ESTUDIOS SOBRE
GÉNERO

Santa sexualidad: concepciones de dos monjas sobre feminidad y sexualidad

Isabel Cristina Giraldo Quijano

Abstract

Within the context of the catholic religion, femininity and feminine sexuality are configured according to specific dogmas and social representations, in which Christ's image – and all of what that implies – acts as a fundamental element in the construction of the conceptions that women consecrated to religious life have about sexuality, eroticism, body and love. This article seeks to explore from a sociological point of view the conceptions of two nuns about the aforementioned topics.

El presente artículo recoge algunas consideraciones y reflexiones basadas en el trabajo de grado “Feminidad y sexualidad en una comunidad religiosa femenina de derecho diocesano”, elaborado entre enero de 2007 y julio de 2008. El estudio consistió fundamentalmente en reconstruir las historias de vida de dos mujeres consagradas a la vida religiosa, residentes de un convento situado en la ciudad de Pasto, y analizarlas a la luz de sus representaciones y prácticas sobre feminidad y sexualidad. La comunidad religiosa de la que forman parte las mujeres estudiadas se caracteriza por agrupar mujeres jóvenes de sectores populares, especialmente rurales y en menor medida urbanos. Una de las entrevistadas, Sor Gertrudis, tiene aproximadamente 40 años de edad y es oriunda de un sector rural. La otra religiosa entrevistada, Sor Clotilde, pasa los 30 años y nació y creció en un sector urbano del suroccidente colombiano.

Aunque el estudio original aborda diferentes temas, tales como las trayectorias vitales y religiosas de Sor Gertrudis y Sor Clotilde, sus relaciones afectivas, sus percepciones sobre la Virgen María, sobre el celibato, el sacerdocio, etc., el presente texto se concentra en examinar su relación con Cristo, con énfasis en los elementos eróticos y sexuales presentes en la misma. Cabe aclarar que las ideas contenidas en el texto aluden específicamente a las mujeres que formaron

parte del estudio, lejos de pretender representar situaciones generales extensibles a todo el ámbito religioso.

En el marco de la religión, específicamente del catolicismo, la configuración del género femenino, aunque presenta características comunes con la sociedad no estrictamente religiosa, revela particularidades que hacen de él un tema útil en el camino de comprender y analizar las diferentes construcciones sociales de la feminidad, en cuanto la religión sostiene y difunde elementos que encuentran una repercusión extraordinaria en el significado social del ser mujer. Las concepciones sobre feminidad y sexualidad presentan en las monjas un elemento transversal, que es Cristo y el matrimonio que contraen con Él en el momento de hacer sus votos perpetuos. Lo anterior actúa como explicación de la castidad que deben sostener—que en el marco del catolicismo es equiparada con abstención sexual—y se relaciona íntimamente con el dogma patriarcal católico que les indica cómo manejar su cuerpo, cómo entender su sexualidad, cómo relacionarse con las demás mujeres y con los hombres que integran la misma Iglesia. Esto, al igual que otros elementos relacionados—que se abordarán más adelante—son explicados y validados por las premisas católicas, que cobran la forma de mandato divino, lo que hace que Sor Gertrudis y Sor Clotilde lo acepten como algo natural e incluso deseable.

Algunas consideraciones sobre el concepto de sexualidad

En un primer momento podría pensarse que las mujeres consagradas a la vida religiosa anulan totalmente todo lo que guarde algún tipo de relación con el ámbito sexual. Sin embargo, entendiendo la sexualidad en un contexto más amplio, el panorama permite vislumbrar algo totalmente diferente. El hecho de que las mujeres consagradas a la vida religiosa no se enmarquen dentro de los parámetros convencionales en los que se sitúan mujeres no religiosas, no significa de ningún modo que puedan entenderse como sujetos asexuales ni mucho menos asexuadas, en cuanto la sexualidad no se limita sólo al contacto directo de determinadas partes del cuerpo, sino también a dinámicas de poder¹ que condicionan de manera muy marcada las concepciones sobre el sexo y el género.

1 El poder presente en el ámbito religioso, que por supuesto influye considerablemente en el campo de la sexualidad, se manifiesta a través de las relaciones propias de la institución, en las cuales se ejerce un poder jerárquico entre quienes la integran y hacia fuera de ella, pero más aún a través de la figura de Cristo y demás mecanismos de control. En términos de Foucault (1991), este poder es generativo —y no meramente jurídico— en cuanto produce algo, conduce a que las personas actúen de maneras determinadas según su condición, traspasando el poder gubernamental para referirse a múltiples poderes de la esfera social, producto de relaciones específicas en función de las cuales se estructuran los sujetos.

La sexualidad no alude exclusivamente a una práctica de carácter sexual —homo o hetero— en la que hay contacto directo de los genitales o de zonas erógenas, sino a una construcción social atravesada por diferentes campos permeados de relaciones de poder, en la que participan elementos de tipo biológico, psicológico, social, religioso, histórico, cultural, etc., y en la que se inscriben relaciones y actividades sociales que comprenden sujetos y objetos de deseo; pero también “fantasías, identidades, creencias y normas, placeres y sentimientos, así como todo aquello que desde una perspectiva inmanente sea considerado como “sexual”, en virtud de que no tiene existencia fuera o al margen de las interacciones sociales” (Córdova, 2003: 346).

La sexualidad se relaciona entonces con los sistemas de género propios de cada sociedad, así como con la construcción de los sujetos como objeto de deseo y los sistemas de parentesco establecidos a partir de relaciones sociales y familiares determinadas que tienen entre sus componentes un elemento sexual. A pesar de la importancia que tiene la familia como institución social en la configuración de la sexualidad, en ésta participan dinámicas de la vida social que sobrepasan la familia y el sistema parental, tales como las relacionadas con la ley, el poder, la dominación, lo económico, lo ideológico, entre otras.

Como puede notarse, la condición cambiante del sexo y de la sexualidad dificulta en alguna medida encontrar una definición tan amplia que integre todas las manifestaciones humanas en torno al sexo y tan limitada como para no confundirla con otras categorías, como género, que permean la totalidad de la experiencia de los individuos (Córdova, 2003: 346). Sin embargo, se destacan en ésta algunos elementos, como el carácter social del sexo, que hacen del campo de la sexualidad un mecanismo totalmente mutable en el tiempo y en la cultura. La idea de que los dos sexos son una realidad biológica inmutable, que determina la conducta sexual y social es un rasgo particular de nuestra cultura occidental y no una verdad axiomática.

Así pues, a partir de los elementos mencionados, es posible examinar cómo se configura la sexualidad en mujeres consagradas a la vida religiosa católica, partiendo de la idea de que en dicha configuración cumplen un papel fundamental las concepciones² de dichas mujeres sobre Cristo como figura

2 Teniendo en cuenta que el estudio utilizó técnicas etnográficas de tipo cualitativo y no un método de sondeo en el que la muestra pudiera dar cuenta de comportamientos de una población mayor, es claro que dos casos no son suficientes para medir las representaciones sociales de todo un grupo, por lo que se hace referencia, más que a las representaciones, a las concepciones de las mujeres entrevistadas. El término concepción, que al igual que las representaciones sociales alude a la categorización de objetos y personas, indica un proceso mental por medio del cual el individuo elabora una idea, fundamentada, por supuesto, en el marco del conjunto de saberes sociales que conforman las representaciones sociales. En el contexto de este estudio, el uso de este concepto es más preciso que el de representaciones sociales en cuanto se pretende hacer referencia a casos individuales, obviamente sin dejar de un lado el carácter social de los mismos.

masculina, sobre el matrimonio, sobre el significado de ser mujer en tal contexto, sobre las determinaciones infundidas por su Iglesia, entre otras.

Cristo como figura religiosa masculina

Apelando a la condición de Jesús, el catolicismo ha considerado que los varones son los únicos capacitados para la mediación salvífica, por lo que se excluye a las mujeres de la producción de bienes de salvación. Aunque se diga que el dios católico no tiene sexo, si Adán, el primer hombre, fue hecho a su “imagen y semejanza” existe una idea implícita de una figura masculina que es la imagen de la divinidad. “La imagen de Dios que más ha utilizado el cristianismo católico y protestante es una androcéntrica donde Dios aparece andromorfizado: juez, rey, esposo, padre” (Lozano, 1991: 56), de lo que se deriva que la aplicación del término “padre” a “Dios” implique una concepción patriarcal del mundo muy marcada.

Para Sor Gertrudis y Sor Clotilde, Cristo es el gran creador del universo, la gran fuerza que rige sus vidas. A pesar de no ser tangible como cuerpo masculino, estas mujeres afirman verlo en todo lo que compone su vida cotidiana, dado que es Él el creador absoluto de aquello. En palabras de Sor Gertrudis, “Jesucristo es algo abstracto como el pensamiento, que existe, que está, que yo lo siento, con la diferencia de que usted no ve el pensamiento y yo a Jesucristo sí lo veo, porque como yo le digo, usted ve a un niño sonriendo y usted ve a Dios”. Tanto Sor Clotilde como Sor Gertrudis afirman tener la plena seguridad de que “Dios” existe, porque dicen sentirlo con mucha fuerza y haber experimentado sus milagros, lo que representa, en alguna medida, una recompensa a su trabajo con niños y niñas.³ Sor Gertrudis, por ejemplo, le habla a Cristo como si fuera el hombre más cercano:

“Yo lo trato como un amigo y le peleo como le peleo a un amigo”, cuando tiene problemas lo busca y —según ella— Él le ayuda a resolverlos. En sus propias palabras: “Dios me ha hecho muchos milagros que la gente ha podido ver, yo los he podido ver y mucha gente dice, ‘no, es que la fe que usted tiene es muy grande’ [...] yo sé que Él está. Es que yo tengo una confianza con Él absoluta, con Chuchito”.

Además de ser entendido como el gran “Dios”, Cristo es concebido por las mujeres entrevistadas como el principal “hombre” en sus vidas, reconociéndose y auto-afirmándose como sus esposas. Es específicamente a partir del matrimonio con Cristo como Sor Clotilde y Sor Gertrudis configuran y significan su sexualidad

³ El trabajo de la comunidad religiosa de la que forman parte las mujeres estudiadas se enfoca en la educación —principalmente preescolar y primaria— de niños y niñas de sectores rurales y urbanos.

y erotismo, estableciendo una relación permanente con una figura masculina que no pueden ver o tocar bajo tal forma, sino sólo sentirla e identificarla en lo que integra su entorno. Es en nombre de esta relación que Sor Clotilde y Sor Gertrudis viven su vida religiosa con sus respectivas prácticas y penitencias, en las que cumplir con el voto de castidad desempeña un rol muy importante.

En algunas culturas antiguas, el vínculo entre sexo y religión fue muy estrecho. Muy a menudo, la relación sexual con contacto genital integró la orgía mágica o fue una consecuencia no premeditada de la excitación orgiástica. Actualmente, la construcción de la sexualidad en medio de un contexto religioso conserva similitudes pero también diferencias con las relaciones heterosexuales propias de la sociedad occidental. Podría afirmarse que la relación Sor Clotilde/Sor Gertrudis-Cristo es heterosexual en la medida en que existe una figura femenina y una figura masculina que guardan una estrecha relación y entablan vínculos desde el ámbito sexual, romántico y erótico. La variante consiste en que la figura masculina, que actúa como referente en el desarrollo y significación sexual, no es un hombre real —como sí ocurre generalmente para el caso de mujeres heterosexuales no consagradas— sino una figura intangible que ocupa el mismo lugar que ocuparía comúnmente un hombre en una relación hombre-mujer, revistiéndose de lo que generalmente implican los roles masculinos tradicionales de novio, esposo, amigo, amante, cómplice, confidente, apoyo, etc.

Amor divino: novias y esposas de Cristo

En lo que respecta al inicio de la vida religiosa, y por ende al origen de la relación con Cristo, las mujeres entrevistadas expresan que “Dios” las escogió desde su nacimiento para que fueran sus servidoras, destinándolas a ser sus enamoradas, sus novias, sus esposas. Esta supuesta elección por parte de un ser superior tomaría vigor en su juventud, momento en el cual ambas mujeres dicen haber sentido con más fuerza “el llamado”, es decir la vocación. El origen de dicho elemento se relaciona con múltiples factores que no son reconocidos conscientemente, tales como la influencia de las familias y de grupos en los que participan, relacionados explícitamente con el ámbito religioso. Los mecanismos de interiorización son tan fuertes que estas mujeres llegan a sentir a “Dios” como algo natural, como algo que siempre estuvo ahí, atento a ellas, lo cual es motivo de orgullo, pero sobre todo un signo de buena fortuna: son ellas “las elegidas”. La vocación —y por ende “el llamado”— adquiere tal fuerza que se convierte en un eje transversal a sus vidas, una responsabilidad enorme por su especialidad, por lo que no atenderlo hace vulnerable la conciencia, impidiéndoles estar tranquilas.

El noviazgo con Cristo inicia cuando una mujer, en su carrera de monja, pasa de ser “aspirante”, a ser “novicia”, que significa “novia de Cristo”. Con respecto a este noviazgo, las entrevistadas manifiestan que cuando comenzaron su carrera como novicias se sentían “enamoradas por Él”. Por ejemplo, Sor Gertrudis afirma:

Yo viví una fantasía muy grande y que todavía la vivo, y yo me sentía novia de Él, entonces cuando yo escuchaba canciones lindas, yo siempre me lo he imaginado a Él conmigo al lado [...] cantándome. Inclusive yo muchas veces voy a la capilla y cuando pongo [...] música de Richard Clayderman, “Amor se escribe con A”, que suena tan hermoso, le digo, ‘caminá bailemos’ y yo me imagino con Él danzando. [...] Y a veces cuando estoy triste le digo, ‘vení abrazame, vení abrazame que estoy triste’ y no ha habido pena que Él no me ayude.

La máxima consumación del noviazgo de Sor Gertrudis y Sor Clotilde, por medio de la cual se convirtió en matrimonio, se dio cuando, después de su etapa como novicias, hicieron los votos perpetuos. En la comunidad de la que forman parte estas mujeres, la ceremonia de los votos perpetuos es un ritual en el que las novicias deben reafirmar su amor hacia Cristo, asegurando que están dispuestas a ser sus esposas, por lo que les dan una argolla que representa tal compromiso y les cantan una serenata, elementos comunes en ceremonias matrimoniales en general. Sor Gertrudis hace énfasis en la gran alegría que sintió en ese momento. En sus propias palabras:

Es una experiencia maravillosa. La alegría que uno siente esa noche anterior del otro día que va a ser —nosotras decimos “desposadas”— es una alegría que usted jamás en su vida la vuelve a sentir, jamás en su vida. [...] Cuando usted está en esa ceremonia, como yo soy tan fantasiosa, yo me lo imaginaba un galán vestido a mi lado y como a nosotras nos ponen argolla, cuando me pusieron la argolla, a pesar de que me la colocó una hermana, yo sabía que era Jesús que me la estaba colocando.

Así, la vida religiosa se encuentra atravesada por el matrimonio con Cristo, que presenta una combinación muy fuerte de erotismo y de poder. Como Sor Gertrudis misma lo dice, “La vida religiosa es ser esposa de Cristo, que desafortunadamente nosotros tan pecadores y todo pues no nos lo merecemos a Él [...]”. Esta mujer asegura ser “una fiel enamorada de Jesucristo” y estar convencida de que “se llevó el mejor” (¿de los hombres?), lo que hace que conciba la vida religiosa como algo “muy hermoso”. Dice que algunas de las cosas que se practican en ella, como levantarse todos los días muy temprano, sólo se pueden

hacer por un amor muy grande. “A las cuatro de la mañana uno ya sabe que tiene que ir despertando porque Él la está esperando. Yo, despierto y yo le digo, ‘Hola mi amor, ¿cómo amaneció?’ Yo soy una romántica con Él.”

Las palabras de L. Irigaray ilustran lo contenido en aquella sensación de sentirse “elegidas” por un ser divino:

Pero un “Dios” se aproxima ya en sus/los desvanecimientos. Y que todos la consideren loca ya no importa puesto que el “príncipe del mundo” se ha fijado en ella y en lo sucesivo acompañará su soledad. Despertar llena de alegría, para recaer en nuevos suplicios. Porque, ¿cómo no dudar de esa seguridad en su indignidad? ¿Cómo podría manifestarse “Dios” en su magnificencia y prodigarse en/a una criatura tan débil y tan vil como una mujer? Ella, tan frecuentemente humillada y de la que ni un solo átomo de sí misma presenta otra cosa que podredumbre e infección. Residuos, materias. De este modo, va a rebajarse de nuevo y cada vez más para sentir el amor que se pretende darle. Y atravesar de nuevo los imaginarios que le impiden responder al mismo. Consagrándose a las tareas más serviles, a los comportamientos más vergonzosos y degradantes, para forzar el desprecio que se tiene, que ella tiene de sí misma. Y tal vez, en el fondo del abismo, recobrar su pureza. (Irigaray, 2007: 182)

La relación que ambas mujeres sostienen con la figura masculina que representa Cristo está caracterizada por el afecto que dicen sentir por Él, que a su vez guarda estrecha relación con el hecho de que lo conciben como su esposo. Tal como dice una de ellas: “Yo a veces me acuesto y le digo, ‘venga Chuchito, hablemos’ y me pongo a charlar con Él y le digo, ‘Ay no! Ándate pa’ donde otra vieja que yo ya tengo mucho sueño’. Yo lo echo. [...] Y a veces ficticiamente le digo, ‘Vení, vení, acóstate aquí conmigo’ y me pongo a charlar con Él y le digo, ‘¡Ay! te cuento que me pasó esto, que esto y que lo otro’ ”.

El matrimonio aparece entonces como la condición fundamental de su situación, como el dispositivo y el momento a partir del cual ellas pueden ser lo que son, pueden ser reconocidas como mujeres en el contexto religioso. El matrimonio con Cristo está protagonizado por una única figura masculina y muchas mujeres que son “hermanas” entre sí, como un tipo de harén en el que las mujeres comparten un mismo hombre pero no se ven entre ellas como rivales o enemigas, sino como hermanas, hijas de un mismo padre que es también el padre original de su esposo. Para Sor Clotilde tal condición de su matrimonio es algo muy bello:

Es algo grandísimo, porque mire, tantas esposas que tiene y nadie siente celos, antes uno quisiera que más esposas se le dieran a Él. Imaginate que es algo sobrenatural. ¿Qué tal vos deseando que tu

novio tenga varias novias? Nooo, te mueres de la tristeza, vuelta que nosotras deseamos que vengan más esposas, porque es un amor grandísimo, es una paz grande que se siente, una paz grandísima.

Al respecto Sor Gertrudis asegura que el matrimonio de un hombre (Cristo) y muchas mujeres “es la dicha”. Es preciso anotar que la condición poligínica del matrimonio con Cristo está validada por el carácter ideal de su figura, porque ambas mujeres dejan saber que dicha característica no es aceptada para relaciones materiales e, incluso, tienen claro que si sostuvieran una relación con un hombre no estarían dispuestas a “compartirlo” con otras mujeres. El siguiente fragmento permite ilustrar esta idea:

Entrevistadora: ¿Si Cristo viniera a la tierra hecho hombre, vos serías su esposa?

Sor Clotilde: Claaro.

E: ¿Si Él quisiera tener un hijo con vos, lo tendrías?

Sor Clotilde: Sí, claro.

E: ¿Y cómo harías con todas sus esposas?

Sor Clotilde: Pues eso es lo divino.

E: Pero es que Él ya no sería un dios, sería un hombre de carne y hueso.

Sor Clotilde: (se queda en silencio pensando) No, pues entonces le pediría que me deje volver al mundo para casarme con mi esposo de verdad.

E: ¿Y quién creés que sería tu esposo?

Sor Clotilde: Yo creo que Aristides (un hombre con quien sostuvo una relación amorosa antes de entrar al convento).

Las palabras de las entrevistadas evidencian la existencia de una relación matrimonial con Cristo, que a veces parece más una relación filial, que encuentra amplias similitudes con las relaciones matrimoniales heterosexuales del mundo terrenal en cuanto existe una figura masculina y una femenina que se relacionan previamente bajo el título de noviazgo, periodo en el que se produce un enamoramiento que conduce al matrimonio, entendido como un compromiso de mente, cuerpo y alma con un otro que, se supone, también está comprometido. Como lo plantea Simone de Beauvoir: “el amor humano y el amor divino se confunden, no porque éste sea la sublimación de aquél; sino porque el primero es también un movimiento hacia un trascendente, hacia lo absoluto” (Beauvoir, 1989: 457). En el amor divino la mujer busca lo que la enamorada le pide al amor del hombre: la glorificación de su egolatría, y el éxtasis causado imita corporalmente la abolición del yo, “el sujeto ya no ve, no entiende, no siente, olvida su cuerpo, lo reniega” (Beauvoir, 1989: 463). El amado está semi-ausente,

la mujer no necesita verlo ni tocarlo para sentir a su lado su presencia, puesto que para ella abundan las evidencias irrefutables y recoge un amor que cae de lo alto, en el que Dios “se comunica con su adorada por signos ambiguos, y ésta sólo conoce su corazón por un acto de fe; y cuanto más superior le parece, más impenetrable le parece su conducta” (Beauvoir 1989: 457).

El matrimonio, uno de los destinos más fuertes que la sociedad impone a la mujer, es en el caso de las monjas, desde su condición misma de mujeres, un elemento fundamental. Simone de Beauvoir afirma que paradójicamente el matrimonio cumple al mismo tiempo una función erótica y social en cuanto por medio del esposo la sociedad se libera de la mujer en la medida en que éste debe mantenerla y responder por ella, idea que podría darse por aceptada para el caso de las relaciones heterosexuales en las que se desempeñan los roles tradicionales de género. La mujer es “anexada al universo de su esposo, a quien da su persona: le da su virginidad y le debe una fidelidad rigurosa” (Beauvoir, 1989: 177). En términos generales, la mujer es dada en matrimonio, el hombre la toma, jugando aquella un rol pasivo; mientras que al hombre le suele ser permitido escoger entre el matrimonio y la soledad del celibato, el matrimonio —como forma tradicional y heredada— aparece para la mujer como una opción casi obligatoria en cuanto la sociedad la destina al mantenimiento de la especie y la conservación del hogar, es decir, en términos de S. de Beauvoir, a la inmanencia, a permanecer en el tiempo y el espacio sin ninguna posibilidad de trascendencia.

Desde el punto de vista de S. de Beauvoir, (1989: 227), en un matrimonio heterosexual común la mujer está subordinada a su esposo porque éste es un semidios dotado de prestigio viril y destinado a reemplazar al padre: protector, tutor, o guía, a su sombra debe desarrollarse la vida de la esposa; él retiene los valores, es el garante de la verdad, la justificación ética de la pareja. Pero también es un macho con quien hay que compartir una experiencia a menudo vergonzosa, odiosa o trastornadora, y en todo caso contingente; el marido invita a la mujer a sumergirse con él en la bestialidad, a pesar de que la dirige con paso firme hacia el ideal. El agravante en el caso del matrimonio de las monjas con Cristo es que Él es mucho más que un semidios, es un dios en todo el sentido de la palabra, y por ende lo tratan como tal, por lo que las condiciones mencionadas anteriormente por S. de Beauvoir se intensifican con gran fuerza, haciendo de la mujer una servidora de la figura masculina, que no debe cuestionar ni poner en duda nada de lo que se le presente como “mandato divino”, por el contrario debe sentirse afortunada, privilegiada por haber sido elegida entre todas las mujeres por un ser supremo. A pesar de que no posea un cuerpo físico, aquel dios también representa un elemento erótico y sexual que atraviesa la relación entre su figura y la mujer entregada a Él, encontrando otra similitud con las relaciones

heterosexuales, en las que en ocasiones “el hombre es padre y amante a la vez, y el acto sexual se convierte en una orgía sagrada y la esposa es una enamorada que encuentra en brazos del esposo una salvación definitiva, comprada por una renuncia total” (Beauvoir, 1989: 228).

Es a partir de esta relación marital como se configura la sexualidad de estas mujeres en relación con una figura masculina. Es en nombre de este matrimonio que Sor Clotilde y Sor Gertrudis conservan su castidad, entregándose como mujeres sólo a “su” esposo, soñando sólo con Él, anhelándolo sólo a Él, amándolo sólo a Él. A Él que es una figura invisible, intangible en el sentido más básico. Sin embargo, estas mujeres le hablan, le escriben cartas, bailan con Él, le piden que se acueste a su lado, despertando un erotismo atravesado por el anhelo constante de tener a Cristo cerca, de sentirlo, de abrazarlo. Como humanamente esto no es posible, podría pensarse que su acercamiento a niñas y niños es una forma de sublimar⁴ la ausencia de un cuerpo con el cual establecer un contacto. Besarlas/os, abrazarlas/os, cuidarlas/os, sentirlas/os tiene un contenido altamente erótico por ser, como ellas mismas lo manifiestan, una forma de sentir a “Dios”, que para ellas adquiere la forma de niño o de niña y desde ahí pueden sentirlo materialmente, llenando el vacío de su cuerpo de hombre.

El amor se ha entendido desde diversos estudios sociológicos no exclusivamente como un sentimiento o una emoción, sino como un tipo de relaciones situadas en contextos culturales y sociales específicos que las regulan. Para el caso de Sor Clotilde y Sor Gertrudis, esto opera de una manera un tanto diferente en la medida en que no existe una relación amorosa que implique la participación de dos o más personas que cumplen roles y desempeñan funciones específicas; lo único que existe entonces es un amor emoción que se manifiesta en prácticas determinadas. La mujer representa entonces el elemento activo (en términos terrenales) y al mismo tiempo pasivo (en términos divinos) estableciendo una relación romántica, que es real en cuanto constituye su motor de vida, con una figura abstracta con quien materialmente no se comunica ni tiene contacto físico, aunque sí —según lo dicen— espiritual.

Desde los planteamientos de Anthony Giddens, pueden encontrarse algunas características en común entre el sentimiento que sostienen estas mujeres hacia Cristo y los elementos propios del amor romántico y el amor pasional. En este caso, elementos de uno y otro tipo de amor se entremezclan en algunos puntos para formar una relación —curiosa por lo demás— entre una figura masculina no material y una mujer. Se puede decir que es amor apasionado por el fervor de su existencia en estas mujeres, lo que “desarraiga al individuo de lo mundano y

4 En el contexto de este artículo, se entiende sublimación como un mecanismo que consiste en cambiar el objeto de deseo por otro objeto, de-sexualizándolo para hacerlo consciente.

genera un caldo de cultivo de opciones radicales así como de sacrificios” (Giddens, 1995: 44), elementos comunes en la vida de Sor Clotilde y Sor Gertrudis. Sin embargo, es difícil afirmar que el amor de Sor Clotilde y Sor Gertrudis hacia Cristo sea del todo un amor apasionado, porque su matrimonio con Él aparece como un requisito necesario para su amor —aunque también su amor sea un requisito para el matrimonio— y contiene un predominio del amor sobre el ardor sexual, características del amor romántico. El amor romántico, que es en mayor medida el tipo de amor que sienten y viven estas mujeres, surge históricamente en relación con diversos conjuntos de influencias que afectaron a las mujeres de finales del siglo XVIII en adelante: la creación del hogar, el cambio de relaciones entre padres e hijos y la invención de la maternidad, factores que para el estatus de la mujer están muy integrados e hicieron del amor romántico un amor feminizado (Giddens, 1995: 47). Este tipo de amor, en teoría, vincula el amor a la libertad e implica una atracción instantánea, un “amor a primera vista” basado en las cualidades personales más que en los atributos físicos, lo que se evidencia en alguna medida en las historias de Sor Clotilde y Sor Gertrudis, a quienes Cristo “escogió” desde muy niñas para ser sus enamoradas, sus servidoras. En palabras de A. Giddens, “se trata de un proceso de atracción para alguien que puede —como se dice— hacer completa y plena la vida de alguien” (Giddens, 1995: 46). Sin embargo, es claro que en el caso de las monjas, el amor romántico que se expresa hacia Cristo, al ser una mezcla de erotismo, poder y dominación, presenta un grado de libertad muy restringido, en cuanto se aprueba la existencia de un ser superior que condiciona y maneja sus vidas. En lo que tiene que ver con lo sexual, y tal como ocurre en el matrimonio divino, el amor romántico da a la sexualidad de pareja un lugar secundario, ya que la primacía la tiene la afectividad, por lo que la satisfacción sexual y la felicidad quedan aparentemente garantizadas por la fuerza erótica que genera este tipo de amor. Al igual que el amor romántico propuesto por A. Giddens, lo que dicen sentir Sor Gertrudis y Sor Clotilde por Cristo es incompatible con la lujuria y con la sexualidad terrenal. En este caso la mujer presenta frente a su cuerpo una actitud ambigua, y a través de la humillación y del sufrimiento la metamorfosea en gloria, sacrifica su carne para tener el derecho de reivindicarla y “al reducirla a la abyección, la exalta como instrumento de su salvación.” (Beauvoir, 1989: 463).

Como ya se ha dicho, en el contexto del matrimonio con Cristo, la abstención sexual se relaciona directamente con la idea del cultivo de sí. En el cristianismo, el vínculo entre relación sexual y matrimonio para la congregación de creyentes se justifica en que la primera contiene las marcas del pecado, de la caída y del mal, y en que el segundo puede darle la legitimidad necesaria para ser aceptada. Para el caso de las mujeres consagradas a la vida religiosa, existe una relación

“heterosexual” marcada por un polo masculino y un polo femenino, además de la exigencia de una abstención que se amolda mucho más a la integridad virginal que al dominio político y viril de los deseos, ante lo que finalmente aparece como recompensa de esa pureza: una unión que tiene la forma y el valor de un matrimonio espiritual (Foucault, 2006: 264). Así, la moral cristiana se encuentra fundamentada sobre un ejercicio permanente de prohibición que condiciona el accionar de los sujetos, más aun el de las mujeres por ejercer el control de su cuerpo, de su sexualidad, de las formas de relacionarse con el mundo, con los hombres y con ellas mismas.

La tensión entre sexo y religión se vuelve más punzante cuanto más sublimada está la sexualidad y cuanto más inflexible es la ética de relacionamiento entre “hermanos” y “hermanas”. Tal como ocurre en la vida no religiosa, en la vida religiosa “por parte de la vida sexual, la tensión ha llevado al “erotismo” por medio de la sublimación” (Weber, 1978: 86). En el caso del catolicismo, divulgado como una supuesta religión de salvación, se exalta la idea de una religión de amor, hermandad y amor comunal, circunstancias en las que

la relación erótica parece satisfacer, en grado sumo, la exigencia amorosa de la fusión de las almas del uno con el otro. [...] No obstante, desde la perspectiva del erotismo, este significado, y con él el contenido valorativo de la relación misma, se funda en la posibilidad de una comunión vivida como una entera unificación, como la anulación del ‘tú’. (Weber, 1978: 90).

En el discurso sobre la sexualidad y el erotismo frente a Cristo, las monjas presentan rasgos de erotomanía⁵ en la medida en que han naturalizado la plena convicción de que existe un dios, un ser superior, que está enamorado de ellas y por ende busca diferentes formas de manifestarse y hacerles saber lo que desea y cómo lo desea. Esta relación no existe por iniciativa de ellas, es Él quien en todo momento aparece como elemento propositivo, eligiéndolas, conquistándolas, enamorándolas, desposándolas, hablándoles, etc., haciéndolas sentir muy valiosas y bienaventuradas. La mujer

se siente valorizada por el amor de un ser soberano, quien [...] ama más apasionadamente de lo que es amado, y hace conocer sus sentimientos por signos evidentes, pero secretos; además es celoso y se irrita por la falta de fervor de la elegida, por lo que no vacila en castigarla, y no se manifiesta casi nunca bajo una figura carnal y concreta (Beauvoir, 1989: 459).

⁵ Como éste, se mencionan un par de conceptos psiquiátricos, cuyo abordaje se da en el sentido más básico de aquellos, resaltando sus rasgos generales, sin pretender adentrarse en el campo de la psiquiatría ni del psicoanálisis, sino sólo como indicaciones. Se entiende entonces la erotomanía como la convicción delirante y persistente que una persona mantiene de que otra persona, generalmente de un estatus social superior, está enamorada de ella.

Llama la atención el hecho de que al hacer referencia al matrimonio con Cristo, Sor Clotilde y Sor Gertrudis se refieran en todas las ocasiones a ellas como “esposas de Cristo”, pero nunca a Él como su esposo, es decir que en ninguna ocasión se refirieron a Cristo como “mi esposo”, sino siempre a ellas como “sus esposas”, lo que reitera su enajenación de ellas mismas para entenderse como pertenecientes a Él.

Todo lo mencionado anteriormente permite notar que la relación afectiva como novias y esposas de Cristo presenta un alto contenido erótico en el que aparece recurrentemente un ejercicio de poder por parte de aquella figura masculina, que es planteado por la Iglesia y validado por Sor Gertrudis y Sor Clotilde, quienes lo materializan en su cuerpo y en su mente, llegando inclusive a prestar su cuerpo para que dicha figura tome vida y se manifieste, abandonándose a sí mismas y entregándose por completo a su amo, que es “Él”. Las palabras de Luce Irigaray son útiles en el camino de profundizar en esta idea.

Y si por “Dios” ella no se siente violada, ni siquiera en sus fantasmas de violación, se debe a que Él nunca habrá acotado su orgasmo (incluso) histórico. Comprendiendo toda la violencia. [...] Así re(asegurada) de la complicidad de esta pareja todopoderosa, ellos/ella juega(n) a hacerse la corte, a humillarse pero también a engalanarse con oro y diamantes, a tocarse, a olerse, a escucharse, a verse, a besarse/soldarse, a comerse, a penetrarse, a encenderse, a consumirse, a licuarse, [...]. Confiada como una paloma, arrogante como una reina, orgullosa de su desnudez, resplandeciente de la alegría de tales “intercambios”. Y su divino compañero no se cansa de prodigarle elogios y aliento para su (auto)erotismo tan maravillosamente hallado y hollado. [...] ella sabe que ya no puede equivocarse. Y que sólo necesita que “Dios” la ame para vivir, y morir. (Irigaray, 2007: 184).

En el discurso de ambas mujeres existen algunos rasgos de paranoia o trastorno delirante, puesto que su supuesta relación con Cristo presenta una especie de delirio autorreferente, donde ellas son las “elegidas” entre todas las mujeres, ellas las esposas de Cristo, ellas a quienes Él habla y ama, ellas quienes tienen grandes misiones, ellas las integrantes de un harén espiritual. Esta paranoia se combina perfectamente con su erotomanía y se ve reforzada desde agentes externos, como la comunidad, en el momento en que, por ejemplo, se les hace toda una ceremonia para que se casen con Cristo o se les dice que diferentes personas son la manifestación de “Dios” en la tierra, haciéndolas sentir poderosas por tener una relación “directa” con “Dios”, a quien parecen dirigirse con mucha confianza y tranquilidad.

Como lo ha reconocido Foucault, el Estado occidental moderno ha integrado una técnica de poder originaria de las instituciones cristianas, a la que él denominó poder pastoral.

Esta forma de poder está orientada a la salvación (como opuesta al poder político). Esta es oblativa (opuesta al principio de “soberanía”), es individualizante (opuesta al poder legal); es coextensiva y continua a la vida, está ligada a la producción de verdad, la verdad del individuo en sí mismo (Foucault, 1991).

En este contexto, el poder no es una institución ni un ente claramente identificable, no está situado en un sujeto ni en un lugar específico, sino difuminado en toda la estructura reticular de la Iglesia, actuando transversalmente en ella, pero de forma sutil, formando parte de la cotidianidad de las monjas, que ya lo han naturalizado porque parece formar parte de su individualidad, de su identidad como mujeres al servicio de “Dios”. Este tipo de poder se manifiesta en sus relaciones, pero también en sus concepciones sobre la sexualidad y la feminidad, siendo la Iglesia quien ejerce su gran poder sobre ellas.

Algunas conclusiones

Las concepciones de Sor Clotilde y Sor Gertrudis sobre el significado de ser mujer están atravesadas por su condición religiosa, y más precisamente por su auto-reconocimiento como esposas de una figura completamente masculina llamada Cristo. A partir de tal relación se configura su feminidad y su sexualidad, que se expresa en un erotismo muy interesante, similar en algunos aspectos a la erotomanía, que las hace sentirse elegidas y deseadas, aunque no sea éste un deseo sexual como tradicionalmente se entiende. Es a partir de la transversalidad para sus vidas del matrimonio con Cristo —que es claramente un mecanismo de control— como se explican elementos como la castidad, la fidelidad y el enamoramiento pleno; además, dicha transversalidad permite y valida ciertas prácticas como la poliginia sin poliandria, y convierte aquello, que en otro contexto sería un conflicto, en un motivo de orgullo y felicidad. La ausencia física de la figura masculina que existe en la relación se sublima especialmente a través del trabajo desarrollado, donde hay niños y niñas a los que abrazan, besan, cuidan, etc., siempre bajo la idea de que lo que le hagan a ellos se lo están haciendo a su esposo Cristo para ganar y mantener su amor.

Lo anterior es una de las evidencias de que en el ámbito religioso la feminidad y la sexualidad forman parte de lo cotidiano, son un campo humano y no divino, por lo que los cambios producidos socialmente en la sexualidad y en los discursos

relacionados con la misma también impactan a la religión católica, permitiendo que determinados asuntos puedan ser abordados con mayor tranquilidad y apertura con el paso del tiempo. Al formar parte activa de la sociedad, las transformaciones propias del proceso civilizatorio de occidente afectan a la Iglesia, que debe afrontar dichas transformaciones y transformarse, aunque sea en menor grado, ella misma.

La imagen de Cristo y todo lo que gira en torno a ella actúa como mecanismo de control altamente efectivo, que evita que las monjas se desborden y permite que sus prácticas queden en la discreción. A través de su figura se mantiene el orden y se asegura la subordinación femenina a la Iglesia, ya que es Él quien decide el carácter bueno o malo de sus acciones, lo que deben hacer, si las acepta o no como sus esposas. La imagen polifacética de Cristo lo presenta como el gran padre, el esposo, el mejor de los amigos, El creador que todo lo hace y lo destruye según su voluntad, lo que lo convierte en el eterno consuelo que permite a las monjas soportar las más difíciles condiciones. Cristo se convierte entonces en el mayor referente de la vida de las mujeres entrevistadas: como Él, nada, por fuera de Él, nada; su universo es Cristo, el *cristoverso*.⁶

Para el caso de las mujeres entrevistadas, la idea de Foucault que afirma que la sexualidad no debe ser entendida sólo como un impulso que las fuerzas sociales deben controlar, sino más bien como un “punto de referencia especialmente denso para las relaciones de poder”, un foco de control, ocurre en la práctica en la medida en que su sexualidad es uno de los planos en los que mejor se evidencian las relaciones de poder y dominación por parte de la Iglesia como institución y sus dogmas. A través de su satanización, las relaciones de poder construidas en torno a la sexualidad y al placer penetran el cuerpo y los modos de conducta de estas mujeres.

Lo anterior demuestra una vez más que la religión católica se enmarca en el gran contexto de la sociedad patriarcal, situando a la mujer en una posición de subordinación —en la que el matrimonio actúa como dispositivo de control— en torno a la cual existen infinitos mitos y prejuicios que ella misma se encarga de difundir y perpetuar, reduciendo su libertad e independencia, su derecho a decidir y a tomar la palabra. Esto se produce con una construcción ideológica y discursiva en la que el discurso cumple un papel determinante, en el contexto de permanentes juegos de poder.

6 Este término pretende ser una fusión entre “Cristo” y “universo”, y quiere dar a entender que en el caso de las monjas Cristo es un elemento totalizante, que atraviesa y envuelve toda su vida.

Bibliografía

—Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*, Tomo I: Los hechos y los mitos, Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1989 (1949).

_____, *El segundo sexo*, Tomo II: La experiencia vivida, Buenos Aires: Siglo XXI editores, 1989 (1949).

—Córdova Plaza Rosío, “Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Año 65. No. 2 (abril-junio 2003), pp. 339-360.

—Foucault, Michel, *El sujeto y el poder*, 1991. Traducción de Santiago Carassale y Angélica Vitale. Disponible en Internet.

_____, *Historia de la sexualidad III: El cuidado de sí*, Madrid: Siglo XXI editores, 2006 (1984).

—Giddens, Anthony, *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995. Introducción, Capítulos I-V, VII, IX.

—Irigaray, Luce, “La misteriosa”, en: *Espéculo de la otra mujer*. Barcelona: Ed. Akal, 2007. pp. 175-184.

—Lozano Lerma, Betty Ruth, “En búsqueda de perspectivas liberadoras para la mujer en la teología de la liberación latinoamericana”, Cali, 1991, pp. 128. Trabajo de grado (pregrado en sociología). Universidad del Valle. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas. Departamento de Ciencias Sociales.

—Weber Max, *Sociología de la religión*, Buenos Aires: Ed. La Pleyade, 1978.