiento, paso, nadie me ve, es por comodidad, puedo hacer más cosas, también es un peligro, por eso yo no he querido (sacármelo) aunque tuve la libertad, la tengo, no es*

*que me refuerce algo, no me refuerza nada la verdad, siento que soy para el otro y mientras sea significativo para el otro, me lo voy a poner; y después, me ayuda, me controla en cierta forma, me recuerda que no soy mía, que no me pertenezco, que no puedo hacer una vida de laico porque no lo soy, aunque pertenezco al pueblo de Dios, me recuerda mi opción y esta opción tiene su casillerito, que hay que ser igual que los demás, no; hay que ser luz; entonces para mí es así”.*

Y hablando específicamente del hábito, como una metáfora visible del *habitus* incorporado, creo que también funciona (como funcionó en un pasado), como protección a la mayor vulnerabilidad que algunas de las religiosas dan cuenta. *“Estamos más expuestas como mujeres, llamamos más la atención, porque representamos un ideal, porque somos buenas, porque escuchamos, (...) fácilmente se encandilan, también es cierto, yo creo que es todo, el hábito tiene todas esas funciones y uno no las puede desconocer... para mí hay que tener más cuidado que no sea un poder o un privilegio, porque eso también lo genera el hábito, (...) tiene su peso, pero bien, yo lo asumo, con lo que venga, me mantiene atenta, a no abusar del hábito...”* Como signo de distinción, el hábito funciona también como forma de protección, ya sea por esa mayor vulnerabilidad que presentan las religiosas, por el ideal de mujer buena que portan, así como de las violencias simbólicas que muchas veces las mujeres experimentan como seglares.

Las formas de transmisión del *habitus* pasan tanto por los mecanismos de disciplinamiento referidos en el apartado anterior, como por una modalidad de formación que por muchos años fue de maestra a novicia –con un mayor o menor grado de intimidad entre ambas dado por el número de aspirantes-. Ésta nos refiere a una educación íntima, de puertas adentro, modelo que se traspasa en lo privado. Es en esta relación estrecha -que se da especialmente en las generaciones más jóvenes- donde se transmiten las características del ser monja, donde se van moldeando las personalidades, donde se purifica el cuerpo y el espíritu para propiciar el encuentro más estrecho con el Otro.

Es necesario recordar que en las instancias de postulante y noviciado, las aspirantes sólo conviven con su pares y con la maestra –en la actualidad existe un equipo de formación- pero que en general no tienen un contacto frecuente o estrecho con las profesas, por lo cual, la maestra adquiriría una importancia indiscutida. Para las aspirantes representaría el modelo a imitar, ya que la maestra contiene el saber de lo que significa ser monja. Pareciera que en sí misma condensa la larga tradición de la vida religiosa femenina que se transmite a través de estas relaciones, junto a un rosario y horas de rezo en la capilla. Quizás lo que se transmite y sus formas tienden a conservar de generación en generación el mismo modelo con el fin de reproducirlo y sobretodo, conservarlo. *“Yo también he hecho el trabajo de acompañante en el noviciado, éramos un equipo de 3 hermanas. Las acompañábamos en el discernimiento y en la pastoral vocacional, pero yo con mis 42 años en un momento miraba a las novicias y decía: “no le estaré metiendo cosas mías en la cabeza”, ¿qué hay de lo que tú aprendiste que tiene que quedar como esencial y qué no es esencial y se lo puedes transmitir también a ellas? porque yo soy transmisora de lo mismo que me enseñaron y a veces me sentía, me sentía*

*diciéndoles cosas mecánicas, que yo había aprendido y que no son...*” Me parece que sólo tomando en cuenta esta modalidad de transmisión de las experiencias, es que se entendería cómo, a pesar de los siglos, las biografías de monjas de nuestros días conservan muchos rasgos de aquellas épocas anteriores, en tanto revelarían una forma exitosa y conservadora de transmisión del modelo. Ya que como plantea Bourdieu, el *habitus* es un deseo, una potencialidad que busca imponer las condiciones más favorables para lo que es. (Cf. 1999b:197)

Por lo mismo, es que las maestras de novicias son un personaje tan crucial en esta historia, ya que son una figura de poder, que en la formación más antigua representaba la disciplina, el control absoluto, así como el puente que mediaba entre los espacios de formación y el resto de la congregación. Su impronta es notoria y determinante para las generaciones de formadas, se le recuerda tanto por las profundas huellas espirituales que funda en las novicias, como por los mecanismos de control que se ejercían, aún cuando, sobre éstos siempre las palabras nos remiten a la comprensión y a la contextualización histórica de la formación religiosa. Al parecer, la imagen de la maestra aún se concibe como modelo a seguir, al valorarse las experiencias de vida, de entrega y fidelidad que aquélla y las hermanas mayores representan: *“Es que ellas nos han enseñado mucho, la hermanita Nieves, la hermana Erma, la hermana Macrina, tienen sus cosas, pero es su formación, ¡anda a quitársela ahora! yo tendré las mías cuando sea mayor y otras dirán, ¡es que la formaron así!... pero son mujeres, entregadas, sacrificadas. (...) Si tú me preguntas a mí cómo quisiera morir, te aseguro que como la hermana Nieves y la hermana Macri, mujeres de Dios, pegaditas al sagrario, que va mucho más allá de cualquier tontera, o la hermanita Julia, que murió... yo miraba y pensaba “yo quiero morir así”, a pesar de que tienen otras cosas, que son anticuadas, pero no importa...”*

En la actualidad, las modalidades de formación han ido modificándose en pos de una mayor autonomía de las aspirantes, ya sea en su camino espiritual, como en su desarrollo personal y profesional. Dando cuenta de las necesidades de modernización para que este proceso sea integrador de vida y se concilie con los requerimientos de su rol social. De igual manera, se expresan los cambios respecto a las relaciones de autoridad y poder que ostenta esta congregación respecto a las últimas décadas y una incipiente modificación en la representación de ejemplaridad de la maestra de novicia, o en la actualidad, el equipo de formación: *“Bueno, las chiquillas hoy día son mucho más extrovertidas, más naturales, la hermana nos decía algo y nosotras no decíamos ni pío, porque ella era la autoridad. Hoy día las chiquillas entre que te tutean... es una relación distinta, hay mucha más confianza, no está ese respeto temor que había antes, ni tampoco siente uno el peso de ser modelo de nadie, uno ya no es modelo de las novicias, me podía quedar dormida en la oración, me entiendes, no sentía el peso de tener que estar así compuestita para que ellas aprendieran.”*

En este punto es necesario consignar que a pesar de las buenas relaciones que se dan entre las religiosas y el trato mucho más horizontal que se busca y que se ha logrado respecto a las décadas anteriores, aún persisten ciertas tensiones dentro de las relaciones intergeneracionales. Por una parte, se da cuenta -aunque muy veladamente- de los reclamos respecto a la antigua

modalidad de formación, la que se caracterizaba por un exceso de control del cuerpo y el alma, por estructuras de autoridad y disciplina rígidas que coercionaban a las aspirantes y nuevos miembros de la congregación, tal como describí anteriormente. Estos pequeños tironeos se suelen expresar a través de bromas al momento de recordar los años de formación, en instancias más bien informales (al menos las que me han sido referidas), reclamamos que en definitiva, se valen de formas tácticas para abrirse lugar, pero que dan cuenta de una inconformidad respecto a las maneras como se llevaron a cabo ciertos procesos y de los elementos que fueron transmitidos, algunos de los cuales he referido al hablar del disciplinamiento. Por otra parte, frente a monjas que han ocupado cargos de autoridad por años y que se encuentran entre el rango de mayor edad, he podido observar aún un trato diferencial, que excede en parte las atenciones y gestos de cariño usuales entre unas y otras. Creo que esto denota la permanencia de ciertas estructuras de gobierno y prácticas que muy lentamente van siendo modificadas por las generaciones más jóvenes. Prácticas que dan cuenta de las rígidas estructuras que se desarrollan dentro de las congregaciones –quizás en ésta mucho menos que en otras- y dentro de la Iglesia en general. Trato que se repite y enfatiza frente a otros personajes, como sacerdotes o autoridades eclesiales como Obispos, por ejemplo. En estos casos, es muy delgada la línea que separa las buenas maneras del trato del subordinado frente a la autoridad. En este mismo tenor, también percibí divergencias respecto a la orientación que en estos momentos de replanteamiento la congregación vive. Las religiosas más jóvenes buscan y realizan un cuestionamiento profundo de su rol en el mundo, de las modalidades de formación y de sus funciones específicas como religiosas, mientras que no todas las hermanas mayores están de acuerdo o preparadas para cambios radicales dentro de la institución. Frente a esto, se suele remitir a la experiencia vivida por las hermanas mayores, el gran cambio que conllevó el Concilio Vaticano II y las resistencias que podría conllevar un cambio de mentalidad de esa envergadura. Como mencionaba una de las religiosas “*pareciera que Dios se nos va a escapar de las manos, no*”.

Volviendo al tema de la incorporación del *habitus*, recordemos que Bourdieu utiliza la metáfora del bailarín para ejemplificar las formas de actuar de los individuos una vez apprehendido el *habitus*: conocen los pasos de baile de cada ritmo y a partir de ellos, pueden improvisar los movimientos. Sin embargo, se podría aludir que esta improvisación siempre constará de un número finito de combinaciones posibles. A partir de esto, creo necesario resaltar que a la par de la constitución de un *habitus* y su utilización dentro de la vida consagrada como estilo de vida, se dan procesos de apropiación de las condiciones objetivas que se incorporan por parte de las religiosas. Con ellas, se construyen y actualizan formas nuevas de ser monja hoy, en contextos determinados y a partir de un sustrato particular que es la historia personal de cada una de ellas. Entiendo éstas prácticas como “*la construcción de frases propias con un vocabulario y una sintaxis recibidos*”, según palabras de Michel de Certeau. (1996: XLIII) Ya que, a pesar de los muchos mecanismos de disciplinamiento que la vida religiosa detenta parecieran haber puntos de fuga que permiten la improvisación de un papel impuesto, la creatividad en las prácticas

constitutivas del ser monja y la construcción de espacios de autonomía, como islas de mundos femeninos, dentro de la estructura jerárquica de la Iglesia –al menos en esta congregación-35.

Así, la introducción de los conceptos de estrategias y tácticas, podría ayudarme a comprender cómo las creatividades cotidianas permiten subvertir sentidos y trastocar el lugar del poder que es masculino y jerárquico. Para De Certeau, las prácticas cotidianas son concebidas como actos de habla, que escenifican cuatro situaciones: la actualización de un campo lingüístico; la apropiación de la lengua por parte de los locutores; la concurrencia con el interlocutor en un contrato de relaciones y, la instauración de un presente y un lugar, que organiza la presencia en un mundo. (Cf. op.cit:40) A partir de estas condiciones, se despliegan las prácticas de los individuos que poseen la capacidad de transformar su entorno y burlar las limitaciones del *habitus*, aún en lo furtivo; a la vez que instauro la temporalidad de una situación, en la cual se echan a andar una serie de estrategias y tácticas.

Para el autor, las estrategias son aquellas acciones que se realizan a partir del cálculo de las relaciones de fuerza que a hace un determinado sujeto a partir de la instauración de un lugar propio (Cf. 1996: L y 42) Según estos planteamientos, podría concebir a la Iglesia como una institución estratégica, que desde la instauración de un lugar propio puede elaborar sistemas y discursos totalizadores que van articulando lugares físicos donde se despliegan sus fuerzas. (Cf. Op.cit: 45) En este sentido, la Iglesia posee un discurso totalizador de la experiencia en tanto dogma y estructuras jerárquicas y excluyentes en tanto formas de administración y composición de la institución. Frente a ésta, las monjas -sujetos sin poder dentro de ella- parecieran moverse con las prácticas del débil, las tácticas. El autor las concibe como aquellas acciones que se caracterizan por la ausencia de un lugar propio, cuyo movimiento siempre se realiza en el lugar del otro, como una jugarreta o una buena pasada, tomando el tiempo y la ocasión como las mejores herramientas. (Cf. Op.cit: LI y 43)

Creo que una de las características de la segunda orden que apoyan esta lectura es el rol situacional que ha tenido a través del tiempo, en detrimento de un rol exclusivo de las monjas en la Iglesia. Ya que en el curso de los años, la segunda orden se ha caracterizado por responder a los contextos históricos desde donde se apropia de un rol social, pero éste varía a partir de la modificación de esos contextos. Lo vemos por ejemplo en la Colonia Americana donde responden a una religiosidad exaltada que necesita de conventos femeninos para representar la gloria de Dios; o en el siglo XIX, apoyando las labores de progreso y modernización de los nacientes Estados a través de obras de caridad, educacionales y hospitalarias; en la actualidad, las religiosas se cuestionan su rol social dentro de un mundo laico, que cuenta con otras instituciones que realizan las actividades que constituían su nicho social. Me parece que esta situación conlleva a que las religiosas no tengan un rol exclusivo, un

---

<sup>35</sup> Agradezco a Alejandra Araya por compartir estas apreciaciones conmigo, ideas con las que he trabajado a lo largo de todo el proceso de investigación.

lugar propio desde el cual echar a andar sus acciones, y deban, para actuar utilizar el lugar del otro.

A partir de las experiencias observadas, pareciera ser que frente a la vida religiosa femenina hubiera una serie de prácticas que no tienen lugar propio, que recurrirían a las creatividades personales para apropiarse del modelo de monja, adaptándolo, resignificándolo, adecuándolo a sus personalidades, necesidades y al momento histórico en que viven. De igual forma, pareciera que a partir de las tácticas las monjas han construido un mundo femenino relativamente autónomo, que permiten robarle un espacio a una institución que no se los concede. Así como les niega un lugar de poder.

Vale decir, que estas prácticas son jugadas en el campo de acción del otro, utilizan su lugar para trastocar el sentido de sus movimientos, aprovechan cada posibilidad como ocasión. Presencié varios ejemplos de estas prácticas a lo largo de mi trabajo de terreno, sutiles y casi imperceptibles muestras de creatividades cotidianas, inconscientes y furtivas. Creo que no es azaroso que después de adquirir una gran cantidad de conocimiento –ocho años de formación religiosa más una carrera profesional- las monjas utilicen ese mismo conocimiento para cuestionar las estructuras de poder al interior de la Iglesia y su propio rol dentro de ella; que adopten y asuman ciertos roles dentro de las relaciones de poder, para trastocar sus sentidos al momento de reencontrarse en lo propio; que trabajen de temporeras y con ello, perturben el modelo de la monja sumisa y complaciente. Ya que a pesar de los fuertes mecanismos de formación de la congregación, las religiosas conservan una impronta personal, que no ha sido moldeada ni acallada por el peso de la jerarquía y el rol que tienen dentro de la Iglesia; sino que opera como una forma de resistencia silenciosa al modelo de la mujer sumisa y obediente que debería abundar en estos reinos. Debido principalmente al voto de obediencia, que implica subsumir la propia voluntad a los representantes de Dios en la tierra. Por el contrario, diría que son mujeres con poder de decisión, de autonomía, de autovalencia, que a punta de una negación primera y sus fortalezas en el cotidiano, son capaces de mantenerse en una institución con la Iglesia, moverse dentro de ella por sus recovecos, y aún así construir y conservar espacios de autonomías femeninas. Lo sagrado femenino, las mujeres frente a lo sagrado, se las arreglan por escabullirse y darle al cuerpo un lugar, aunque sea transitorio para expresar. En palabras de Catherine Clément, *“Promotor de desórdenes, lo femenino se sitúa realmente en el margen del juego, en el sentido en el que piezas de carpintería unidas dejan siempre un intersticio posible para que la madera “juegue”.* (2000:72)

En las últimas décadas una gran proliferación de teología feminista ha asumido la tarea de analizar la interpretación de la que han sido objeto las mujeres en los ámbitos eclesiásticos y religiosos. Descubriendo que dentro de la tradición cristiana la ausencia y el menosprecio a las mujeres también imperaba en el pensamiento teológico, tanto en la utilización de imágenes casi exclusivamente masculinas para representar a Dios, así como la opresión de la que han sido

objeto sistemáticamente dentro de la Iglesia. Como segundo cometido de esta tarea, han visto la necesidad de encontrar a las mujeres dentro de la historia y darles el lugar que les corresponde, en conjunto con la modificación de diversas doctrinas, para que se tome en cuenta en ellas la presencia y experiencia de las mujeres. Aún cuando las diversas teologías feministas tienen distintos énfasis, todas ellas concluyen que la teología tradicional es patriarcal, que ha sido formulada acerca y para los hombres y que excluye a las mujeres de la categoría humana. Pero sobretodo, que la teología tradicional sustenta la estructura social patriarcal, dándole un aura de rectitud y justificación a la jerarquía eclesial. (Cf. Dickey, 1993:15 y sgts) Me sirvo de estas ideas generadas desde el exterior de la Iglesia, las que pueden funcionar como un contexto del pensamiento feminista sobre ella, para contrastarlas con las reflexiones que las propias religiosas están haciendo sobre sí mismas y la situación respecto a la institución en general.

Pareciera que muy a pesar de que los escenarios aledaños a la Iglesia y una parte de ella, presiona por cambios sustanciales respecto a la situación de las mujeres dentro de la institución, así como las formas de concebir lo femenino, en lo que he conocido de las religiosas en estudio esta situación no parece ser un tema crucial y definitorio de su experiencia como monjas. Se podría decir que la constitución de *habitus* ha sido un proceso exitoso y totalizante, en tanto el cuestionamiento de las estructuras jerárquicas y excluyentes de la Iglesia, así como sus concepciones androcéntricas y patriarcales respecto a los géneros se combinan con otros tipo de cuestionamientos –y no de forma exclusiva-, como la llamada “crisis de la vida religiosa”, el rol y lugar que tanto dentro de la Iglesia como en la sociedad, pueden llegar a tener como mujeres consagradas. Es así como, estas monjas parecen contribuir a la perpetuación del modelo patriarcal de la Iglesia al participar de ella. Tal como propone Lagarde, “*la interiorización de las mujeres, la reproducción de su opresión en todos los órdenes y la simbolización femenina del mal y el pecado, se mantienen, como hace siglos, porque social y culturalmente, el catolicismo recrea el mundo patriarcal*”. (2003:464)

Creo que el cuestionamiento que parte de las religiosas de la congregación están realizando en la actualidad está relacionado con buscar la especificidad de su rol dentro de la Iglesia, así como un replanteamiento de su presencia en la sociedad –ser signo de Dios en el mundo-, pero que no cuestiona los cimientos de la institución ni sus grados de participación en lo sagrado, como sería por ejemplo en el tema del sacerdocio. Sino que buscan acomodarse dentro de las posibilidades de profundización y modificación que la misma Iglesia permite, un cambio dentro de márgenes determinados. Las monjas pertenecen a la Iglesia, aman a la Iglesia y se identifican con ella, creo que si no fuera de esa manera no podrían sobrellevar las grandes renuncias que la consagración requiere. Aún cuando, como ya he mencionado, se cuestiona parte de su accionar, pero desde dentro. Vale decir, que buscan potenciar las posibilidades que la Iglesia les puede dar. Mi mirada enfatiza en que esta potencialización es una tarea tanto de los discursos que las jerarquías, las congregaciones y órdenes puedan generar respecto a ello,

pero por sobretodo se lleva a cabo a través de pequeñas y silenciosas prácticas que identifico como tácticas.

Por ello, como una de las características de estas sujetas sin poder es el tener que transitar permanentemente en el lugar del otro, también se dan relaciones de subordinación que están petrificadas e interiorizadas en este cotidiano, lugar de las acomodaciones silenciosas y perturbadoras, pero también del acatamiento. *“He vivido una discriminación más bien intelectual, dos veces, que monja es tonta, es para la sacristía, eso lo diría yo, pero lo he vivido al interior de la Iglesia, en ese ambiente, me toca trabajar con un cura que me cree tonta, “ah, usted vea la sacristía, prepare el altar y sea feliz”, me entiendes, pero si yo puedo dar catequesis... o me ha tocado estar en algún círculo preparando un trabajo a nivel diocesano, de alta alcurnia y ha sido “no, démosle el tema más chiquitito a la monja” Eso si me ha tocado lucharlo, en ciertos lugares más cultos, pero al interior de la Iglesia, no con laicos. Pero mucha discriminación no he tenido, no (...) La primera vez que yo di un tema, habían curas anotando lo que yo decía, yo sentía que me corría la gota, después un curita me decía “pero ¿por qué?”, claro uno tiene el menos frente al sacerdote, está como ahí, interiorizado, que terrible eso, a mi me pasó, y eso que eran jóvenes, era pastoral juvenil, no me valoraba, es no valor, es porque te sientes menos que el otro, él estudio tanto como tú, los mismos 8 años, es lo mismo, pero uno siente que está debajo... respecto a los curas, concretamente al sacerdote, porque nos apabullan...”*

Tal como lo mencionaba anteriormente, el tener que transitar permanentemente entre el no lugar en que se mueven cotidianamente las religiosas y el lugar del otro, se genera siempre un actuar sinuoso ambivalente, que improvisa, que se escabulle por los espacios que encuentra en el camino. Esta característica además se hace frecuente al hablar de las religiosas, debido a que se mueven permanentemente en dos aguas, en Dios y en el mundo, en lo sagrado y lo profano, entre el lugar del otro y una “buena pasada”. Como la forma de operar de los débiles es la táctica, las monjas deben mantenerse en una postura situacional que les permita conservar una relativa autonomía de su mundo femenino dentro de una jerarquía excluyente, y que a la vez, les admita moverse y reproducirse como grupo a pesar de su nicho social en constante adecuación con los requerimientos sociales e históricos. Sus movimientos, parecen acuosos inmiscuyéndose entre los rincones, tomando la forma del espacio del otro para luego abandonarlos. Cada movimiento que realizan es ambiguo, en tanto que su sola presencia en la Iglesia reafirma su condición –y de las mujeres en general- como individuos subordinados, aceptando el rol secundario que les conceden. Pero en lo cotidiano buscan revertir esa situación, creo que inconscientemente, a través de las creatividades cotidianas para hacerse de su espacio, para encontrar los cómo y dónde acceder a un lugar, ya sea en la Iglesia, a través de su servicio apostólico, como en su relación con Dios, al instalar el cuerpo como lugar del encuentro con el Otro. Las artes de hacer representadas en las religiosas nos hablan de ciertas actuaciones de las mujeres, de los débiles dentro de una institución, pero también de las tretas para poder vivir un amor a cabalidad, para dejarlo todo por el llamado del Otro, y a partir de éste, construir un estilo de vida.

## Capítulo VIII

### PARA CONCLUIR...

“En las mujeres es reprehensible la sobra de letras, en general ellas están bien para aquellas habilidades que son tan de su sexo, como “bordar con destreza y coser con primor”.

(Vallarta, 1990: 55)

La vida religiosa en la actualidad se presenta como un proyecto alternativo, acaso marginal, respecto a las opciones de vida para las mujeres en una sociedad laica, experiencias que se inscriben en los márgenes de las páginas de las historias de las mujeres. La experiencia de lo sagrado está siendo cada vez más relegada al mundo de lo privado, y la consagración es un evento aislado, dada la sequía de vocaciones religiosas que vive la Iglesia en nuestro país y en el mundo. Por ello, el conocer el cotidiano de las monjas hasta me parece una tarea de salvataje, como antes lo hiciera Boas y sus discípulos respecto a los grupos indígenas que estaban desapareciendo. Pero además, es un espacio para transparentar vivencias que no han sido reveladas, ya sea porque no parecen sujetas protagonistas, porque hay un desvalor respecto a ellas dentro de la Iglesia, o porque en nuestro días representan el resquicio de un pasado conservador opuesto a la modernidad, entre las muchas razones que pudiesen haber para ello.

Como mencioné en las primeras páginas de este trabajo, una hipótesis de la investigación que surgió a partir de los primeros meses de terreno fue concebir la experiencia de la vida consagrada como un proyecto de vida que sintetiza por una parte, la encarnación de un modelo –el monjil-, una tradición que se reproduce, y por otra, los recorridos biográficos de mujeres que se acogen a este estilo de vida. Como lo he presentado, la encarnación y reproducción de este modelo pasa en gran medida por la resignificación de sus posibilidades a través de prácticas concretas que en determinadas ocasiones se erigen como puntos de fuga. Luego de conocer a las religiosas, sus historias y sus dinámicas cotidianas, pareciera ser que la manera como se resuelve la tensión de la síntesis es la mencionada ambivalencia, como característica principal de sus haceres. Entendiéndola como su capacidad de adecuación para transitar en varios escenarios a la vez, en lo sagrado y lo profano, en el espacio de la Iglesia y en el propio –el mundo femenino del convento-, entre la autonomía y la obediencia, entre la palabra y el cuerpo, entre el examen del sí mismo y lo que es dado a decir. Noto en sus haceres siempre una plasticidad para adecuarse a contextos diferentes, siendo el contenido que toma las formas de los continentes. Así también, noto que en sus decires siempre hay un sentido oculto, una segunda lectura que la primera esconde, un sentido que radica en una experiencia inefable, y que por tal, no se accede a través del discurso. Sus palabras son metáforas de otra cosa. Yo

sólo he podido arribar a una parte de aquella experiencia. Sin embargo, a la vez es necesario constatar que tal plasticidad se relativiza dependiendo de los contextos y de las situaciones a las que se ven enfrentadas. Hoy, esa adecuación les exige un replanteamiento profundo que no escape de fricciones y acomodados.

A partir de la crisis de la vida religiosa, las monjas han tenido que cuestionar tanto las razones para ello como su rol social en la actualidad, el que es discutido por los valores laicos que imperan y la no poca falta de coherencia de la Iglesia en la sociedad. A esto se suma que a través del tiempo su rol social ha sido más bien situacional, es decir que han respondido a los requerimientos sociales a través de funciones de servicios y reproductivas (caridad, hospitalarias, educacionales, labores de mano, cocina, en la sacristía, etc.). En la actualidad, existen muchas otras instituciones que cumplen los roles que ellas han desarrollado en épocas anteriores, por lo cual ya no se sostiene su existencia exclusivamente por estos roles. Mientras que dentro de la Iglesia, han tenido un lugar secundario y subordinado -como en general lo tienen las mujeres dentro de esta institución- sin tener un rol específico y exclusivo, a diferencia de sus “pares”, los sacerdotes.

Teniendo en cuenta esta situación, la reflexión ha llevado a las religiosas a querer traspasar su rol de dadora de servicios -el que han desarrollado más largamente- para paulatinamente asumir el rol de dadoras de sentido. Un rol que ha sido opacado por otros, como ya me mencionado, pero que también da cuenta de la invisibilidad de la experiencia de las mujeres como fundamento del sentido, siguiendo a Kristeva: *“nuestras vidas están inflamadas de sentido, pero este incendio no tiene significado directo y no es directamente comunicable. Entonces crean poesías, nos sumergen en metáforas, en imágenes, palabras plásticas, peinan y bordan en la propia materia de las palabras. No saben que son “autoras”, simplemente auscultan lo que no se dice abiertamente.”* (2000:50) De forma tal que este movimiento de escuchar la experiencia, el saber del cuerpo y hacerlo fundamento de un sentido de la existencia, parece responder como un eco a la reflexión realizada por esta autora años antes *“¿y si la división ancestral entre las que “dan la vida” y “los que dan en sentido” estuviera desapareciendo? (...) Después de dos mil años de historia mundial dominada por lo que de sagrado tiene en Niño Jesús, ¿no estarían las mujeres en situación de dar otra coloración a ese sagrado último que es la vida humana: no la vida por sí misma, sino la vida portadora de sentido, para cuya formulación las mujeres están llamadas a aportar su deseo y su palabra?* (op.cit:23) y frente a que las monjas se están decidiendo a dar el valor que corresponde a su experiencia de lo sagrado, a su experiencia como mujeres y sujetos, es que están acercándose -¿atreviéndose?- a ser dadoras de sentido. A partir de la identificación de su rol específico, es decir, la espiritualidad o como lo planteaba claramente una de las hermanas, “ser sanadora de otros”, las religiosas están buscando un nuevo nicho donde poder realizar sus labores espirituales de guía y acompañamiento. Éstas les conferirían además un nuevo status que les permitiría adueñarse de la palabra, como medio de expresión, y como canal para transmitir sus vivencias de la relación con Dios y los saberes adquiridos en su estilo de vida. Es decir, ellas podrían convertirse en las especialistas que guían, acompañan y

contienen la relación de otros con la divinidad, dándoles los marcos para su interpretación. Aún cuando, como traté en el capítulo anterior, el tema de la confesión quede vedado para ellas.

Es necesario enfatizar que lo que en definitiva hace que las religiosas ingresen a una institución como la Iglesia y se mantengan en ella, es el amor inmenso que sienten a Dios, esa locura que las hace dejarlo todo. Es allí donde radica la potencia de la experiencia espiritual de estas monjas, un amor y una locura que las trastorna, que por su fuerza las hace obviar la situación secundaria que viven dentro de la Iglesia, la que no es tan fundamental como el sentir a Dios en el cuerpo y vivir por Él. Una vocación que aun a costa de rupturas fundamentales –con su familia, con su maternidad, con su sexualidad, con las expectativas sociales, etc.- logra hacerlas plenas. Aún me sorprende ese grado de felicidad frente a una serie de rupturas, renunciadas y despedidas permanentes. Esta felicidad radicaría en la relación con Dios. Es en ese punto donde creo que se encuentra la potencia de esta experiencia en tanto susceptible de ser explorada por la antropología. Amor y locura quizás vayan de la mano cuando se habla de lo sagrado, cuyo rapto hoy en día tiene que ver con el alejarse de los proyectos sociales y el siglo, *“la norma occidental moderna quiere un amor que haga el loco durante un tiempo razonable, a la manera de un rito de iniciación. Como una reclusión iniciática, los elegidos pierden contacto con el mundo; el trabajo, el tiempo, el hambre desaparecen. (...) porque con el amor loco sucede como todas las experiencias sagradas: no son democráticas, y se puede pasar la vida sin experimentarlas una sola vez.”* (Clément, op.cit:164) Estas religiosas cuentan con la silenciosa alegría de que lo han sentido.

Me parece que la consagración religiosa como proyecto de vida para mujeres concretas en un momento histórico determinado, lograría condensar distintos tipos de motivaciones al erigirse como un camino plausible de ser recorrido, múltiples razones psicológicas o de proyecciones de vida (como la posibilidad de concretar estudios profesionales o la vocación de servicio social) que logran objetivarse a partir de un estilo de vida que se presenta como la forma más adecuada de realización personal, enmarcada en una socialización religiosa que confiere un mundo y las formas de vivir en él. Por ello, la decisión no deja de lado el real sentido de fe y de entrega a Dios como el único Amado, sino que se plantea como una de las posibilidades para ser vividas, con un significado valorado y sentido de realidad. Pero que finalmente se establecería como una estrategia de vida que permita dar cauce a las inquietudes y a las aspiraciones personales, así como a las capacidades emocionales e intelectuales. Concibiendo esta estrategia tal como plantea Bourdieu respecto a la constitución y conservación del *habitus*, como la adherencia visceral de las solidaridades sociales que tienen los individuos inscritas en su cuerpo (Cf. 1999b: 183) Esta idea podría complementarse en investigaciones futuras sobre la falta de vocaciones religiosas que afecta a las congregaciones en la actualidad, lo que podría dar luces sobre los factores que incurren en la elección de ciertos caminos de vida y cuáles son los criterios que priman actualmente en esa opción, los que afectan a tal grado la reproducción de las órdenes religiosas.

Al tratar de una experiencia interior, uno se enfrenta con materiales que hablan desde un espacio íntimo e inaccesible, que se hilan a partir del relato de la propia vida y el sentido que le proporciona la fuerza de un camino espiritual como sustrato de toda acción. Como mencioné anteriormente, la recopilación de los relatos de vida partió por la necesidad de conocer procesos, pero una vez dentro de la investigación, las biografías resultaron ser el código a través del cual se dio cuenta de la manifestación del Otro, o como diría Mary Douglas el mensaje encuentra el estilo adecuado para transmitir su contenido. Es así, como los relatos de vida permiten dar cuenta de las hierofanías, las transformaciones ocasionadas por ello y sobretodo, las reinterpretaciones y resignificaciones que las biografías van adquiriendo a partir de nuevas manifestaciones de Dios.

Por esto, es que se podrían concadenar las descripciones de una relación de amor con Dios desde la literatura mística y las vividas por las monjas en la actualidad –salvando diferencias de contextos históricos, así como formas de religiosidad y espiritualidad imperante- ya que es en la biografía donde se puede magnificar cómo la presencia de lo sagrado logra trastornar a estas mujeres y sus proyecciones. Pero además, la enunciación de éstas actualiza esta presencia, revitalizando el sentimiento de amor hacia el Otro, reafirmando con cada palabra, tal como dice Michel De Certeau es *“una producción de una lengua en el campo de una atención a lo que todavía habla”* (1993:151); en el fondo, son relatos de un presente, de una relación siempre actual.

Es debido al tipo de relación que estos relatos describen, que la utilización del lenguaje adquiere una gran importancia. De parte de ellas, logran hacer decir a las palabras lo que no pueden decir, aún cuando siempre quede un espacio para lo que no se puede expresar; por parte mía, la necesidad de utilizar permanentemente metáforas que buscan acercarse al sentido que extraigo de tales experiencias, como en la tarea de describir un rostro que nunca he visto. Quizás se pueda entender como la búsqueda de la revelación de un secreto, que “localiza la confrontación entre un querer saber y un querer ocultar” (Cf. De Certeau, 1992:119), mi deseo de saber y el secreto que ellas esconden, y las múltiples tácticas que ambos sujetos hemos desplegado guiados por estos anhelos. Espero que éstas se hayan visto expresadas en las páginas precedentes.

Creo que los abismos lingüísticos y sobretodo, las experiencias vitales que me separan de las religiosas, pudieron ser sobrellevadas por la relación estrecha a la que me permitieron acceder, la que conllevó a un conocimiento mutuo, a la construcción de confianzas, además de facilitar el tratamiento de temas personales y delicados en gran profundidad. Un trabajo de campo que enriqueció enormemente esta investigación, en términos etnográficos y como experiencia personal. Por lo mismo y al darme cuenta de lo profundas y condensadas que son las vivencias religiosas, es que creo que este trabajo no ha sido acabado, sino que ésta es una primera muestra de lo mucho que puede ofrecer la antropología como herramienta para la dilucidación

de la diversidad de sentidos que poseemos los seres humanos.

Luego de haber conocido parte de la experiencia de vida de las religiosas de la congregación, a manera de una prospección que busca mostrar la riqueza de un camino espiritual, su potencia como proyecto de vida, así como la condensación de lo biográfico y las condiciones históricas, creo importante consignar mis pretensiones de entender esta memoria como primer ensayo en una nueva parcela para los estudios de religión en antropología. Que por tal, busca ser una lectura posible –y siempre perfectible- sobre el fenómeno religioso y la formas de abordarlo. Más que encontrar respuestas a las preguntas iniciales, siento que en los relatos se asoman una gran cantidad de temas que podrían constituir las interrogantes iniciales para futuras investigaciones. Así, muchas de las líneas aquí esbozadas podrían recibir un tratamiento específico, como por ejemplo, el tratamiento y utilización del cuerpo, la renuncia sexual y la vida afectiva en la consagración, el significado del hábito y una genealogía de este atuendo; experiencias de lo sagrado en comparación estrecha con la vida mística, la relación de las monjas con los confesores, el rol de las mujeres al interior de la iglesia, el abandono de la vida religiosa, estudios comparativos en la experiencia de la consagración con sacerdotes, y de la vida consagrada católica con especialistas de otras religiones, etc. Un enriquecimiento mayor podría darse al convocar equipos multidisciplinarios (con disciplinas como psicología, historia, teología y literatura) que pudiesen complementar miradas al tener distintos enfoques de un mismo evento.

Antes de terminar, reitero mis agradecimientos a las religiosas Carmelitas Misioneras, que tan generosamente me permitieron conocer sus experiencias de vida, me abrieron las puertas de sus casas y de su intimidad, con cariño y gratuidad para ayudarme en el desarrollo de esta tesis. Me enseñaron a descubrir sentidos nuevos, otras formas de entender y entenderse en este mundo. Sólo espero que estas páginas sean justas con la riqueza y los saberes que ellas me han regalado. Es que pareciera que ninguna de las palabras que he aprendido, ni la de los poetas ni la de los místicos, pudiese expresar la potencia de un amor que trastorna. De un amor que hiere el cuerpo, que lo transforma, que lo hace estallar en gozo y dolor. Que es capaz de modificar todo camino trazado, todo itinerario de viaje por una locura. Abandonar la confianza en lo perecedero, abrir los brazos y caer. Realmente espero que estas páginas hayan podido inscribir estas historias sobre el agua, para luego verlas desaparecer.

## IX BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ACCIÓN CATÓLICA GENERAL DE MADRID 2006 Sobre la Acción Católica. [En línea] < <http://www.archimadrid.es/acatolica.htm> > [Consulta: Octubre 23, 2006]

ALBERRÓ, S. 1993 Tres Beatas del Siglo XVII. En su: Inquisición y Sociedad en México 1571- 1700. México. F.C.E. pp. 491-530

AMELANG, James. 1990. Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna. En: AMELANG, J; MASH, M (Eds.) Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea. Valencia. Alfons el Magnanum. Pp191- 212

ANDRADE, G; CAMPO-REDONDO, M. 2002 Tiempo cíclico en la obra de Mircea Eliade y René Girard. En: Utopía y praxis Latinoamericana. (Nº 17): 9- 35. Junio.

ARAYA E., Alejandra. 2003 El discurso sofocado: El epistolario confesional de una monja del siglo XVIII. En: Mapocho. Revista de Humanidades. (Nº53):161- 192 Primer semestre. DIBAM, Santiago.

2004 De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España. En: Historia (Santiago). (no.1) p.5-32. (Vol.37) [On line] En: <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S07171942004000100001&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S07171942004000100001&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 0717-7194.> [Consulta: 16 Agosto 2006]

ACEVES L., Jorge. 1999 Un enfoque metodológico de las historias de vida. En: Proposiciones: Historia y relatos de vida: investigación y práctica en las ciencias sociales. (Nº 29): 45-51. Ediciones Sur. Santiago.

De la ilusión a la comprensión biográfica (Pierre Bourdieu y la historia oral) Revista Universidad de Guadalajara. CIESAS Occidente [en línea] <<http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu7.html>> [consulta: agosto 15, 2006]

BATAILLE, Georges 2002 El Erotismo. Tercera Edición. Barcelona. TusQuets Editores. Pp289.

BENGOA, José. 1999 El Testigo. Apuntes de clase de un curso de historia de vida. En: Proposiciones: Historia y relatos de vida: investigación y práctica en las ciencias sociales. (Nº 29): 15-34. Ediciones Sur. Santiago.

BIBLIA LATINOAMERICANA 1989 Ediciones Verbo Divino, Santiago.

BOURDIEU, Pierre. 1999a El espacio para los puntos de vista en: Proposiciones: Historia y relatos de vida: investigación y práctica en las ciencias sociales. (Nº 29): 12-14. Ediciones Sur. Santiago.

1999b Meditaciones Pascalianas. Barcelona. Editorial Anagrama. Pp361. (Colección Argumentos)

2006 La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto. Madrid. Ediciones Taurus. (3º Edición). 597pp

BROWN, Peter. 1993 El Cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual. Barcelona. Muchnik Editores. Pp 672.

CANOVAS, Rodrigo 1995 Úrsula Suárez, la santa comedante del Reino de Chile. En: MEDINA, M. (Coord). Memoria del II Congreso Internacional “El monacato femenino en el imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios”. México.

CARMELITAS DESCALZOS 2005a Carisma Carmelita. [En línea]  
< <http://www.ocarm.pcn.net/esp/carisesp.htm>> [Consulta: agosto 17, 2006]

2005b La Virgen María del Monte Carmelo. [En línea]  
<[http://www.ocd.pcn.net/mad\\_es.htm](http://www.ocd.pcn.net/mad_es.htm)> [Consulta: agosto 17, 2006]

2005c Santa Teresa de Jesús y la Virgen María. [En línea]  
<[http://www.ocd.pcn.net/mad\\_es1.htm](http://www.ocd.pcn.net/mad_es1.htm)> [Consulta: agosto 17, 2006]

2006 Historia de la Orden del Carmen [En línea]  
<http://carmenpage1.tripod.com/orden.htm>> [Consulta: Julio 2006]

CARMELITAS MISIONERAS 1980 Carisma. Barcelona. Burgos. Pp53.

1983 Constituciones y Normas complementarias. Roma.

CAZENEUVE, Jean 1971 Sociología del rito. Buenos Aires. Amorrortu Editores. pp279

CILVETI, Ángel. 1974 Introducción a la mística española. Madrid. Ediciones Cátedra.

CLÈMENT, C; KRISTEVA, J. 2000 Lo femenino y lo sagrado. Madrid. Ediciones Cátedra. Pp232

CONFERRE. 2006 [En línea] [www.conferre.cl](http://www.conferre.cl) [Consulta: Octubre 30, 2006]

CORREA, Rosario. 1999 La aproximación biográfica como una opción epistemológica, ética y metodológica. En: Proposiciones: Historia y relatos de vida: Investigación y práctica en las ciencias sociales. (Nº 29): 35-44. Ediciones Sur. Santiago.

DE BARBIERI, Teresita. 1993 Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica. En: Debates en Sociología (Nº 18): 145- 169. Lima.

DE CERTEAU, Michel. 1982 Místicos en los siglos XVI y XVII. El problema de la palabra. En: Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad. El Colegio de Michoacán. 3(Nº 9): 97-111.

1993 La fábula mística. Siglos XVII- XVII. México. Universidad Iberoamericana. Pp353 (El oficio de la Historia)

1996 La Invención De Lo Cotidiano. 1 Las Artes De Hacer. Universidad Iberoamericana. México D. F. pp. 215

DE GIORGIO, Michela. 1993 El modelo católico. En: Duby, G.; Perrot, M. (Eds.) Historia de las Mujeres. Siglo XIX. España. Taurus Ediciones. (Tomo 4) pp.184-217

DE PABLO, Daniel. 1986 Historia de la Espiritualidad. Madrid Instituto de Espiritualidad a distancia agregado al Teresianun de Roma. Pp 302

DEVEREUX, George. 1994 De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento. Séptima edición, Madrid. Siglo XXI Editores. pp. 410

DE ZULETA, Pilar. 1996 La vida cotidiana en los conventos de mujeres. En: CASTRO CARVAJAL, Beatriz. (Ed). Historia de la vida cotidiana en Colombia. Bogotá. Editorial Norma. Pp 421-445

DICKEY, Pamela. 1993. Teología feminista, teología cristiana. En búsqueda de un método. México. Documentación y Estudios de Mujeres. DEMAC. Pp.126

DOUGLAS, Mary. 1978 Los símbolos naturales. Exploraciones en cosmología. Madrid, Editorial Alianza. pp198

ELIADE, Mircea 1998 Lo sagrado y lo profano. Barcelona. Ediciones Paidós. Pp191.

EPISCOPADO DE CHILE. 2005 Oremus. Manual bíblico- litúrgico de piedad. Santiago. Ediciones Salesianos. Pp462.

FERNÁNDEZ A, Hilda. 2003 El erotismo: una lectura con Georges Bataille. [En línea] Revista Carta Psicoanalítica. Número 2. En: <<http://www.cartapsi.org/revista/no2/bataille.htm>> [Consulta 15 de septiembre, 2006]

FERRAROTTI, Franco 1993 Sobre la autonomía del método biográfico. En: MARINAS, J M; SANTAMARINA, C. (Eds.) La historia oral: Métodos y experiencias. Primera Edición. Madrid, Editorial Debate, pp 121- 128

FOUCAULT, Michel. 1991 Tecnologías del Yo. 2º Edición. Barcelona. Ediciones Paidós. Pp150

FUENTES, Carlos. 1992 El Barroco del Nuevo Mundo. En su: El espejo enterrado. México. F.C.E

GAGNON, Nicole. 1993 Datos biográficos y praxis cultural. En: MARINAS, J. M; SANTAMARINA, C. (Eds.) La Historia oral: métodos y experiencias. Primera Edición. Madrid, Editorial Debate, pp 185- 196

1993 Sobre el análisis de los relatos de vida. En: MARINAS, J. M; SANTAMARINA, C. (Eds.) La Historia oral: métodos y experiencias. Primera Edición. Madrid, Editorial Debate, pp 35- 46

GEERTZ, Clifford. 2001 La religión como sistema cultural. En su: La interpretación de las culturas. Undécima reimpresión. Barcelona. Editorial Gedisa. Pp. 87- 117

GIRARD, René. 1982 El misterio de nuestro mundo. Salamanca. Ediciones Sígueme.

GLANZT, Margo. 1994 Las monjas como flor: un paraíso occidental. En: MEDINA, MANUEL (Coord). Memoria del II Congreso Internacional “El monacato femenino en el imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios”. México.

GUERRA, D & SKEWES, J 1999 La historia de vida como contradiscurso: pliegues y repliegues de una mujer. En: Propositiones: Historia y relatos de vida: Investigación y práctica en las ciencias sociales. (Nº 29): 178-189. Ediciones Sur. Santiago.

HÉRITIER, Françoise. 1996 Masculino/Femenino El pensamiento de la diferencia. Barcelona. Ariel Ediciones. Pp319

LAGARDE, Marcela. 2003 Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

LAVRIN, Asunción. 1990 La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana. En: BETHEL, L (Ed.) Historia de América Latina. Barcelona. Cambridge University Press. Editorial Crítica. (Volumen 4: América Latina Colonial, población, sociedad y cultura)

1992 Religiosas. En: Socolow, S. y Hoberman, L. (Eds.) Ciudades y Sociedad Latinoamericana Colonial. Argentina. FCE. Pp175- 213

1993. La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial. En: Colonial Latin American Review. 2 (1 y 2): 27-51. New York.

LE BRETON, David 2002 Antropología del Cuerpo y Modernidad. Buenos Aires. Nueva Visión Ediciones. Pp 254.

LEVI- STRAUSS, Claude. 2003 El pensamiento salvaje. México. Fondo de Cultura Económica. Pp413.

LUNA BENÍTEZ, Mario. La argumentación teórica y metodológica que sustenta la aproximación biográfica. Una exploración en la obra de Franco Ferrarotti. [En línea] <<http://socioeconomia.univalle.edu.co/nuevo/public/index.php?seccion=CIDSE&ver=PUBLICACIONES&publicacion=DOCUMENTOS&documento=22&download=1>> [Consulta: agosto 16, 2006]

LLANO, Alejandro 2006 La antropología de la religión según René Girard. En: “Seminario Interdisciplinare permanente Poetica & Cristianesimo” Facoltà di Comunizzazione Sociale Istituzionale. Pontificia Università della Santa Croce. [En línea] <<http://scriptor.typepad.com/bckprch/files/llanogirardpc04.pdf>> [Consulta, Noviembre 1, 2006]

MARINAS, J. M; SANTAMARINA, C. 1993 La Historia oral: métodos y experiencias. Primera Edición. Madrid, Editorial Debate. pp 292

MARTÍN C, Enrique. 2006 Habitus. [En línea] En: <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/H/habitus.htm> [Consulta: septiembre 25, 2006]

MAUSS, Marcel 1971 Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. En su: Sociología y Antropología. Madrid. Editorial Tecnos.

NEIRA, Carolina. 2004 El discurso religioso, un discurso simbólico. Informe Final de Seminario para optar al grado de Licenciada en Filosofía. Santiago. Universidad de Chile. [En línea] <[http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2004/neira\\_c/html/index-frames.html](http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2004/neira_c/html/index-frames.html)> [Consulta: octubre 18, 2006]

PACHO, Alberto. 1988 Los exclaustrados: un grupo social proscrito. En Palau-Quer. Estudios Monte Carmelo (88): 15-105

PACHO OCD, Eulogio 1986 Francisco Palau y Quer. Una pasión eclesial. Roma. Ediciones Carmelitas Misioneras.

1991 a Historia de la congregación de las Carmelitas Misioneras. España. Ediciones Burgos. Tomo I: Orígenes y primeros pasos 1845- 1885. El fundador Francisco Palau y Juana Gratiás.

1991 b Historia de la congregación de las Carmelitas Misioneras. España. Ediciones Burgos. Tomo II: Aprobación pontificia. Expansión en España. Encuentro con América 1885-1935.

2003 Historia de la congregación de las Carmelitas Misioneras. España. Ediciones Burgos. Tomo IV: La vuelta del primer centenario. Decenio pletórico 1950- 1960.

PALAU, Francisco 1997 Escritos. Editorial MonteCarmelo, Burgos. Pp.1583 (Serie Maestros Espirituales Cristianos nº 7)

PAZ, Octavio 1999 Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. México. F.C.E. pp673

PIÑA, Carlos. 1988 La construcción del “si mismo” en el relato autobiográfico. Santiago. Programa FLACSO-Chile. 98 pp. (Documento de Trabajo N° 383)

1999 Tiempo y memoria. Sobre los artificios del relato autobiográfico. En: Proposiciones: Historia y relatos de vida: Investigación y práctica en las ciencias sociales. (N° 29): 75-79. Ediciones Sur. Santiago.

PONS F., Francisco. 1991 Mujeres y espiritualidad: las beatas valencianas del siglo XVII. En: Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante. (N° 10). Pp. 71-96

PUJADAS MUÑOZ, Juan José. 1992 El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales. Centro De Investigaciones Sociológicas. Madrid. p. 107 (Colección Cuadernos Metodológicos N° 5)

RIVERA, José; IRABURU, José Maria. 1999 Síntesis de espiritualidad católica. [En línea] Quinta Edición. En: [http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia-esp/sintesis\\_00.htm](http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia-esp/sintesis_00.htm) [Consulta: septiembre 21, 2006]

SAN JUAN DE LA CRUZ. 2000 Poesía completa y comentarios en prosa. España. Editorial Planeta. Pp 419

SANTA TERESA DE JESÚS 1936 Obras Escogidas. Libro de la vida, Las Moradas. New York. Thomas Nelson and sons Editores. Pp546

SERRANO, Sol. 2001 Vírgenes Viajeras. Diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile. 1837- 1874. Santiago de Chile. Editora PUC.

VALLARTA, Luz del Carmen. 1990 Voces sin sonido: José Eugenio Ponce de León y su modelo de mujer religiosa. En: Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad. N°45. El Colegio de Michoacán. (Vol XII) pp 33-61

VAN DEUSEN, Nancy. 1999 Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII. Las beatas de Lima. En: Histórica. Julio. (N° 1): 47-71 (Vol. XXIII)

VATICANO, 2006. Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica. [En línea]  
<[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccsclife/documents/rc\\_con\\_ccsclife\\_profile\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_profile_sp.html)> [Consulta: Julio22, 2006]