

## **LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS FEMENINAS EN EL XIX. EL TEMA DE LA OBTENCIÓN DE SU NUEVO ESTATUTO JURÍDICO CANÓNICO Y SU INTERÉS HISTORIÓGRAFICO**

**Ana Yetano Laguna**

### *Introducción*

Puede resultar conveniente empezar por recordar unos primeros datos. Las “nuevas”<sup>1</sup> congregaciones religiosas femeninas que triunfan de forma espectacular en el siglo XIX contienen sustanciales innovaciones, que pueden ser resumidas distinguiendo diversos ámbitos: el de la vida religiosa femenina propiamente dicha, que permiten aunar vida contemplativa y activa, o sea, de oración y de acción social; el jurisdiccional eclesiástico, porque permiten el paso desde la jurisdicción episcopal a la jurisdicción pontificia; y el de la organización institucional, al tener organigrama centralizado y superiora general.

Contienen, además, sustanciales innovaciones en lo que respecta a la condición femenina en general (canalizan una nueva y primera presencia de mujeres en el mercado de trabajo) y en lo que respecta a la movilidad social (incorporación de sectores sociales populares).

Su desarrollo explosivo no se acompañó, sin embargo, de una formalización legal rápida y clara. Por el contrario, la construcción del modelo jurídico-canónico de Congregación religiosa femenina “moderna” siguió un largo y complejo proceso a lo largo de todo el siglo XIX. En mi opinión, el estudio de este proceso, tanto en general, o sea, en tanto que elaboración de un derecho específico de reconocimiento y encaje de estas instituciones en la Iglesia que Roma irá haciendo poco a poco y no sin ambigüedades, como en particular, o sea, en la afectación que este nuevo derecho tendrá

1. “Nuevas” van a ser llamadas desde su nacimiento a principios del siglo XIX y “nuevas” seguirán siendo llamadas hasta prácticamente el Concilio Vaticano II.

al ser aplicado a cada una de las nuevas fundaciones, se muestra como uno de los estudios más fructíferos para el avance de la investigación histórica — aún muy en precario — sobre unas instituciones que llegaron a tener en los países de la Europa católica, como es universalmente reconocido, un tan grande protagonismo en el ámbito cultural y social — además, por supuesto, de en el estrictamente religioso — si es que éste puede separarse de los anteriores.

Y, sin embargo, muy raras veces se aborda en los trabajos historiográficos, siempre tan escasos por otro lado, sobre estas instituciones. Al contrario, se suelen presentar las congregaciones religiosas femeninas “modernas”, a veces por tradición, valor de tanto peso en los estudios vinculados de una manera u otra a dichas congregaciones, a veces — las más — simplemente por ignorancia, como acordes con un modelo que nace ya hecho, maduro, conformado con los mismos rasgos que tendrá en lo que podríamos llamar etapa de madurez en el siglo XX.

Y esta concepción atemporal distorsiona el análisis y la comprensión del fenómeno congregacionista y, también, lógicamente de sus actuaciones concretas en los diferentes ámbitos culturales, educativos, asistenciales, religiosos, etc. en los que va a estar presentes<sup>2</sup>. Sobre todo, perjudica seriamente — y esto es quizás lo más negativo para el trabajo del historiador — la visibilidad de sus relaciones con el medio social de donde nacen, al que se dirigen y con el que dialogan en permanente interacción. Al inmovilizarlas y convertirlas en un aparato sin tiempo, convierten a las comunidades en un producto en su práctica totalidad eclesiástico, algo que curiosamente parece agrandar o convenir tanto a sus defensores más combativos como a sus detractores más apasionados en la polémica que acompañará inevitable y característicamente en nuestras latitudes la historia de estas sociedades femeninas. Y el aspecto social más perjudicado es el de las innovaciones que en la condición femenina se contienen en el interior del modelo congregacionista (resulta difícil de comprender, en este sentido, la poca atención que la historia tan viva hoy de la mujer le ha concedido).

Lo que ocurrió con las nuevas congregaciones femeninas de votos simples que irrumpen con fuerza en el XIX en realidad fue justamente lo contrario de lo que sugiere una visión ahistórica. Van a buscar desde el principio de su aparición la conquista de unas formas de vida religiosa femenina en plenitud hasta entonces vedadas para este tipo de instituciones, y, al mismo tiempo y sin embargo, van a querer responder a unas oportunidades nuevas de presencia social para la mujer. A pesar de ello, tuvieron que esperar un largo período de prácticamente un siglo antes de ver su tratamiento teológico — o sea su consideración de pertenecientes al “estado

2. Aparte de significar un completo desconocimiento del funcionamiento interno de las instituciones eclesiásticas en el siglo XIX, tanto romanas como diocesanas.

religioso” — fijado por Roma sin reticencias, y su estatuto jurídico canónico definido y regulado. Algo significado finalmente con la aparición de la constitución papal *Conditae a Christo* en 1900 y las *Normae* del año siguiente.

Y es que la nueva fórmula congregacionista, es necesario destacarlo, encontrará grandes dificultades para ser aceptada plenamente por la Santa Sede. El propósito de estas congregaciones de hacer posible aunar una vida religiosa de oración y contemplación en el interior conventual con la participación en tareas de apostolado y activismo social que comprometían definitivamente la exigencia ineludible de la clausura tradicional presente en el modelo de monja católica, no encontrará como respuesta durante largos años sino titubeos, reticencias y fórmulas ambiguas por parte de la Sagrada Congregación romana de Obispos y Religiosos (SCOR), el organismo encargado por el gobierno papal de responder a esta pretensión. Largos años antes de que Roma decidiera iniciar el camino del cambio de modelo de vida religiosa femenina, y trabajar ya decididamente en la construcción de un derecho específico que supusiera la aceptación y normativización jurídica plena de los nuevos institutos femeninos.

Y es que va a ser necesario, como no podía dejar de ocurrir dadas las sustanciales novedades que el modelo congregacionista moderno implicaba, vencer inercias de siglos, mentalidades dominantes de siglos y romper esquemas teológicos y jurídicos inmovilizados en el interior de una Iglesia católica especialmente blindada a los cambios desde los tiempos de Trento.

Así pues, durante el siglo XIX se dará la paradoja — sólo aparente — de que en el terreno de los hechos es el siglo del nacimiento y florecimiento — de éxito incuestionable si se quiere — de este nuevo tipo de congregación femenina, el siglo de mayor creatividad en el terreno religioso femenino, el de mayor expansión a lo largo y ancho de la sociedad del catolicismo internacional de su fórmula y, sin embargo, el siglo de la persistencia de dudas y reservas por parte de la cúpula de la Iglesia romana que hasta el siglo XX de hecho no acabará de definir y regular de manera acabada el estatuto jurídico canónico de estas comunidades. En la dinámica de crecimiento de este tipo de institutos femeninos, Roma y su ley irán siempre por detrás.

Este desfase no es inusual. El hecho social va por delante y obliga al cambio legal. En este caso el cambio social y, muy especialmente, los cambios mismos que se estaban produciendo en la condición femenina van a “forzar” a los organismos del poder central de la Iglesia a revisar sus esquemas para evitar verse desbordados y va a convencerles de la necesidad de fijar nuevas pautas de regulación de un fenómeno que arranca y se nutre de una realidad propiamente “moderna”.

Efectivamente, ¿cómo poner en duda su “modernidad” si estas nuevas fundaciones de congregaciones femeninas de vida contemplativa y activa se sitúan en conexión con, y en función de, los deseos y aspiraciones de

colectivos de mujeres por lograr — en estricta ruptura con el pasado — emanciparse del núcleo familiar tradicional, lograr su autonomía personal al tener ingresos propios, o sea, “ganarse la vida” y que ésta sólo va a hacerse posible por la existencia de un mercado de trabajo que es a su vez también nuevo?<sup>3</sup>. Espacio laboral y profesional que se abre sobre todo con el crecimiento y modernización de centros hospitalarios y de educación que precisan de un nuevo personal asistencial y de instrucción.

Modernidad, también, la de estas nuevas formas societarias femeninas de vida religiosa y asistencial en la estructura empresarial que constituyen, en sus formas de gobierno (superiora general, etc.), en la formación propia de su personal, en la gestión de la economía de sus casas, en la dinámica de expansión geográfica creciente, en la polivalencia de sus miembros y capacidad de respuesta a demandas de servicio, etc., etc.

Las congregaciones femeninas son hijas de su tiempo, tiempo de cambios sociales, culturales, de mentalidad, políticos... en algunos campos trascendentales. Pero, son, también, hijas de un determinado catolicismo que responde a través de ellas a esos cambios y a esas demandas sociales. Y ese catolicismo es un catolicismo de enorme potencia por mucho que, tras la ruptura liberal y la guerra, se haya situado a la defensiva; un catolicismo de resistencia, movilizad y galvanizado en la causa común de recuperar la unidad perdida de la sociedad cristiana a la que no quiere renunciar.

En este artículo lo que deseo es llamar la atención del historiador sobre lo que ofrece el estudio de lo que puede parecer un aspecto menor — desde luego así lo puede parecer por su escasísima presencia en la investigación de estas instituciones — en el complejo y gran territorio historiográfico de las congregaciones femeninas del XIX: esto es, el proceso seguido desde su nacimiento hasta encontrar en el derecho canónico su definición y normativización plena. Quiero mostrar, aunque sea sólo marcando puntos básicos de ese proceso, que el seguir paso a paso la larga y complicada dialéctica entre las “nuevas congregaciones” y el marco eclesial al que pertenecen hasta la definición de su estatuto jurídico canónico y su incorporación plena en él en tanto que institutos “de vida religiosa”, permite descubrir un montón de claves históricas interesantes. La dialéctica abordada aquí, por supuesto, no es la única ni quizás la más importante. Transcurrirá siempre acompañada por otras no menos apasionantes: la dialéctica, por ejemplo, que se dará también entre estas fundaciones y el marco institucional político y civil (en pleno cambio, también, en el contexto de la construcción de los Estados nacionales liberales), y la, aún más apasionante y permanente, que tiene lugar entre estas comunidades femeninas y

3. Y. Turín, *Femmes et religieuses au XIXème siècle. Le féminisme “en religion”*, Paris, Nouvelle Cité, 1989.

el marco social del que nacieron, al que pertenecen y al que quieren servir<sup>4</sup>.

No va a ser ciertamente una historia fácil la de estas instituciones. Se van a mover siempre en las aguas agitadas de ese siglo turbulento. Y en terrenos donde se cruzan líneas de poder y jurisdicción múltiples. Los conflictos entre jurisdicciones serán constantes: las parroquiales, las de los Superiores Generales de las grandes Órdenes, las diocesanas, la del poder pontificio... Conflictos éstos sólo en el interior de la propia Iglesia. Porque también tendrán que saber moverse en los espacios cambiantes y confusos que dibujan los diferentes marcos concordatarios en lo que respecta a la atribución de competencias entre el poder papal y sus instituciones por una parte, y los Estados nacionales liberales y sus nuevos organismos de poder civil y secular por otra.

Lo suyo va a ser aprender a moverse “entre líneas”, decididas a ir ganando espacio propio y estabilidad institucional centímetro a centímetro. Puesto que parten de la ausencia total de autonomía en una sociedad patriarcal — en el ámbito eclesiástico, por supuesto, pero también en el civil —, tienen que actuar con un enorme pragmatismo y habilidad, sin prisas, con enorme decisión y claridad de hacia dónde quieren ir y de cuáles son en cada momento los instrumentos válidos para el futuro de su familia religiosa.

Es en ese camino difícil donde se pueden seguir aspectos tan importantes como las actuaciones y estrategias empleadas por las propias religiosas ante las oportunidades que cada momento les ofrece. También el precio a pagar por cada una de las opciones que tomen. Se pueden descubrir los condicionamientos que para su realidad presente y, sobre todo, futura entrañen los pasos que vayan dando en su diálogo con el contexto en el que se enmarcan. Porque su historia tiene el interés añadido de lo nuevo, de lo inédito, de lo que nace, una historia que ellas escriben por primera vez, pero, al mismo tiempo, es una historia que marca, que fija modos, estructuras, rasgos profundos en la naturaleza congregacionista. Las sucesivas generaciones ya no tendrán esa página en blanco para escribirla. Partirán de su historia. Muy especialmente, partirán de los textos de sus constituciones. Efectivamente, las constituciones o reglas internas de las que se dotan cada una de las congregaciones “modernas” que se fundan revisten la mayor importancia. Constituirán ciertamente el armazón legal que se les exige para ser aprobadas definitivamente por la Santa Sede, pero también, la regla básica de su vida comunitaria y la fijación estricta de su conciencia identitaria. En un tipo de fórmula societaria como el de estas sociedades religiosas este aspecto es de la máxima importancia, una especie de có-

4. He iniciado unos primeros planteamientos de este gran tema en *Mujeres, vida asociativa y sociedad civil. Catalunya, siglo XIX*, en la obra colectiva J. Fontana, *Història i projecte social. Reconeixement a una trajectòria*, Barcelona, Crítica, 2004.

digo genético que permite a las sociedades congregacionistas su desarrollo y continuidad en tanto que organismos sociales vivos<sup>5</sup>. Y estas constituciones se van a escribir, corregir, pulir y fijar en el mano a mano permanente entre cada fundación y la santa Sede a través de la Congregación romana de Obispos y Religiosos.

Es por ello por lo que ese mano a mano debe ser seguido con el mayor interés. Y algunos interrogantes surgen de inmediato. Por ejemplo, la doble naturaleza inicial de las congregaciones femeninas, religiosa y social ¿cómo irá viéndose afectada a lo largo de sus fases decisivas de institucionalización? ¿Irá viéndose comprometida o descompensado el equilibrio interno entre las dos por la fijación de un modelo rígidamente claustral en un mundo cada vez más secularizado?

Otro posible interrogante sería: en la doble tarea encargada a los textos de las constituciones de cada instituto de, primero, fijar un ordenamiento eclesial de acuerdo con el modelo congregacionista que Roma va a acabar regulando y de, segundo, preservar la fórmula original e identitaria de cada uno de ellos en el conjunto, ¿no va a ir imponiéndose la uniformización en perjuicio de la individualización? Son preguntas muy interesantes que aquí sólo puedo plantear y, es mi esperanza, marcar espacios historiográficos que sin duda ayudarán en gran medida a contestar.

### *El punto de partida: persistencia del antiguo modelo*

Al referirme a las “nuevas” congregaciones femeninas, es imprescindible puntualizar la situación de la que se parte en la coyuntura histórica del arranque del siglo XIX. ¿Por qué el calificativo de “nuevas” con el que se les distinguió desde el principio de las tradicionales como vimos? “Nuevas”, pero ¿respecto a qué? ¿Cuál, si son “nuevas”, era la situación de las instituciones femeninas “de vida religiosa” en ese momento? ¿Qué eran las congregaciones femeninas de votos simples (también conocidas como congregaciones seculares)? ¿Por qué la permanencia tantos siglos de unas mismas fórmulas que aprisionaban la vida religiosa femenina?

Es preciso contemplar, antes de responder, el esquema teológico y jurídico-canónico al que pertenecen. Esquema históricamente construido lentamente a lo largo de los siglos medievales del occidente cristiano y que, tras Trento, se había mantenido prácticamente intocable durante siglos. En él se distinguían estrictamente dos categorías de comunidades de mujeres en la vida en religión:

por una parte, las comunidades de mujeres de las diferentes Órdenes de

5. E. Sastre Santo, cmf., *El ordenamiento de los institutos de votos simples según las Normae de la Santa Sede (1854-1958)*, Madrid, Pontificia Università Urbaniana de Roma, 1993.

regulares que viven la vida religiosa (o consagrada) encerradas en sus monasterios (monasterios autónomos, pues las Órdenes religiosas mantienen una estructura federativa), con profesión religiosa mediante “votos solemnes”. Estas comunidades pertenecen plenamente a lo que los cánones tipifican nítidamente como “estado de perfección”. Consagran su vida a Dios y renuncian al mundo del que se aíslan (o sea, con clausura total o “papal”) en una especie de “muerte civil”. Esto es lo que quiere significar teológica y jurídicamente el acto de su profesión religiosa y la emisión de sus votos solemnes. Son las comunidades integradas por las que se llaman propiamente “monjas”.

Por otra parte, están las asociaciones y congregaciones de mujeres que, sin la emisión de votos solemnes, sólo con votos simples, mantienen una vida religiosa “*more regularium*”, conventual y comunitariamente. Sus Reglas siguen los modelos de las primeras Órdenes, y están además situadas, la mayor parte de las veces, en el área de influencia, protección e inspiración de éstas. Pero, aunque la vida de estas últimas congregaciones femeninas sigue el modelo de “vida religiosa”, no participan “*stricto sensu*” de la condición jurídica y teológica de ésta (la propiamente regular). Se mantienen bajo jurisdicción episcopal, además de bajo la del Superior masculino de la Orden con la que están vinculadas orgánicamente si son terciarias. Aspiran al “estado de perfección” como los y las regulares, pero la emisión de votos simples frente a los solemnes que hacen éstos y éstas les diferencia nítidamente. La denominación de sus miembros en el caso femenino es habitualmente la de “hermanas”.

El Concilio de Trento, y muy especialmente el Papa Pio V, conocido, sin embargo, como reformador en otros campos eclesiásticos (lo que hace su actuación en el de la vida religiosa femenina especialmente significativa), con su Constitución *Circa Pastoralis* de 22 de mayo de 1566 frenó drásticamente los repetidos intentos iniciados por varias de estas congregaciones de simultanear la vida contemplativa con obras sociales de tipo asistencial o educativo al imponerles la observancia estricta de la clausura. Esta medida radical retrasará por sí sola el nacimiento pleno del nuevo modelo de vida religiosa de congregaciones femeninas. Al dejar definida la observancia de la clausura como indispensable para salvaguardar la autenticidad y la pureza de la profesión religiosa femenina, y al fijar una actitud eclesiástica de clara aprensión y desconfianza respecto a la mujer en su posible presencia en “las calles”, detendrá durante varios siglos la participación de la mujer en los trabajos educativos y sociales, y hará abortar las iniciativas que se produjeron en el sentido de hacer compatible claustró y acción social. Ejemplos muy famosos de estos intentos drásticamente frenados fueron, entre otros, el de las religiosas ursulinas, fundadas en Milán por Angela de Merici en 1534, o el de las religiosas de la Visitación fundadas en Francia en 1613 por Francisco de Sales y Jeanne de Chantal. Como ellas, un buen número de terciarias que hasta entonces no tenían más

que votos simples tuvo que aceptar la profesión solemne y clausura papal y abandonar todo apostolado fuera del convento<sup>6</sup>.

Pues bien, tras la nítida opción tridentina, la situación de la mujer en relación a la vida religiosa permanecerá prácticamente sin variación a lo largo de los siglos XVII y XVIII (a pesar de que en la práctica algunos obispos se permitieran en ocasiones una política un tanto permisiva). La muy importante e innovadora fundación de las Hijas de la Caridad de Vicente de Paúl y Louise de Marillac en 1633 se tuvo que acoger para su amplia actividad caritativa al estatuto de asociación sin votos solemnes, excluida, pues, del “estado religioso” propiamente dicho.

Es verdad que un avance, aunque fuera muy limitado, hacia el modelo de congregación religiosa femenina del XIX se dio en el pontificado de Benedicto XIV con su Constitución *Quamvis iusto* de 1749. En ella, se revisó la actuación de su antecesor Urbano VIII que en la Bula de 1631 había suprimido la fundación de las jesuitinas de Mary Ward. Esta fundadora inglesa (1585-1645) había pretendido obtener que sus hijas, con votos simples y sin clausura, fueran reconocidas como verdaderas religiosas. Ahora, el Papa aceptaba, en cambio, algunos de sus planteamientos más innovadores: votos simples, ausencia de clausura, estructuración centralizada y jerárquica, y superiora general. Puntos todos ellos que marcan y anuncian ya algunas de las características fundamentales del modelo de congregación religiosa de derecho pontificio tal como irá imponiéndose a lo largo del siglo XIX.

Es muy esclarecedor, también, recordar que el propósito de la fundación de Mary Ward había sido el de realizar en el apostolado femenino lo mismo que la Compañía de Jesús había hecho por la juventud masculina incluido el afán misionero, sin vincularse ni entrar, por ello, en la dependencia de esta Orden, como entraban, en cambio, las monjas terciarias con respecto a la Primera Orden masculina a la que se vinculaban.

Así pues, el esquema jurídico canónico en el arranque del siglo XIX seguía siendo el de mantener diferenciadas las dos condiciones: la condición plena de religiosas de las pertenecientes a comunidades de regulares con votos solemnes y clausura, frente a la condición de las pertenecientes a comunidades, congregaciones o asociaciones femeninas de votos simples (también llamadas institutos femeninos seculares), sin clausura o sólo parcial, con actividades sociales y apostólicas, sometimiento a la autoridad del Ordinario, etc. y, aspecto esencial, sin participar ni jurídica ni teológicamente de la condición plena implícita en la categoría canónica de “religiosas” o pertenecientes al “estado religioso”.

Como vemos, dos situaciones y dos valoraciones: una de plenitud o

6. R. Lemoine, *L'Époque Moderne 1563-1789. Le monde des Religieux*, en G. Le Bras et J. Gaudemet (dirs.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, tome XV, vol. 2, Paris, Cujas, 1976; y J. Creusen S.J., *Congrégation religieuse. Histoire*, en *Dictionnaire de Droit Canonique*, IV, Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965, p. 194.

cumplimiento total del modelo de consagración a Dios, y otro canónicamente limitado y de inferioridad, en términos, lógicamente, internos al sistema de vida religiosa regular.

Frente a este esquema rígido e inmóvil durante siglos se va a presentar en la primera mitad del siglo XIX un número creciente de peticiones de aprobación papal por parte de asociaciones femeninas estructuradas en institutos religiosos de votos simples, unos de nueva creación y otros de fundación más antigua, que aspiran a ser integradas de pleno derecho en la condición religiosa sin dejar por ello de mantener una actividad social (“en el mundo”). Son producto de un amplio y novedoso movimiento asociativo femenino que nace del interior del mundo social católico pero que, como vemos, desafía el modelo tradicional de vida religiosa de la Iglesia así como el derecho que lo regula.

En cierto modo, no resulta extraño que la respuesta de Roma a estas peticiones vaya a ser lenta y dubitativa durante mucho tiempo. Sin minusvalorar en absoluto el peso de la mentalidad paternalista, protectora y clerical de la cúpula eclesiástica en contra de unos planteamientos que entrañaban enormes cambios en la condición femenina católica (a corto, medio y largo plazo) y que sin duda había de suponer un primer obstáculo para el cambio de modelo, las reservas más graves que opondría Roma habían de derivarse de la serie de profundas y diversas implicaciones que el nuevo esquema presentaba. Implicaba cambios de la estructura jurisdiccional eclesial, como veremos, e implicaba, y esto lo hacía mucho más grave, amenazas contra algunos de los pilares más básicos sobre los que había descansado durante siglos (tras su construcción medieval y su fijación tridentina) no sólo la diferenciación, fundamental en el orden social cristiano, entre el estatuto de la “vida religiosa” y el de la “vida secular”, sino la más global concepción filosófica social del occidente cristiano de carácter jerárquico y estamental. Era todo un lenguaje de sentidos e identidades el que, en último término si se quiere, se veía afectado. Era pasar una frontera, o, mejor, derribar una pared maestra en el edificio de la sociedad cristiana occidental. Y es que, el estado de vida religiosa era verdaderamente un estado, una naturaleza, con propiedades esencialistas, y sus miembros constituían uno de los estamentos de una sociedad concebida como una realidad estática con fronteras indelebles.

La concepción cristiana contraponía el claustro al mundo, el estado clerical o religioso al secular. Así, la pertenencia al orden religioso de los regulares implicaba el despojo de los atributos propios de la pertenencia al orden civil de la sociedad. Ahora bien, la contraposición, la “fronterización”, se había ido construyendo históricamente a lo largo de siglos, jurídica y simbólicamente en torno al acto de la profesión religiosa mediante la emisión “solemne” de los tres votos de pobreza, castidad y obediencia por parte del individuo que quería entrar en el estamento de los religiosos y salir, así, del secular. Con los votos solemnes el individuo se consagraba

a Dios y se alejaba del mundo (clausura total<sup>7</sup>) para poder aspirar “al estado de perfección” según los consejos evangélicos. Se simbolizaba en esta consagración una “muerte civil” que había de tener las características, acordes con la filosofía cristiana del absoluto y la trascendencia, de ser para siempre, total, e irreversible. Se renunciaba al matrimonio de por vida, al patrimonio o a la disposición de bienes propios materiales para siempre, a la autonomía de la voluntad individual libre para siempre (sólo una difícil dispensa papal podía anular los votos solemnes). De hecho, el clérigo regular entraba en un sistema jurisdiccional propio mediante el privilegio de la exención con respecto a la autoridad del obispo (autoridad universal u ordinaria, autoridad del “Ordinario”), con sus autoridades propias (Superiores Generales de las Órdenes de regulares) sobre las cuales únicamente se encontraba la del propio Papa.

Los votos simples, en cambio, no tenían ese valor ni simbólico ni jurídico. No eran para siempre (una simple dispensa del Ordinario los anulaba), no se renunciaba al patrimonio (la dote que se aportaba al entrar en la comunidad podía recuperarse), la clausura no era total, etc. Y, en coherencia, los votos simples no significaban la entrada de los individuos que en su profesión los emitían en el orden propiamente religioso de los regulares. No comportaban, por ello, el privilegio de exención jurisdiccional como los regulares, permaneciendo los emisores de votos simples bajo la jurisdicción episcopal. Significaban, eso sí, que sus emisores se situaban en la voluntad de vivir “*more regularium*” (al modo de los regulares, o sea de los propiamente “religiosos” o en la condición de “vida religiosa”).

Dar el paso de permitir a las congregaciones de votos simples ser incorporadas plenamente al estado de vida religiosa como pretendían ellas, pasarlas de ser de jurisdicción episcopal a ser de jurisdicción papal con todas las implicaciones que esto tenía como veremos, y aceptar las otras novedades que su nuevo modelo de vida religiosa presentaba, como acabará siendo aceptado finalmente por Roma, tenía implicaciones, pues, múltiples y graves que explican la dificultad y lentitud con que éste paso se produjo.

En esta dialéctica mantenida a lo largo del siglo XIX entre Roma y las nuevas congregaciones femeninas voy a distinguir dos períodos:

una primera mitad de siglo, en la que se gesta el asociacionismo religioso y laboral femenino en sus rasgos histórico-sociológicos modernos; en ella, se acumulan las evidencias de la vitalidad del movimiento en la medida en que es capaz de responder a determinadas demandas sociales. Se multiplican las células asociativas femeninas articuladas en forma de comunidades más o menos estructuradas de vida religiosa que viven de su trabajo, sin patrimonio ni dotes de las integrantes, y que van decantándose por la fórmula de congregación de votos simples pero con profundas va-

7. En realidad, la unión radical entre vida religiosa y clausura total (también llamada papal) no se establecerá hasta el siglo XIII.

riantes con respecto al modelo tradicional, por lo que precisan del reconocimiento legal canónico de Roma. En esta primera mitad, la Iglesia no acaba de decidirse a modificar el esquema vigente y se mantiene la situación heredada del pasado en los aspectos legales y jurisdiccionales. Si acaso, se improvisan soluciones particulares por la vía de la excepcionalidad o la provisionalidad.

Y una segunda mitad del XIX, a lo largo de la cual Roma irá dotándose ya de los elementos jurídicos y administrativos que permitirán finalmente a León XIII en su constitución *Conditae a Christo* de 1900 presentar la que será llamada significativamente la Carta Magna de las congregaciones religiosas modernas.

### *Los argumentos para el cambio*

Si hemos visto la resistencia durante siglos de la cúpula del poder eclesiástico a modificar el esquema básico de regulación y comprensión de la vida religiosa sobre todo femenina, ¿qué razones explican el hecho de que finalmente llegue a producirse el cambio?

¿Por qué Roma, a pesar de tanta reserva, llega a dar el paso que le conducirá a aceptar y regular el nuevo modelo de vida religiosa femenina? La pregunta resulta sumamente interesante. Para contestarla, en muchas ocasiones se priorizan las ventajas o beneficios que para el poder romano había de representar un control más directo sobre la cada vez más densa red de nuevas congregaciones. La intensa actividad social de éstas no podía desaprovecharse en tanto que factor de gran efectividad en la galvanización del movimiento de respuesta católico desde el interior de una sociedad cada vez más liberal. La acentuación de los rasgos ultramontanos del catolicismo del XIX y la política de centralización romana por parte de los distintos pontífices había de tener, pues, en el espectacular florecimiento de las nuevas congregaciones religiosas femeninas de jurisdicción pontificia y desarrollo internacional uno de sus capítulos más logrados y exitosos. Efectivamente, en el pulso entablado tras la subida al poder de los liberales en los nuevos Estados nacionales, Roma dispondrá con las congregaciones (entre otros muchos recursos, lógicamente) de unas instituciones de incomparable capilaridad social y de gran eficacia en la difusión de los planteamientos católicos más nítidos, reforzando enormemente su magisterio y su capacidad de negociación política. Todo ello resulta innegable.

Sin embargo, creo que con la priorización de este enfoque que podríamos llamar romano o eclesiástico, se desvirtúa el proceso y se cambian los tiempos y los verdaderos agentes intervinientes en el mismo. Sobre todo, queda en sombra el papel de las verdaderas protagonistas: las mujeres, y las células asociativas que van formando, y, con ello, se difumina la base real social a la que responden.

La iniciativa del proceso que logrará culminar con la creación de un nuevo modelo de vida religiosa femenina y un derecho nuevo para regularla, hay que situarla, a mi parecer rotundamente, en las mismas congregaciones inmersas en una dinámica imparable de crecimiento y con su propia lógica de estructuración y expansión. Con esta lógica, son ellas las que van a acudir a Roma prefiriendo la jurisdicción papal a la episcopal, las que van a reclamar la posibilidad de compaginar la vida apostólica y social — la que les permite trabajo y autonomía económica — con la condición de religiosas a la que aspiran desde sus orígenes y a la que no renuncian. Son ellas las que van a conseguir la eliminación de la clausura total en tanto que condición *sine qua non* para la vida religiosa, las que van a pedir la autonomía de sus superiores generales con respecto a la autoridad del Ordinario en el gobierno de las casas de la institución, noviciado propio, etc., etc.

La lógica congregacionista es la lógica de una empresa situada en el marco de un mercado de trabajo propio de una economía ya de signo moderno<sup>8</sup>. El grupo femenino que la asume se va a mover plenamente en su interior. Sus medios de financiación son los derivados del pago del trabajo de su personal (eliminando la necesidad de rentas previas o dotes de los antiguos conventos (de ahí que pueda abrirse a todas las categorías sociales), en los distintos servicios en donde actúan: escuelas, hospitales, asilos, etc.; subsistirá en la medida en que acierte a racionalizar y planificar sus gastos y ajustarlos con sus ingresos, a planificar estrategias inteligentes de expansión desde el marco local inicial, al provincial, nacional e internacional; sepan montar centros propios de formación de su propio personal con todas las ventajas que habían de derivarse para la institución, etc., etc. Diríamos, para simplificar, que se trataba de una lógica de modernización. Esa lógica significaba, también, autonomía. Por ello, incluirá de manera especialmente destacada lo que será una de las señas de identidad de las “nuevas congregaciones”, su nuevo organigrama centralizado de gobierno, administración y gestión presidido por la figura fundamental de la “superiora general”. Organigrama que, además, en las fases de expansión del instituto permitirá evitar los peligros para la cohesión interna. Mandos femeninos, propios e independientes (al menos avanzando sustancialmente en la autonomía del instituto), de carácter interno y en función de la marcha de la congregación y sus distintas casas. Si quieren sobrevivir estos colectivos y no desaparecer en los inevitables y complicados relevos generacionales que se presentarán en el futuro, necesitarán perentoriamente disponer de estructuras fijas, objetivas y funcionales. Con ellas, y sólo con ellas, podrán neutralizar las numerosas interferencias a las que han estado

8. C. Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les Congrègations françaises à Superieure général au XIXème siècle*, Paris, Cerf, 1984.

sometidas en las primeras etapas. Provenientes estas interferencias, es verdad, muchas veces de las mismas instancias que en los orígenes constituyeron los puntos de apoyo de que dispusieron (patrocinadores, sean eclesiásticos como párrocos, obispos..., o sean mecenas particulares, fundaciones, corporaciones como ayuntamientos, patronatos, juntas de hospitales, etc. También, las mismas autoridades de las primeras Órdenes masculinas si son terciarias...). Puntos de apoyo, influencias, ayudas económicas, etc. muy útiles en los primeros pasos de una fundación, pero convertidos pronto, la mayoría de las veces, en instancias disfuncionales que traban su marcha. En su deseo, o, mejor, en su necesidad estructural de independencia, Roma sólo podía proporcionarles esa estructura legal y funcional indispensable en los momentos en que la empresa congregacionista va a ir cogiendo vuelo.

Aún podrían añadirse nuevos argumentos que reforzarían la contundencia de la lógica congregacionista en su apelación a Roma. ¿Cómo no entender el interés, por ejemplo, de determinada institución de Hermanas dedicada a la enseñanza por poder poner en sus “títulos de crédito” o reclamos publicitarios su condición de contar con la aprobación papal? Como ellas mismas reconocen, ello significa un elemento decisivo en la viabilidad de la empresa que han constituido y en la credibilidad de su “oferta de servicios”. Han nacido y se mueven en un determinado mercado empresarial y laboral cada vez más libre y más competitivo. Las leyes todopoderosas de la oferta y la demanda que lo presiden también les afectan a ellas. La consolidación progresiva de su “marca” en el ámbito de la oferta tendrá que recurrir a la misma metodología racionalista y publicidad de la economía moderna: garantía de respetabilidad y competencia, confianza entre sus posibles clientes. A ello se suma el reclamo que también ha de suponer el respaldo de la mención papal para la atracción de posibles interesadas en ingresar en la institución y en formar parte de su personal: las aspirantes a novicias. La bendición papal desde esa Roma eterna significa, en la sólida y “universal” cultura católica de unos determinados ámbitos sociales, seguridad, estabilidad y garantía de futuro. Un significado perfectamente conocido no sólo por las jóvenes aspirantes, sino también por sus familias y sus entornos más próximos.

La misma abundancia y multiplicación de instituciones religiosas de servicios sociales hace estimular la atención de las comunidades a todos estos aspectos que afectan al terreno de la competitividad creciente en el que se mueven.

Así pues, como vemos, la lógica congregacionista y la romana no son las mismas. Lo cual no quiere decir que no vayan a converger y a sumarse. A identificarse incluso.

*La fuerza del congregacionismo femenino se corresponde con el cambio social y de género*

En la dialéctica entre los organismos del poder romano y las congregaciones femeninas, la iniciativa parte de las mismas congregaciones, o, mejor aún, de un movimiento congregacionista que se nutre directamente del cambio social y de las repercusiones que este cambio social tendrá, de una manera directa también, en el ámbito de la condición de la mujer. La capacidad de presión sobre Roma del movimiento congregacionista femenino, o, si se quiere, su capacidad de interlocución con los altos organismos del poder papal, deriva del hecho de ser expresión de una efervescencia asociativa femenina que sabe encauzar factores de cambio poderosos e imparables.

Sin esa correspondencia estrecha entre factores de cambio social y de género, y la multiplicación de células comunitarias femeninas no podría explicarse la exuberancia del fenómeno asociativo femenino que desde principios del siglo XIX va a ir produciéndose en el interior de las sociedades del occidente católico. Fenómeno asociativo que irá articulándose con diversas fórmulas de vida comunitaria al principio pero que, progresivamente, se irá encauzado de manera preferente en torno a la fórmula de congregación de votos simples. Con ella, irá creciendo en un proceso imparable, como he repetido ya, planteando inevitablemente la necesidad de cambiar y ampliar los estrechos límites que desde el punto de vista teológico, jurídico y organizativo el modelo tradicional de vida religiosa le ofrece. Cambio de modelo que va a hacer necesario “pasar” por Roma. A ella van a acudir para ser amparadas en las novedades que plantean y que exigen sobrepasar los límites de la jurisdicción diocesana.

Roma, al principio, va incluso a mostrarse sorprendida. Son muy repetidas las observaciones de altos cargos de la administración romana contemporáneos a los hechos que expresan esa sorpresa. Incluso una cierta incomodidad ante la multiplicación de peticiones de aprobación papal por parte de instituciones (repito, unas de nueva fundación, otras de fundación más antigua) que han emprendido ya tareas sociales o profesionales y que reclaman ver aceptados por el Papa sus nuevos organigramas y sus Constituciones particulares. Avalancha de peticiones, “verdadera invasión”, son algunas de las expresiones que encontramos<sup>9</sup>. Es, precisamente, esta “avalancha” de solicitudes que evidencia el vigor del movimiento congregacionista lo que permitirá a éste presionar (“forzar” dirá alguno) a Roma y decidirle a acoger, regular y, lo que en la lógica de todo derecho está, controlarlo. Es preciso, por lo tanto, para comprender la reacción de la administración romana ante la efervescencia congregacionista que la interpela-

9. J. Creusen y E. Sastre Santos, *op. cit.*

ba directamente, atender y valorar el vigor del movimiento asociativo femenino del que arranca y que es, en definitiva, el que le permite tener unos argumentos “de peso”. Cuando Roma decida revisar el viejo esquema y las viejas fórmulas y empiece a montar un modelo nuevo de regulación de las congregaciones femeninas y unos medios para aplicarlo, habrá transcurrido ya un tiempo de “desregulación”, si se quiere aceptar esta palabra con la que quiero significar la importancia de una primera y crucial fase de vitalidad asociativa que podríamos llamar “precongregacionista” (siempre que no le demos un valor determinista). Un tiempo en el que los colectivos femeninos que van apareciendo sin cesar van acogéndose de momento — y como no podía ser de otra manera — a formas pretéritas muy variadas y cambiantes. Un tiempo en el que la respuesta romana sólo será fundamentalmente vacilante, ambigua y llena de reservas<sup>10</sup>.

Una primera reflexión, fácil de hacer pues es de sentido común, es la de que el gran número de congregaciones religiosas femeninas exitosas de la segunda mitad de los siglos XIX y XX sólo podían suponer la punta del iceberg, o, si se quiere, las instituciones supervivientes, a partir de la adopción de un modelo exitoso — tanto como fórmula moderna de vida femenina comunitaria, como fórmula empresarial —, de un conjunto muy amplio de iniciativas asociativas femeninas más o menos parecidas en el campo del trabajo social. De ellas, muchas se quedarían inevitablemente en el camino al no conseguir la consolidación institucional, y además desaparecerían, la mayoría de las veces, sin dejar huellas de su historia particular. Son primeras asociaciones o grupos de mujeres que ponían su trabajo y su economía en común y organizaban su convivencia en términos de vida religiosa. Con fórmulas poco estructuradas, suponían un estadio muy precario respecto a lo que será luego la fórmula de la congregación religiosa, la que entre las otras posibles acabará presentándoles más garantías de consolidación y de futuro. Se debían formar y romper muchas veces sin dejar rastro. Pero el número de mujeres que se atreve a independizarse de la célula familiar y quiere vivir de su trabajo ha crecido ya, como también ha crecido enormemente la demanda de personal para atender servicios sociales. En la dificultad para seguir esas primeras historias no hay que desdeñar el hecho de que muchas veces son ellas mismas, las propias integrantes de las pequeñas células asociativas, las que buscaban discreción. Saben de su debilidad y no desean llamar la atención. Pero no les será fácil evitarlo. Primero por ser mujeres, mujeres fuera de casa, mujeres solas, mujeres que se bastan a sí mismas... También, por la coyuntura histórica en la que nacen. Su opción por fórmulas de vida comunitaria propias del mundo regular les sitúa en medio de la polémica. En las fases más crudas de la confrontación del liberalismo con los regulares, el hábito o está prohibido o, simplemente, puede ser visto como una provocación. Mejor no ponérselo.

10. E. Sastre Santos, *op. cit.*, p. 73.

Estas primeras formas asociativas, precursoras o embriones de las futuras congregaciones, ya tienen dos de sus elementos fundamentales: 1º, vida comunitaria femenina en religión y 2º, trabajo remunerado de las mujeres que las integran, del que vive la comunidad y al que deben la autonomía económica (no se contempla la necesidad de la dote para la pertenencia al grupo) y al que deben la capacidad de integrar mujeres de sectores sociales múltiples (factor de democratización de la vida religiosa). Adoptan en sus primeros pasos diferentes formas y nombres. Su vida puede ser muy efímera y cambiante, al revés de lo que sucederá después en la etapa de formalización e institucionalización legal congregacionista. A veces, las encontramos en los documentos con el simple nombre de «grupo de señoras» o de «piadosas mujeres» y con ellos se emplean en trabajos al servicio de la localidad o del barrio (hospitales y escuelas, preferentemente). Otras veces, forman hermandades o beaterios, centros formados por un número indeterminado de mujeres casi sin, o con muy poca, estructuración interna, la mayoría de las veces bajo la atenta mirada del mismo párroco de la localidad o del barrio. La capacidad que tienen para traspasar los estrechos límites de la parroquia a la que pertenecen es escasa. Es de enorme interés ver los esfuerzos de sus participantes por formalizar el grupo y dotarlo de signos de identidad, así como ver los métodos empleados para ello. Una ceremonia de imposición de un escapulario identitario puede tener ya, por ejemplo, la capacidad de expresar la determinación de mantener la cohesión del grupo y su adhesión a un proyecto de futuro compartido. Un avance sustantivo en esa siempre difícil conquista de futuro lo marcará el poder llegar a fijar unos estatutos propios y lograr su aprobación por el obispo de la diócesis. Como lo serán muchos otros procedimientos, como, por ejemplo, obtener de Roma el permiso para tener un oratorio propio (aunque éste sea al principio sólo para la oración pues la concesión de oratorio con posibilidad de celebrar la Misa en él se reserva para congregaciones ya aprobadas por el Papa).

La cofradía<sup>11</sup> está también, y de manera muy importante, entre las for-

11. La cofradía tiene un interés historiográfico enorme sobre todo tras los trabajos de G. Le Bras, *Les confréries chrétiennes*, en “Études de sociologie religieuse”, Paris, PUF, 1955-56; o *L'église et le village*, Paris, Flammarion, 1976; y M. Agulhon, *Penitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*, Paris, Fayard, 1968, entre otros. También, M. Segalen, *Les confréries dans la France contemporaine. Les Charités*, Paris, Flammarion, 1975; C. Langlois et Ph. Goujard (dirs.), *Les confréries du Moyen Âge à nos jours. Nouvelles approches*, Rouen, Publ. De l'Univ., n. 211, n. 3, 1995; M.H. Froschlé-Chopard, *La religion populaire en Provence orientale*, Paris, Éd. Beauchesne, 1980. De la misma autora: *Espace et sacré en Provence (XVI-XX). Cultes. Images. Confréries*, Paris, Cerf, 1994; L. Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987. Del mismo autor: *Vie associative et confréries*, en *Pratiques religieuses dans l'Europe révolutionnaire (1770-1820)*, Chantilly, Actes du Colloque, Brepols, 1986, y, también, *La religion des pauvres: les missions rurales en Europe et la formation du catho-*

mas “pre-congregacionistas”. Con este nombre de cofradía se conoce un abanico muy amplio de posibilidades asociativas en la historia del catolicismo. Su efectividad en el siglo XIX en cuanto a permitir tejer solidaridades, contactos, proyectos comunes entre mujeres nacidas y criadas en el interior de un catolicismo local activo y plurisocial va a ser enorme.

La cofradía reforzaba la interconexión entre las redes familiares, la parroquia y la localidad. Vigorizaba, también, la parroquia local como centro vecinal dando entrada a las tareas de la misma a través de formas cofrades a segmentos sociales en silencio hasta entonces. En este sentido, la cofradía cumplía otra función de gran importancia social y católica: permitir un determinado espacio de promoción social para categorías sociales humildes en dinámica ascendente. Promoción social y promoción femenina, como indican los estudios más actuales sobre cofradías y mundo local. Con la participación cada vez mayor por parte de estas categorías en espacios como los que les ofrecían las cofradías devocionales o caritativas, incluso ocupando cada vez más cargos de dirección o responsabilidad en ellas, y con su presencia en ritos, ceremonias, procesiones, etc., etc., su “visualización” en el interior de la comunidad local católica cambia. La adquisición de determinados signos que, en el lenguaje simbólico compartido por la totalidad de la comunidad vecinal, significa reconocimiento de respetabilidad, les supone una mejora innegable de su estatus social. Pues bien, esta condición de la cofradía de poder servir a la apertura social y de género la heredará sin duda la congregación religiosa, permitiendo que la vida religiosa se ponga al alcance de sectores sociales de clases medias y trabajadoras (pequeños comerciantes, gentes de oficio, artesanos, pequeños agricultores...) y de mujeres hasta entonces completamente excluidas de ella. Será una de las novedades más interesantes que aportarán las nuevas congregaciones en el terreno católico, en el terreno social y en el estrictamente femenino.

Otra fórmula posible, en la progresión de una menor a mayor estructuración asociativa y regulación interna, al alcance de todo ese mundo femenino de cultura católica es la de comunidad de terciarias. Esta fórmula, de antiquísima tradición en la Iglesia<sup>12</sup>, había supuesto históricamente una es-

*licisme moderne, XVI-XXème siècle*, Paris, Aubier, 1993. En nuestro país los estudios sobre la función histórica de la cofradía son muy escasos. Resulta útil, sin embargo, ver estudios sobre el mundo parroquial como el de J. Puigvert, *Església, territori i sociabilitat (s. XVII-XIX)*, Vic, Eumo, 2001; o el de V. Girbau, *Església i societat a la Catalunya central. El bisbat de Vic a l'època del bisbe Veyan (1784-1815)*, Barcelona, Herder, 1996.

12. En el tema de las terciarias femeninas está aún, historiográficamente hablando, casi todo por hacer en nuestro país. En Francia ver C. Langlois, P. Wagret, *Structures religieuses et célibat féminin au XIX siècle*, Univ. de Lyon, Collection du Centre d'Histoire du Catholicisme, 1971. Se encuentran datos interesantes en obras de historiadores de las diversas órdenes (carmelitas, franciscanos, capuchinos, dominicos, etc.) que recogen su ámbito de influencia terciaria. Por ej., P. Sanahuja, ofm., *Historia de la Seráfica Provincia de Ca-*

pecie de tercera vía entre la vida religiosa regular y la vida civil (la vida del “siglo”, como también se decía).

Las comunidades de terciarias podían ser, en realidad, de dos tipos. Por una parte, terciarias seculares o asociaciones de fieles con fines devocionales y penitenciales y que actuaban bajo la dirección de alguna de las Órdenes religiosas regulares; son más parecidas a las cofradías y les distingue de ellas fundamentalmente su opción por la espiritualidad y la identificación con una Orden regular específica. Y, por otra parte, comunidades de terciarias regulares que, manteniéndose espiritual y jurisdiccionalmente en la órbita de una de las Órdenes mayores (las que cuentan con mayor número de terciarias son: franciscanos — muy especialmente —, dominicos y carmelitas), emiten votos simples y practican la vida en común según el modelo de vida religiosa. Se dotan de las Reglas, hábitos, devociones, etc. propios de la Orden con la que se vinculan. Se colocan, por lo tanto, bajo la doble jurisdicción del Superior masculino de la Orden que “les recibe” (con la complicación añadida que puede suponer el hecho de que algunas Órdenes están divididas en su interior y siguen obediencias distintas), y la del Ordinario u obispo de su diócesis en tanto que congregación de votos simples que son y cuya autorización es imprescindible para su nacimiento institucional. Ahora, se multiplica el número de este tipo de congregación femenina terciaria. En muchos casos con el aliento y apoyo directo de frailes exclaustros que se dedican a preparar la reconstrucción de su propia Orden y que no desconocen el valor de un personal femenino abundante a la búsqueda de su propia vía de promoción religiosa y socio-profesional. También, en ocasiones, son los mismos obispos los que facilitarán fundaciones de terciarias a primeras células asociativas femeninas para que puedan colaborar más eficaz y reguladamente bajo sus órdenes en las tareas de sus propias diócesis. Será la fase primera de la historia de muchas de las futuras congregaciones femeninas de jurisdicción papal.

Un nombre frecuentemente repetido en estas primeras etapas es el de Hijas o Hermanas de la Caridad. Con él se presentan Hermandades o asociaciones femeninas hospitalarias que contienen la doble naturaleza laboral y religiosa pero manteniendo entre ellas muchas variaciones en cuanto a su estructuración interna y en cuanto a su relación con los centros hospitalarios que les contratan. El ya muy famoso instituto francés de las Hijas de la Caridad de S. Vicente de Paúl fue importado desde Francia (a Barcelona llega la primera comunidad en 1790 llamada por la Muy Ilustre Adminis-

*taluña*, Barcelona, Ed. Seráfica, 1959; y V. Serra de Manresa, ofm. cap., *Els caputxins de Catalunya, de l'adveniment borbònic a la invasió napoleònica: vida quotidiana i institucional, actituds, mentalitat, cultura (1700-1814)*, Barcelona, Herder, 1996; y del mismo autor: *Els framenors caputxins a la Catalunya del s. XIX*, y *El Terç Ordre dels Caputxins. Aportacions del laïcat franciscà a la història contemporània de Catalunya (1883-1957)*, Barcelona, Herder, 2004.

tración del Hospital de la Santa Creu de Barcelona) y va a tener aquí un doble e indiscutible éxito: 1º, el de suministrar personal al servicio de Hospitales y Casas de Caridad en un momento de importante cambio para estas instituciones asistenciales, y, 2º, el de servir de experiencia, de embrión y semillero para diversas fórmulas comunitarias femeninas religiosas, algunas de las cuales acabarán acogiéndose a la fórmula de las nuevas congregaciones. Con la experiencia vivida por estas primeras comunidades de Hijas de la Caridad (o Paúlas) de las grandes dificultades encontradas en la relación con las administraciones de los organismos públicos asistenciales y, también, en la relación con los superiores masculinos de la Orden de la que dependían orgánicamente (los Padres Paúles o de la Misión, inmersos, a su vez, en una profunda crisis y división), aún tendrán más claro la necesidad de encontrar fórmulas legales y organizativas propias que les aseguren en mayor medida la autonomía del instituto y la estabilidad comunitaria, y les permita firmar contratos con las entidades para las que han de trabajar cuyos términos no entrañen ambigüedad o confusión de jurisdicción<sup>13</sup>.

13. Me he ocupado del tema de las nuevas hermandades femeninas de Caridad que surgen a fines ya del siglo XVIII en la ponencia: *Con toca. Mujeres y trabajo hospitalario, avances en tiempos convulsos. Las Hermanas de la Caridad en el Seminari Internacional: "Cultura e historia: Les dones durant la guerra antinapoleónica de 1808 a 1814 a la península ibérica"*, celebrado en la UAB de Barcelona el 19 y 20 de marzo de 2009 (en curso de publicación). La experiencia de las Hijas de la Caridad de S. Vicente de Paúl en el Hospital de la Santa Creu de Barcelona es especialmente interesante para entender el camino seguido en muchos casos por éstas y, en general, para entender, también, la problemática contenida en la formación y estructuración de muchas comunidades religiosas femeninas. Ver: C. Mestre, *Las Hermanas Hospitalarias de la Santa Cruz de Barcelona (1792-1977)*, Barcelona, Claret, 1991; J.M. Martí Bonet, A.M., Lander, *Las Darderas. Congregación de la Natividad de Nuestra Señora*, vol. II, Barcelona, Instituto de las Hermanas Franciscanas Misioneras de la Natividad de Nuestra Señora (Darderas), 1993. En el Hospital General de la Santa Creu de Barcelona llegaron a trabajar al mismo tiempo (entre 1790 y 1792) 3 institutos femeninos: las Señoras Darderas, las Hijas de la Caridad de S. Vicente de Paúl y las Hermanas Hospitalarias de la Santa Cruz. Cada una con su tipo de organización, sus Reglas... y su específico contrato con el Hospital. Los problemas fueron constantes. Las Hijas de la Caridad (con parte de la primitiva comunidad) se fueron pronto al hospital de Reus. Y de esta nueva — y dificultosa también — experiencia surge la fundación de M<sup>a</sup> Rosa Molas, en Tortosa, de una de las grandes congregaciones "nuevas" catalanas: la de las Hermanas de la Consolación. Ver M<sup>a</sup> E. Casaus, *Historia de las Hermanas de Nuestra Señora de la Consolación*, Barcelona, Congregación de Hnas. De Ntra. Sra. De la Consolación, 1986 (5 vols.). Es fundamental, también, la experiencia de las Hermandades de Valls y Cervera con directa conexión con la del Hospital de Ntra. Sra. de Gracia de Zaragoza de donde surgirán las futuras RR. de la Caridad de Santa Ana. Ver los numerosos trabajos de I. Tellechea Idígoras entre otros.

*Formación del nuevo derecho de las congregaciones femeninas de votos simples*

Ante la multiplicación de peticiones de aprobación papal por parte de institutos femeninos que buscan la adecuación del modelo congregacionista a sus nuevos planteamientos tanto, repito, desde el punto de vista de la cualidad y entidad de su vida religiosa como de su funcionalidad en el terreno de su actividad socio-profesional, Roma respondió en una primera fase con cautela (ya vimos razones de su reserva), con fórmulas ambiguas que ensaya a partir del examen particular de cada una de las constituciones presentadas por cada congregación; y siempre, en el caso de decidir la aprobación, ésta tendrá un carácter provisional. Persisten, además, reservas de fondo que se traslucen en ambigüedades en algunos aspectos. Y es que no acaba de cuestionar frontalmente la distinción tradicional entre, por un lado, regulares, votos solemnes, clausura total, vida religiosa, exención jurisdiccional y, por otro lado, congregaciones que viven “*more regularium*”, votos simples, vida activa, clausura sólo parcial y jurisdicción episcopal.

Poco a poco, sin embargo, la Curia romana va a ir acumulando una praxis jurídica que hará resaltar las deficiencias que se producen por la persistencia del modelo tradicional y, al mismo tiempo, irá permitiendo ir depurando y sistematizando las respuestas hasta llegar a un procedimiento general con el que atender las peticiones de aprobación papal por parte de nuevas congregaciones. La necesidad de ello es percibida cada vez con más claridad, dado el continuado crecimiento de las nuevas asociaciones y su capacidad de presión. Y, el paso acabará dándose finalmente. Para ello, uno de los más altos organismos de la Curia será el que tomará el protagonismo y la prácticamente exclusiva competencia: la Sagrada Congregación romana de Obispos y Religiosos (SCROR).

Este organismo, nacido ya en la gran reforma tridentina de la Curia, tras la crisis revolucionaria liberal se dedicará preferentemente al tema más álgido de la reconstrucción y reforma de las Órdenes de regulares, pero será encargado, también, de entender de la problemática de los nuevos institutos religiosos. Se le fue dotando de instrumentos burocráticos y administrativos poderosos, en consonancia con la renovada centralidad de la autoridad pontificia en el interior del catolicismo internacional. En este sentido, la reforma de Gregorio XVI (1831-1846) fue importante. En ella, aun manteniendo las grandes líneas de la praxis descrita con anterioridad por el cardenal De Luca, se introdujeron novedades importantes para nuestro tema como, por ejemplo, el papel de los Consultores en el examen de los distintos textos de las constituciones o reglas presentadas por las congregaciones, o como la fijación creciente de procedimientos, protocolos, etc. Se dará una importancia nueva a los archivos, se estableció la sede de la secretaría, etc., etc.; en definitiva, el organismo quedó dotado de una capacidad operativa nueva.

Fruto ya de esta nueva situación, fue la aparición en 1854 del llamado “*Methodus*”<sup>14</sup>. Fue debido, en gran parte, a la labor del cardenal y secretario de la Congregación romana, Joseph-André Bizarri, quien, además de presidir la comisión instituida por Pío IX encargada de preparar la reforma de regulares que había de ser presentada en el Concilio Vaticano I, dedicó una gran parte de sus esfuerzos a canalizar y regular el movimiento de las nuevas asociaciones, en su gran mayoría femeninas, de vida religiosa.

El *Methodus* supone la terminación de las dudas y de las resistencias al cambio de modelo que se reclamaba; supone propiamente el arranque de la construcción jurídico-canónica de un nuevo código particular (particular en cuanto se distingue del general o “*de iure regularium*”) para las modernas congregaciones religiosas<sup>15</sup>. Con él, se empiezan a elevar los muros de un edificio jurídico que acabará rematándose en 1900. Por primera vez se presenta un esquema del que partir en el tratamiento específico de estas instituciones y las primeras formulaciones de las pautas a utilizar para su encaje teológico y jurídico completo.

A partir del *Methodus*, el proceso de elaboración de este código particular destinado a atender y normativizar, a modelar y controlar a las nuevas congregaciones irá avanzando a lo largo de un período muy fecundo de medio siglo. Los “nuevos” institutos van a ser aprobados por Roma y lo serán en tanto que congregaciones de votos simples. Siguen sin ser institutos de “regulares”, y, en consecuencia, el derecho que los va a regular será otro (no habrá votos solemnes, clausura papal, exención, etc.).

Sin embargo, aunque no fueran regulares, siguen manteniéndose muy cercanos a ellos. Aspectos circunstanciales del proceso de elaboración del nuevo derecho congregacionista aún refuerzan más esta cercanía y la persistencia de su relación dialéctica con el derecho de los regulares. Por ejemplo, el hecho de que la eclosión del nuevo congregacionismo fuera coincidente en el tiempo (como se vio al principio) con la crisis histórica de los regulares y la reacción inmediata del catolicismo planteando la batalla en pro de su reconstrucción y reforma como la gran causa común de todos los católicos.

O, también, el hecho de que las actuaciones legislativas y administrativas de la Curia con respecto a las nuevas congregaciones femeninas se localizaran precisamente en el interior del mismo organismo que tenía por misión primera la reforma y restablecimiento de los regulares: la Sagrada Congregación romana de Obispos y Regulares.

Coincidencias, pues, en el tiempo y en el espacio, que acercan aún más a las congregaciones nacientes a los regulares. Cercanía que había estado

14. El nombre completo es: *Methodus quae a S. Congregatione Episcoporum et Regularium servatur in aprobandis novis institutis votorum simplicium ab. A. Bizarri, archiepiscopo Philippin., secretario exposita.*

15. E. Sastre Santos, en su *op. cit.*, p. 95, lo califica de verdadera «creación jurídica».

presente, como vimos, en la naturaleza misma de las congregaciones de “votos simples” desde sus mismos orígenes. Por todo ello, se constata que la contemporánea reforma de los regulares refuerza en los nuevos institutos su estilo de vida “*more religiosorum*”. Ya las primeras actuaciones de la SCROR “*super statu religiosorum*” afectaron a los “nuevos institutos”. Asimismo, con las pautas del *Methodus*, a los institutos de votos simples, a los que se les niega la condición jurídica de regulares, sin embargo, se les exige un tenor de “vida regular”: perfecta vida común, perfecta pobreza, hábito, fidelidad a las exigencias ascéticas regulares del seguimiento de Cristo. La profesión de la vida religiosa, también, acerca los “nuevos institutos” a “los antiguos”<sup>16</sup>.

Período fundamental éste de la segunda mitad del siglo XIX en la historia de la institucionalización de las congregaciones de votos simples. Período de las innovaciones jurídicas más importantes. Roma no ofrece todavía una ley general. Sí que ofrece un procedimiento administrativo al que deberá someterse el instituto con sus constituciones particulares si es que quiere ser aprobado por el Papa y pasar a ser de jurisdicción pontificia.

Por ello existe un mayor margen de maniobra para fundadores y fundadoras para imprimir rasgos indelebles en lo que habrá de quedar como la conformación congénita de su familia espiritual. La mayor libertad y espontaneidad, y, por lo tanto, la mayor capacidad de variación en la caracterización particular y distinta de las diversas fundaciones religiosas a través de sus reglas o constituciones se puede ver en las constituciones aprobadas en esta fase. Es el tiempo de la mayor creatividad en este tipo de forma de vida religiosa. Hay por delante un espacio nuevo que explorar y, en cierto modo, que inventar.

Para esta aprobación, la opinión de los legisladores, o sea, el voto de los consultores de la SCROR, se efectuará en primer lugar sobre el texto mismo de las constituciones presentadas a examen, efectuando las correcciones u observaciones particulares<sup>17</sup> que se juzguen convenientes. A continuación, se abrirá la fase de puesta a prueba experimental, o sea, en la vida misma de la comunidad religiosa, de esas constituciones corregidas. Un tiempo prolongado de experimentación de la viabilidad y virtualidad de estas reglas para servir a los fines espirituales y apostólicos que el instituto puesto en observación se hubiera fijado en un principio. Sólo tras el período de tiempo necesario para la comprobación empírica de la marcha de la congregación a partir de su propio armazón legislativo, el alto organismo romano dará su aprobación.

Y, tras la aprobación por Roma de las constituciones de una congregación, su orden jurídico cambia sustancialmente puesto que a la jurisdicción episcopal a la que hasta entonces se supeditaba con exclusividad se añade

16. *Ivi*, p. 81.

17. Reciben el nombre de «animadversiones».

ahora el derecho particular que esas constituciones formulan. La capacidad jurisdiccional del obispo sobre las comunidades de votos simples de nueva aprobación romana se restringe con ello en gran manera. Las constituciones de una congregación aprobadas por Roma ya no pueden ser derogadas por el obispo.

El Ordinario deberá respetar ya las constituciones aprobadas en Roma en sus diversos aspectos, pero muy especialmente en aquel que se refiere a la nueva instancia de jurisdicción interna que incluyen: la Superiora general, una de las innovaciones más característica y de mayor calado histórico, si no la que más, de las aportadas por este modelo congregacionista. Una autoridad femenina, interna y orgánica.

En el nuevo modelo, el gobierno interno de la institución queda bajo la autoridad de la superiora general. Pero, como iba a ser inevitable, el equilibrio entre la autoridad episcopal y la de las nuevas superiores, la convivencia entre ambas en la práctica cotidiana, no dejará de presentar, como quedó apuntado más arriba al hablar de la lógica específica congregacionista, muchos puntos de posible fricción. Se irá haciendo necesario precisar más aspectos competenciales que no han quedado suficientemente explícitos. Este será uno de los argumentos, entre otros, para continuar avanzando en el camino trazado por el *Methodus* y acabar de desarrollar plenamente el modelo en él esbozado.

Este objetivo puede darse por cumplido con la aparición de lo que se consideran las dos piezas maestras del código particular<sup>18</sup> de las “nuevas congregaciones” femeninas: en 1900 la Constitución apostólica *Conditae a Christo* y, al año siguiente, el documento llamado *Normae*<sup>19</sup>.

Son productos directos de la decisión de León XIII de continuar con la política de su antecesor, Pio IX, de regulación y normativización jurídica de estas instituciones desde la SCROR, y en la misma línea trazada desde el *Methodus*. Política que sigue siendo espoleada por el incremento internacional continuado de nuevas congregaciones en demanda del reconoci-

18. Conviene recordar que, de todas formas, toda esta política vaticana desarrollada especialmente con Pio IX, y León XIII en el sentido de dotar de un derecho específico a estas nuevas congregaciones de votos simples, pronto será superada y sustituida por una opción bien distinta. La gran tarea de unificación del derecho canónico iniciada con Pio X culmina en el Código de Derecho Canónico aprobado en 1917 por Benedicto XV. En él se cambian los planteamientos del siglo XIX. Y así, como dice E. Sastre Santos, en su *op. cit.*, p. 59: «la dialéctica entre ‘el código particular’ de los nuevos institutos y el código de los antiguos regulares se resuelve optando por la unificación de ambos derechos». Y «en lugar de conservar la identidad de dos esquemas jurídicos, apoyando uno sobre el voto solemne, y otro sobre el voto simple, los baraja introduciendo la dicotomía del voto público y privado. Los viejos institutos, profesando votos solemnes, y los nuevos institutos, profesando votos simples, constituyen igualmente un público estado de perfección».

19. El nombre completo es: *Normae secundum quas S.C. Episcoporum et Regularium, (de Religiosis) procedere solet in approbandis novis institutos votorum simplicium*.

miento y la aprobación papal. También, por cierto, se sigue considerando conveniente imprimir una cierta contención a un movimiento que no deja de parecer excesivo.

Con la *Conditae a Christo*, considerada significativamente como la Carta Magna de las nuevas congregaciones femeninas, puede decirse que éstas han conseguido finalmente su objetivo de ser consideradas de pleno derecho como instituciones de vida religiosa.

Las *Normae*, publicadas por y para la Sagrada Congregación, como indica su nombre, contenían un proyecto o modelo de constitución, así como las pautas que habrá de seguir cada instituto en su tramitación de la aprobación en Roma. No tenían carácter propiamente obligatorio, pero en la práctica los consultores y cardenales se guiaban por ellas a la hora de su dictamen.

Es muy significativo el hecho de que estas *Normae* se creasen y se publicasen primero, específicamente, para las congregaciones femeninas (“*soeurs à vœux simples*”). Luego se declararán aplicables, también, las mismas normas adaptadas a las congregaciones de votos simples masculinas (“*avec les modifications pour les institutions d’hommes*”).

Por primera vez se ha legislado en la Iglesia en un ámbito en el que se contempla en primer lugar a la mujer, y, sólo luego, la aplicación adaptada al hombre. Pero, más importante es lo que encierra: la historia de la mujer anota la conquista de un espacio nuevo, en este caso en el ámbito de la vida religiosa, hasta entonces vedado para ella. En el mundo histórico de las sociedades de cultura católica la importancia del hecho no puede dejar de ser estrictamente recogida.

### *Las Congregaciones en su etapa “romana”*

Con la nueva legislación, en la historia particular de cada congregación se va a presentar como inevitable y fundamental, si quiere pasar de ser de derecho y jurisdicción episcopal a ser de derecho y jurisdicción pontificia (con todo lo que significa para el futuro de la institución como se vio antes).

El capítulo dedicado a conseguir la ansiada aprobación romana a través del largo y complicado proceso previsto por la SCROR. Podríamos llamar a este capítulo de la vida de cada congregación el de su “fase romana”. En ella, la institución religiosa va a vivir prácticamente conectada a la Curia, en un intenso diálogo, pendiente de la marcha de sus papeles, de las incidencias de una tramitación en cuya resolución se contiene en gran parte su futuro. Son varias y largas las etapas del proceso. Esta “fase romana” fácilmente durará 15 ó 20 años.

Respecto a la larga duración del proceso de obtención de la aprobación papal, puede resultar conveniente recordar el significado que ésta tiene en

términos teológicos. Significa mucho más que su legalización jurídica. El Sumo Pontífice en la aprobación declara la santidad del instituto, la santidad de su Regla, la santidad de su fin, y la santidad de sus medios. Y, lo que es muy importante, con esta aprobación-santificación la congregación femenina es presentada ante el pueblo cristiano como ejemplo de vida santa. Es más, según la doctrina católica, el Papa, al declararlo así, no puede equivocarse.

Las cautelas antes de tomar una declaración tan cargada de sentido trascendente son lógicas. Roma va a hacer recaer la parte más importante de la prueba de la “santidad” del instituto en que éste pueda demostrar en el terreno de la práctica su viabilidad y la adecuación de sus Reglas o Constituciones a los fines trazados en su nacimiento como sociedad religiosa. Para ello, será necesario estar sometido a observación un período de tiempo nunca breve.

Por otra parte, a lo largo de esa 2ª mitad de siglo en la que, como hemos visto, se va a ir avanzando de manera paulatina y constante en la configuración del nuevo derecho congregacionista, la jurisprudencia aumentará y, también, el aparato burocrático. Se multiplicarán los despachos, los funcionarios, los papeleos y formularios de todo tipo. El crecimiento de la maquinaria administrativa de la SCROR va a ser extraordinario<sup>20</sup>. No es extraño que el proceso se fuera alargando y sus trámites complicando.

Tras la aprobación, si se produce, en el patrimonio de la memoria histórica de cada congregación quedará indeleblemente grabado y conservado en la memoria colectiva de la institución la importancia crucial que otorgó en su momento y continuará para siempre otorgando al hecho de la aprobación que llegaba de la lejana Roma. Es verdad que la letra pequeña de toda la compleja negociación no aparecerá directamente. Será a través de un relato providencialista, codificado, en el que están ausentes los detalles realistas y pragmáticos de las gestiones y sus avatares, así como los actores que intervienen en el largo proceso (grandes y pequeños funcionarios de la Curia, intermediarios, abogados, influencias, amistades, contactos... las intervenciones indirectas de las mismas religiosas...). Pero, es posible reconstruir con las documentaciones privadas de las diferentes congregaciones, muchas en proceso de publicación, la actuación real de las propias “monjas” y especialmente de las superiores y sus equipos de dirección en la marcha del proceso del que, como sabían muy bien, dependían aspectos básicos de la configuración del instituto y de su futuro comunita-

20. E. Sastre Santos, en *op. cit.*, p. 100, da un pequeño pero expresivo ejemplo de este crecimiento con el ejercicio de oposición que se creó específicamente para entrar en el cuerpo de funcionarios de la SCROR: «los opositores debían mostrar su suficiencia, para trabajar en la dicha congregación, redactando en latín varias misivas a obispos y nuncios de diversas naciones, solicitar informaciones sobre el caso; y después, supuestas las informaciones, dar su parecer».

rio. Y, desde este punto de vista, es un gran error pensar que las religiosas se quedaran de brazos cruzados y en actitud pasiva en todas y cada una de sus etapas. Es más, creo que este espacio concreto de la historia de las congregaciones femeninas ofrece ángulos muy interesantes y muy dignos de ser recogidos por el investigador.

A las fundadoras y a la generación de religiosas de estas primeras fases de crecimiento congregacionista les caracteriza una personalidad fundamentalmente realista y tenaz. Ninguna de esas dos características les podía permitir observar el proceso desde lejos y contentarse con aceptar sin más lo que en instancias ajenas se decidiera. Eran plenamente conscientes de los entresijos bien prosaicos de unos despachos donde se cruzaban intereses múltiples y trayectorias personales muy variadas. Las “monjas” cuando llegan a Roma ya llevan años aprendiendo y dominando una gramática parda que les permite, ante todo, conocer bien el suelo que pisan y cómo se mueven los protagonistas que en él deciden y, luego, saber moverse en la defensa de sus propios intereses con sus limitadísimos medios, siempre indirectos, pero que se evidencian más eficaces de lo que pudiera pensarse en un primer momento.

Cuando presenten en la comunidad el resultado de las negociaciones, muchas veces con la repetida frase: «llega de Roma la ansiada noticia...» (la Roma eterna, la Roma legendaria), ha habido previamente un trabajo intenso que sólo ha podido llevar a cabo la voluntad férrea de este tipo de mujeres fundadoras. Estas mujeres sabrán encontrar (no sólo, por supuesto, para esta fase romana), su propio terreno de actuación y sus propios recursos por modestos que fueran. Se habrán de mover con jerarquías distantes e intocables: masculinas, clericales, gentes de poder... Pero sabrán encontrar estrategias inteligentes leyendo bien sobre el terreno los juegos de poderes, intereses contrapuestos, psicologías personales, etc., etc., que se mueven en él y de donde salen las grandes decisiones que les afectan. Desarrollarán armas de habilidad, paciencia, ingenio, intuición y visión de la oportunidad. En esa Roma, con su tupida trama burocrático-administrativa en la que se iban a enredar “los asuntos de las monjas”, con su pulular de funcionarios eclesiásticos de todos los niveles y perfiles, juristas, abogados, canonistas... moviéndose por un sin fin de pasillos y despachos, y donde se cruzaban intereses (privados y colectivos, clericales y civiles, políticos de todo tipo...) y chocaban jurisdicciones (papal, episcopal, la de los regulares, de las propias superiores de las comunidades..., la civil y estatal en el horizonte), en esa Roma, a pesar de ello, o, incluso, gracias a ello, las religiosas podrán (hay que recordar que ellas no están presentes, sino que actuarán a través de sus intermediarios) encontrar espacios “entre líneas”, disponer de contactos, suscitar solidaridades o contradicciones, mover influencias...

Les caracteriza su decisión de no retroceder, de ir ampliando, aunque fuese centímetro a centímetro, aunque fuera con repetidos fracasos e infi-

nitias esperas, el ámbito de su acción autónoma<sup>21</sup> y la garantía de futuro para la congregación.

*El procedimiento seguido para la aprobación papal*

Desde el momento en que una congregación presenta en Roma (ante la SCROR) su solicitud de aprobación pontificia, se inicia un proceso<sup>22</sup> que tiene previstas 4 etapas.

Primera fase: finalizará con la obtención por parte del instituto del “*Decretum laudis*” o decreto de alabanza tras la acreditación por el instituto de:

- 1) Difusión suficiente del instituto.
- 2) Frutos abundantes de su trabajo (historia vivida).
- 3) Cartas de recomendación de los obispos de las diócesis donde se ha establecido<sup>23</sup>.

El *Decretum laudis*, que no es todavía una aprobación sino una primera apreciación positiva y expresión de ánimo para continuar, se envía juntamente con una serie de indicaciones o correcciones (animadversiones) sobre el mismo texto de las constituciones presentadas.

A continuación, para ver cómo funcionan en la práctica de la vida comunitaria normal esas constituciones ahora corregidas, se abrirá un nuevo período de prueba (de unos 10 años al principio y de unos 5 años posteriormente).

Segunda fase: la congregación femenina, si demuestra fehacientemente que se han observado las animadversiones recibidas y que el funcionamiento práctico con ellas de la sociedad ha sido el deseado, recibirá el decreto de aprobación, aunque todavía acompañado de la expresión «*salva Ordinariorum Jurisdictione ad formam sacrorum canonum*».

El instituto, en posesión de este rescripto, deberá apresurarse en incluir las animadversiones ahora ya en el texto mismo de las constituciones ini-

21. Véase J.A.K. McNamara, *Sisters in arms. Catholic nuns through two millennia*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1996. Hay traducción española: Barcelona, Herder, 1999.

22. Resulta fundamental el libro de Mgr. A. Battandier. Consultor durante muchos años de la SCROR, y uno de los mayores expertos en la praxis jurídica y administrativa de este organismo, en 1989 se adelantó incluso a las *Normae* y publicó una 1ª edición de su *Guide canonique pour les constitutions des soeurs à vœux simples*. En 1900, la 2ª edición ya lleva añadido en el título «*avec les modifications pour les institutions d’hommes*». Su libro fue sumamente utilizado en su tiempo para guiar todas las tareas de las comunidades en su camino para adaptar sus reglas de acuerdo con las pautas vaticanas, y en la orientación de sus pasos y los de sus colaboradores en el Vaticano para lograr la ansiada aprobación. Hoy, además, constituye una fuente riquísima de información de primera mano sobre la formación del derecho de las congregaciones religiosas modernas que estudiamos.

23. A. Battandier, en *op. cit.*, pp. 5-8, precisa todos los elementos del dossier. Dossier que habrá de presentar el instituto en las sucesivas fases.

ciando después otro período de prueba y experimentación sin prisas ni plazos<sup>24</sup>.

Tercera fase: aprobación provisional.

Vuelve el instituto religioso una tercera vez a Roma y presenta sus Constituciones de nuevo corregidas a partir de las animadvertencias anteriores y con su propia propuesta de modificación si es el caso.

La SCOR, si lo considera oportuno, acuerda una aprobación por lo general *per modum experimenti*, o sea, a título de prueba, por ejemplo, para 3 ó 5 años. Pero, ahora, «en lugar de enviar, como antes, animadvertencias u observaciones al instituto, escribe ella misma el texto de las Constituciones, e inserta en ellas de oficio las modificaciones que haya juzgado conveniente aportar»<sup>25</sup>.

Y, ahora, «el instituto debe aceptar el texto de las Constituciones tal cual le ha sido enviado, sin permitirse cambiar ni una iota», porque

es el soberano Pontífice el que lo envía al instituto; es la Iglesia misma la que lo ha revestido de su autoridad suprema y no puede permitírsele a nadie hacer un cambio en él, incluso bajo forma de interpretación auténtica, dado que es la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares la única que tiene competencia y autoridad para ello<sup>26</sup>.

Cuarta fase: aprobación definitiva.

Para obtener esta última aprobación tiene que enviar de nuevo su solicitud acompañada del dossier acostumbrado y añadir, si es el caso, la lista de modificaciones que crea necesario efectuar con las justificaciones necesarias. La SCOR tras su examen, si lo juzga conveniente, dará el decreto de aprobación definitiva de las constituciones del instituto, constituciones que ella misma escribe íntegramente por segunda vez (con las nuevas modificaciones si es que las ha habido). En la fórmula del decreto ya no aparece la expresión de provisionalidad sino que ahora se dice: «*Sumus [...] suprascriptas constituciones, prout in hoc exemplari continentur, approbat atque confirmat*»<sup>27</sup>.

El texto es ya, a partir de este momento, un texto oficial, codificado e inmovilizado por la suprema autoridad de la Iglesia a través de la SCOR. Ya sólo queda ser observado con la máxima fidelidad.

24. *Ivi*, p. 14.

25. *Ivi*, p. 16 (traducción mía).

26. *Ivi*, p. 16.

27. *Ivi*, p. 17.

*Las constituciones de cada congregación*

Las constituciones de cada uno de los nuevos institutos, como creo que ha podido ir quedando en evidencia en las páginas anteriores, van a representar la piedra angular de toda la construcción congregacionista. Constituyen el ordenamiento interior en cada uno de ellos y, además de ser la pieza clave en el proceso de fijación del estatuto jurídico y eclesial de este tipo de instituciones, será la pieza clave, también, en la singularización esencial de cada una de ellas en tanto que formas de vida societaria femenina. Los textos de las constituciones constituirán el pilar fundamental de un proceso básico de construcción, fijación e inmovilización de la identidad de cada congregación.

El fin último de cada nueva congregación femenina es, como en todas las fórmulas cristianas de vida religiosa en común, la santificación de sus miembros; es el seguimiento de un camino de búsqueda del “estado de perfección” que se hará, siguiendo los consejos evangélicos, con el cumplimiento de los tres votos: pobreza, castidad y obediencia. La manera de, o el método para, cumplir en la práctica de la vida comunitaria esos votos es lo que constituye el objeto fundamental de las constituciones que cada instituto se otorga y para las que pide la validación del propio Pontífice. Es lógico que una gran parte del texto de estas constituciones sea común a todos los institutos en la medida en que comparten un mismo ideal de vida religiosa y en la medida en que se nutren todos de la gran tradición de vida regular que la Iglesia católica había ido acumulando durante siglos.

Pero, como repite una y otra vez la misma doctrina de la Iglesia, las “nuevas” congregaciones tienen un segundo fin específico o particular: el de una determinada acción apostólica y social. Las constituciones se ocuparán de regular todos y cada uno de los aspectos de la vida de la comunidad derivados de esa actuación. Se abre así un amplio campo de posibles variantes en los distintos modelos constitucionales.

La Iglesia pide a las congregaciones, si quieren ver aprobadas sus particulares constituciones, que demuestren en la práctica que éstas son eficaces respecto al cumplimiento de esos dos fines previstos. No les pide reflexiones teóricas sino normas que demuestren su viabilidad práctica y su eficacia en conseguir mediante su aplicación los objetivos religioso-comunitarios y sociales marcados previamente.

Pero, la Iglesia les pide algo más. Que demuestren su capacidad para definirse espiritual y jurídicamente expresando una determinada novedad o innovación. No desea la repetición de familias o institutos ya creados, sino el enriquecimiento del conjunto del ámbito de la vida religiosa con la incorporación de aquella institución que aporte algún desarrollo nuevo en el campo de la vida en común, en el campo espiritual. O, como se prefiere llamar ahora, un determinado carisma.

La iniciativa en este campo del trazado del perfil particular de cada con-

gregación a través del texto de sus constituciones, se deja en manos de las propias “monjas”. Habrá de ser la tarea de las mismas fundadoras o fundadores, de los grupos originarios, los que impriman una personalidad singularizadora al instituto y graben unas huellas indelebles en aspectos determinados de la vida de la familia que sean en cierto modo intransferibles. Huellas que, a modo de código genético, aseguren su conciencia identitaria sin la que no va a ser posible la unidad y cohesión tanto en el presente como en el futuro del grupo. Código genético que preserve la despersonalización en las fases de cambios generacionales tan peligrosos. Responde, pues, a necesidades básicas, orgánicas, para este tipo de formas societarias que conoce bien la antropología y que se sitúan más allá de los propios requerimientos eclesíasticos.

Habrà múltiples elementos que pueden ser trabajados en los textos en esta tarea de fundamentación básica: jurídicos, organizativos, pero sobre todo espirituales, como carisma originario, filiación espiritual, devociones, iconografía, hábito... Todos y cada uno de ellos de enorme interés y que merecerían estudios pormenorizados por su riqueza enorme para una historia que tendrá que ser siempre interdisciplinar.

Lógicamente, habrá unas congregaciones que sean más innovadoras o creativas que otras. Y, también, que los textos muestren mayor frescura y espontaneidad según en qué momento los han redactado y en qué momento los han presentado ante el tribunal romano que habrá de aprobarlo. En la primera fase que hemos visto, por ejemplo, las constituciones muestran mayor grado de capacidad imaginativa o creatividad. Cuando Roma no tiene aún acabado de formalizar su modelo de integración de las nuevas congregaciones en los distintos niveles, teóricos o teológicos, jurisdiccionales, administrativos, etc., el margen de libertad de las mismas es mayor.

En este sentido, asoma un tema de importancia. Si las constituciones tienen la doble misión de, por una parte, unificar a las congregaciones aplicándoles un ordenamiento interno marcado por premisas comunes y cada vez más “modelizado” por la Curia, y, por otra parte, garantizar la peculiar personalidad de cada una de estas congregaciones en el interior del conjunto congregacionista, el empeño se mostrará difícil y la dinámica seguida a lo largo de la trayectoria histórica de estas instituciones será a veces contradictoria.

### *Conclusiones*

Me gustaría pensar que a lo largo de estas páginas ha quedado claro algo que quizás parezca excesivamente general pero que considero puede ser útil, dada la forma habitual de trabajar los temas de las congregaciones religiosas femeninas en nuestros ámbitos académicos. Y es el hecho de que la naturaleza de estas instituciones en tanto que organismos eclesíasticos

obliga al investigador a tener presente los elementos de tipo jurídico que les configuran. Elementos que sólo desde el conocimiento de la historia del Derecho canónico pueden obtenerse.

Con ellos, la investigación historiográfica puede avanzar enormemente. Espero, en este sentido, haber mínimamente mostrado que, tras la aparente inanidad expresiva de una formulación como la del título del artículo: *Proceso de formación del estatuto jurídico de las congregaciones religiosas femeninas*, se contienen enormes posibilidades de acceso a la realidad histórica más plural y profunda, mas social y humana, de unas sociedades femeninas con un proyecto de vida ciertamente singular.