


Obediencia silenciosa y negociación pragmática

Relaciones asimétricas entre prelados y mujeres consagradas en el Perú contemporáneo


Véronique Lecaros

 <https://orcid.org/0000-0003-2258-0301>

Pontificia Universidad Católica del Perú

vgauthier@pucp.pe

Carlos Piccone Camere

 <https://orcid.org/0000-0003-3950-0806>

Pontificia Universidad Católica del Perú

cpiccone@pucp.edu.pe

RESUMEN

Se examinan las relaciones entre la congregación de las Hermanas de San José de Tarbes y obispos diocesanos en tres jurisdicciones eclesiásticas del Perú contemporáneo. A través de los casos de Piura, una diócesis no identificada y Chiclayo, se analizan dinámicas de subordinación silenciosa y de negociación pragmática que permiten observar cómo la vida religiosa femenina despliega formas de empoderamiento en contextos de tensiones institucionales. El estudio aborda, desde una perspectiva de antropología religiosa, el impacto del clericalismo, la fragilidad jurídica de las congregaciones, la cultura de obediencia y los modos posibles de corresponsabilidad eclesial. Las experiencias descritas revelan tanto los límites estructurales que enfrentan las comunidades religiosas femeninas como sus capacidades de resiliencia y articulación pastoral en un escenario marcado por reformas sinodales y transformaciones del ejercicio episcopal. A partir de estos casos, el artículo propone claves analíticas para repensar la relación entre autoridad, carisma y empoderamiento femenino en la Iglesia católica contemporánea.

Palabras clave: *Vida religiosa femenina, Iglesia católica en el Perú, Abuso de poder, San José de Tarbes, Antropología religiosa.*



Silent Obedience and Pragmatic Negotiation Asymmetric Power Relations between Catholic Prelates and Consecrated Women in Contemporary Peru

ABSTRACT

This article examines the relationship between the Congregation of the Sisters of St. Joseph of Tarbes and diocesan bishops in three Peruvian ecclesiastical jurisdictions. Through the cases of Piura, an unnamed diocese, and Chiclayo, the study analyzes dynamics of silent subordination and pragmatic negotiation, highlighting how women's religious life exercises forms of empowerment within institutional tensions. Drawing from a perspective of religious anthropology, it addresses issues such as clericalism, legal vulnerability, ecclesial obedience, and the conditions for shared pastoral responsibility. These cases expose both the structural limitations faced by female religious communities and their capacity for resilience and ministerial adaptation amid synodal reforms and evolving episcopal leadership. Based on these experiences, the article proposes analytical tools to rethink the relationship between authority, charisma, and women's agency in the contemporary Catholic Church.

Keywords: *Women religious life, Catholic church in Peru, Abuse of power, Sisters of St. Joseph of Tarbes, Religious anthropology.*

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, la Iglesia católica ha atravesado transformaciones profundas que comprometen tanto su estructura institucional como su capacidad de interlocución con el mundo contemporáneo. En buena parte del norte global, estas transformaciones se expresan en una combinación de declive vocacional sostenido, creciente desafección de amplios sectores de la población, pérdida de autoridad moral frente a la opinión pública y reconfiguración del rol de las instituciones religiosas en sociedades secularizadas. Este escenario desafiante ha desembocado en una crisis agudizada por los escándalos de abusos sexuales y de poder, que han forzado a la Iglesia a revisar sus estructuras de gobernanza, sus criterios de pertenencia y las formas en que articula la autoridad con la verdad.

En otras regiones del mundo —particularmente en América Latina, África y Asia—, el catolicismo se manifiesta a través de una notable intensidad devocional, una participación comunitaria activa y dinámicas sostenidas de conversión. Sin embargo, esta vitalidad no debe interpretarse como adhesión incondicional al orden eclesiástico vigente. Por el contrario, la persistencia de formas religiosas populares, la diversificación de actores pastorales y el protagonismo creciente de sectores laicales han puesto en evidencia tensiones latentes con estructuras institucionales heredadas de un modelo tridentino de autoridad vertical. Esta disonancia entre una vivencia religiosa densa y las limitaciones impuestas por marcos normativos rígidos ha dado lugar a fricciones, cuestionamientos y exigencias de transformación. La fuerza del catolicismo en el sur global, por tanto, no puede comprenderse al margen de las restricciones estructurales que enfrentan quienes sostienen cotidianamente su dinamismo: agentes pastorales no ordenados, comunidades laicas comprometidas y, de manera significativa, mujeres consagradas que operan en contextos de reconocida asimetría jerárquica.

Aunque el desplazamiento del llamado «centro de gravedad católico» hacia el sur («Latest Numbers Confirm...», 2017) ha sido ampliamente documentado por la sociología de la religión, este fenómeno, por sí solo, no basta para explicar los cambios en curso. La reconfiguración de las preguntas sobre autoridad, obediencia y participación eclesial responde a una constelación de factores: la emergencia de movimientos teológicos contextuales (como la teología de la liberación, la teología feminista o la teología del pueblo), el impacto acumulado de décadas de reformas posconciliares, la irrupción de nuevas subjetividades en el espacio eclesial, la presión de organismos internacionales sobre estándares de derechos humanos, y el testimonio de mujeres y hombres que, desde su fidelidad eclesial, han cuestionado prácticas injustas o disfuncionales. Estas voces, a menudo marginalizadas en los discursos oficiales, han contribuido a desestabilizar un modelo de Iglesia anacrónico, centrado exclusivamente en el ministerio ordenado masculino como único sujeto de autoridad espiritual.

En este contexto, las mujeres consagradas encarnan con particular intensidad las tensiones entre obediencia y autonomía, entre fidelidad institucional y libertad evangélica. Su presencia activa en espacios de servicio, educación, acompañamiento comunitario y reflexión teológica no siempre se ha traducido en un reconocimiento proporcional dentro de las estructuras de decisión. La Iglesia del siglo XXI, si aspira a una conversión pastoral integral, no puede soslayar estas tensiones ni relegarlas a un debate periférico. Más bien, debe asumirlas como oportunidad para repensar críticamente sus formas de autoridad, sus gramáticas institucionales y los modos concretos en que se ejerce el poder al interior del cuerpo eclesial.

IGLESIA, GÉNERO Y PODER EN EL PERÚ CONTEMPORÁNEO

En el Perú contemporáneo, las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y la vida consagrada femenina ponen de manifiesto tensiones que no pueden ser comprendidas únicamente como desacuerdos pastorales ni como diferencias en la administración de recursos o funciones. Se trata, más bien, de una expresión concreta de estructuras de larga duración que organizan la autoridad dentro de la Iglesia católica y que continúan marcadas por una distribución desigual del poder entre hombres y mujeres (Lux-Sterritt & Sorin, 2012). Aunque las congregaciones religiosas femeninas han desempeñado un papel decisivo en la evangelización, la educación, la atención sanitaria y el acompañamiento de los más necesitados, su lugar en las instancias de decisión, representación y gobierno sigue siendo

limitado por normas y costumbres que refuerzan una posición subordinada frente al clero, especialmente frente a los obispos.

Esta subordinación no es meramente jurídica ni se reduce al cumplimiento de ciertos requisitos canónicos. Se expresa cotidianamente en decisiones que condicionan la vida de las religiosas: la necesidad de solicitar permisos para abrir una obra, para permanecer en una diócesis o para ejercer determinadas funciones pastorales; la revisión de sus planes por parte de autoridades diocesanas; la supervisión de sus actividades apostólicas; el control de bienes materiales, incluidos terrenos, colegios u hospitales fundados por las propias congregaciones. En muchos casos, este tipo de dependencia condiciona no solo la administración externa, sino también la posibilidad de vivir la propia vocación con libertad y responsabilidad. Es decir, se convierte en un obstáculo para el desarrollo pleno de la vida religiosa.

Estas tensiones no son nuevas ni han pasado desapercibidas en la historia reciente de la Iglesia. Diversas voces —provenientes de religiosas, teólogas y experiencias comunitarias— las han denunciado desde hace décadas, tanto en foros internos como en espacios académicos y eclesiales. Sin embargo, a pesar de esa insistencia, no han sido objeto de una revisión sistemática ni de una reforma estructural sostenida. Más bien, han sido tratadas con cautela, cuando no con reserva, dentro de los documentos oficiales. En ese sentido, lo que resulta significativo del proceso sinodal impulsado por el papa Francisco no es el descubrimiento de estos problemas, sino su inclusión en un texto de consenso episcopal, aunque no sin resistencias. El número 60 del Documento Final de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (2024) reconoce explícitamente que «en virtud del Bautismo, hombres y mujeres gozan de igual dignidad en el Pueblo de Dios», pero también admite que «las mujeres siguen encontrando obstáculos para obtener un reconocimiento más pleno de sus carismas, de su vocación y de su lugar en los diversos ámbitos de la vida de la Iglesia», y que esta exclusión afecta negativamente a la misión común (n. 60). Que este párrafo haya sido uno de los más discutidos y votados con mayor oposición durante la asamblea sinodal revela que no se trata de una cuestión periférica, sino de un núcleo crítico aún sin resolver.

Sin aspirar a conclusiones generalizables ni a una representación exhaustiva del mundo religioso femenino, el presente estudio se propone identificar algunas características que configuran las relaciones entre consagradas y jerarquía eclesial, tomando como punto de partida una experiencia concreta.¹ Lejos de

¹ Los autores han optado deliberadamente por omitir nombres, fechas exactas y referencias directas a las personas entrevistadas, con el fin de salvaguardar su identidad y evitar cualquier

aspirar a la totalidad, el análisis se sustenta en una observación situada, prolongada y comprometida, realizada en los últimos años, a través de entrevistas no estructuradas que buscaron privilegiar la atención a los detalles cotidianos, a las mediaciones institucionales y a los silencios significativos. En lugar de centrarse en las normas que regulan la vida religiosa o en declaraciones oficiales, este enfoque se inscribe en una tradición de investigación que valora la comprensión crítica de lo vivido, de lo que se negocia día a día en los márgenes de lo prescriptivo.

La decisión de enfocar el estudio en una sola congregación no responde a una limitación empírica, sino a una apuesta metodológica transversal: solo desde el análisis intensivo de un caso específico es posible captar la complejidad de las prácticas internas, las tensiones no siempre verbalizadas, los dilemas éticos que enfrentan las religiosas y los desplazamientos interpretativos que surgen cuando las reglas institucionales colisionan con la experiencia concreta. Esta aproximación permite rastrear cómo se producen y se justifican ciertas formas de obediencia, cómo se tramita el disenso, y de qué modo se protege —o se expone— el carisma fundacional frente a condicionamientos externos.

A diferencia de las miradas centradas en la estructura normativa o en modelos ideales de vida consagrada, el presente análisis cualitativo de tipo etnográfico-interpretativo adopta una perspectiva microanalítica, atenta a lo que ocurre en los intersticios del aparato eclesial: allí donde el texto canónico no alcanza, donde la práctica desborda la norma y donde el discernimiento personal y comunitario se vuelve decisivo. En estos espacios grises se configuran los modos efectivos de obedecer, de acatar, de callar o de insistir (Didi-Huberman, 2019). Las relaciones con la autoridad no se definen únicamente en los documentos ni en los momentos de conflicto explícito, sino también en los gestos, en las omisiones y en los arreglos provisionales que permiten sostener la vida comunitaria bajo presión.

En el ámbito eclesiástico, es ampliamente reconocido que los tres votos religiosos —castidad, pobreza y obediencia— configuran la vida cotidiana de los consagrados, expresando su forma particular de seguimiento de Cristo. Si bien cada uno de ellos implica desafíos tanto espirituales como prácticos, el presente estudio se enfoca en la obediencia, en tanto constituye el eje relacional más claramente vinculado con las dinámicas de poder, tanto al interior de las comunidades como en su relación con la jerarquía eclesiástica.

tipo de exposición institucional o personal. Esta decisión responde a un principio ético de confidencialidad que ha sido consensuado con las participantes del estudio, en concordancia con los protocolos habituales en investigaciones cualitativas sensibles.

En el caso de las religiosas, la obediencia ha sido tradicionalmente presentada como una virtud central, pero no siempre se ha interrogado su dimensión práctica y sus implicancias subjetivas. Lejos de ser una categoría unívoca, los testimonios y los hechos recogidos muestran que la obediencia se configura como un terreno ambiguo, atravesado por exigencias contrapuestas (O'Reilly, 2013). Esta ambigüedad no es accidental ni secundaria: forma parte del entramado mismo de la vida consagrada. Además, no se define únicamente por lo que la jerarquía externa demanda —ya sea desde las superiores, los sacerdotes o los obispos—, sino también por lo que la propia congregación asume, promueve o silencia en su *praxis* cotidiana. Se espera docilidad, pero también iniciativa; fidelidad a la autoridad, pero también compromiso con el propio carisma; alineamiento institucional, pero también discernimiento en conciencia. En esa encrucijada, la religiosa debe decidir qué significa obedecer hoy: si seguir instrucciones recibidas o responder a lo que, en el fondo, reconoce como un llamado evangélico que puede entrar en conflicto con decisiones jerárquicas que percibe como injustas, arbitrarias o pastoralmente inadecuadas.

Estas tensiones no son exclusivas del ámbito femenino. Un estudio anterior sobre la obediencia en la vida consagrada, centrado en la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos y basado en una metodología autoetnográfica (Piccone & Lecaros, 2025), evidenció cómo determinadas estructuras institucionales, al invocar el ideal de unidad, podían generar entornos marcados por el silenciamiento, la uniformización de criterios y el retraimiento de la conciencia personal. En este contexto, la obediencia se tornaba una herramienta de control más que una vía de comunión, bloqueando procesos de discernimiento espiritual, inhibiendo el pensamiento crítico y deslegitimando formas legítimas de cuestionamiento interno. Se trataba de un modelo de obediencia que exigía adhesión irrestricta, aún a costa de la verdad interior y de la maduración vocacional, y que operaba mediante lógicas de disciplina encubiertas bajo discursos de fraternidad y fidelidad carismática.

Aunque el presente estudio se sitúa en un universo distinto —el de una congregación femenina en relación asimétrica con la autoridad episcopal—, se observan mecanismos similares en su lógica estructural. La ausencia de canales estables para el discernimiento compartido, la opacidad en los procesos de toma de decisiones y la concentración del poder en figuras eclesásticas masculinas reproducen una dinámica de obediencia vertical, ajena al espíritu sinodal (Gardner, 2025). Prácticas como la supervisión unilateral de obras apostólicas, la imposición de nombramientos sin consulta efectiva o la revocación de licencias ministeriales

como mecanismo de presión, refuerzan un modelo de gobernanza que privilegia la deferencia institucional por sobre el reconocimiento del discernimiento comunitario. En muchos casos, la discrepancia no es abordada como una posibilidad legítima de diálogo, sino como una amenaza al orden, lo que conduce a estrategias de silenciamiento sutil —desde el aislamiento simbólico hasta la invisibilización de liderazgos emergentes— que debilitan la vitalidad eclesial.

Esta analogía entre experiencias masculinas y femeninas de obediencia no pretende equiparar contextos ni invisibilizar las especificidades de género, sino más bien subrayar que ciertos modos de ejercer la autoridad atraviesan el cuerpo eclesial en múltiples direcciones, afectando tanto a varones como a mujeres consagradas. Sin embargo, las consecuencias tienden a ser más gravosas en el caso femenino, pues se entrecruzan con una estructura eclesiológica que, al reservar los principales espacios de decisión al clero ordenado, limita estructuralmente la posibilidad de incidencia pastoral y doctrinal de las religiosas, incluso en aquellos ámbitos donde su presencia es mayoritaria. En este sentido, el análisis de los patrones comunes de disciplinamiento y exclusión permite no solo visibilizar una problemática compartida, sino también enriquecer el diagnóstico sobre las condiciones que obstaculizan una verdadera reforma de las relaciones intraeclesiales, en clave de corresponsabilidad, discernimiento y justicia.

Los mecanismos que refuerzan estas relaciones desiguales no siempre se presentan como tales. A menudo se integran a la vida institucional bajo la forma de visitas canónicas, exigencias de informes, cambios súbitos en las condiciones de colaboración pastoral, imposiciones de figuras externas para supervisión o acompañamiento. Si bien estos dispositivos pueden tener una justificación normativa, en la práctica refuerzan una lógica de subordinación que impide la reciprocidad y vacía de contenido el principio de corresponsabilidad eclesial. La asimetría no es solo jurídica o administrativa: se manifiesta en la manera en que se escucha —o se desoye— a las religiosas, en el valor que se asigna a su palabra, en la disposición o no de las autoridades para incorporar sus perspectivas a la toma de decisiones.

Como ha indicado Mbembe (2019), los sistemas que restringen profundamente la autonomía de las personas, aunque lo hagan sin coacción física, pueden ejercer una violencia simbólica que erosiona la identidad y paraliza la iniciativa. En las comunidades religiosas, esta forma de violencia se encuentra frecuentemente enmascarada bajo fórmulas espirituales: obedecer «por humildad», callar «para no generar división», renunciar «por amor a la Iglesia». Estas actitudes, si bien pueden tener raíces evangélicas, también pueden funcionar como instrumentos

para impedir el desarrollo de una conciencia crítica o para mantener situaciones de abuso bajo la apariencia de paz institucional. Cuando el modelo formativo enfatiza la obediencia sin fomentar la madurez del juicio moral, se corre el riesgo de construir personalidades dóciles pero frágiles, buenas ejecutoras pero incapaces de afrontar con libertad conflictos reales.

Este clima propicia lo que la Comisión Pontificia para la Protección de Menores ha denominado “cultura del silencio” (2025, p. 40). No se trata únicamente de que las religiosas no hablen, sino de que no encuentren condiciones propicias para hacerlo sin sufrir consecuencias. El silencio es, en muchos casos, una forma de protección: frente a la posibilidad de ser removidas, desacreditadas o desautorizadas públicamente. No es la expresión de una espiritualidad serena, sino una estrategia de contención en entornos donde hablar puede implicar poner en riesgo la continuidad de la obra o el equilibrio de la comunidad. Este tipo de silencio institucionalizado suele perpetuarse no solo por imposición externa, sino por temor interiorizado, por lealtades mal entendidas y por la carencia de canales confiables para tramitar los conflictos (Duhau, 2021).

Ahora bien, obedecer en este contexto no es sinónimo de claudicar. Como ya advirtió Herbert Marcuse (1965), todo orden que impone contiene también dentro de sí posibilidades de respuesta. Lo que se percibe en los casos analizados es precisamente esta ambivalencia: las religiosas obedecen, pero no siempre como se espera; buscan caminos intermedios, traducen lo recibido a lo posible, posponen, interpretan, negocian. Lo hacen no desde la rebeldía, sino desde una conciencia lúcida de que el carisma recibido y la fidelidad a la Iglesia no siempre coinciden con las decisiones que se toman en las oficinas episcopales.

Esta forma de obediencia es, por tanto, menos visible, pero no menos significativa. Se trata de una obediencia que no se limita a ejecutar, sino que discierne; que no se pliega sin pensar, sino que evalúa; que no rompe, pero tampoco se entrega a cualquier costo. Tal como sugiere Henrietta Moore (1988), las relaciones entre autoridad y subordinación son siempre más complejas que la imagen binaria del mando y la obediencia. Se trata, más bien, de vínculos dinámicos, marcados por arreglos, tácticas y redefiniciones constantes. Esa porosidad entre sumisión y resistencia es la que permite que muchas religiosas transformen su obediencia en una forma de fidelidad activa: no una sumisión a la voluntad ajena, sino una escucha atenta del Espíritu, en medio de condiciones a menudo hostiles.

Este análisis se inscribe en el horizonte teológico y pastoral abierto por el Concilio Vaticano II y sus llamados a volver a las fuentes (*ad fontes*) para examinar críticamente tanto las estructuras como las prácticas. La exhortación *Perfectae*

Caritatis propuso ya una comprensión renovada de la obediencia como respuesta libre y madura a la voluntad de Dios, vivida en comunidad y con sentido evangélico. Sin embargo, como lo muestra la evolución normativa de muchas órdenes religiosas —incluidos los Capuchinos—, los cambios formales no siempre han implicado una transformación profunda de las relaciones de poder internas, especialmente en lo relativo a la obediencia (Juan Pablo II, *Vita Consecrata*, 1996, n. 37). A ello se suma la falta de mecanismos vinculantes de discernimiento compartido en muchas diócesis y congregaciones, lo que limita seriamente las posibilidades de implementar una auténtica cultura sinodal.

Frente a ello, la sinodalidad se propone hoy como una respuesta eclesiológica que interpela profundamente las estructuras verticales tradicionales. El proceso sinodal en curso ha colocado en el centro de la reflexión eclesial los principios de participación, escucha y corresponsabilidad, desafiando los modelos piramidales que reducen la vida comunitaria a la obediencia pasiva (Sínodo de los Obispos, 2024, n. 33). Como han afirmado Eggensperger y Engel (2024), una Iglesia que no practica la justicia participativa en su interior difícilmente podrá anunciar con credibilidad la justicia del Reino de Dios. En este marco, las religiosas no son meras auxiliares de la acción pastoral, sino verdaderas protagonistas eclesiales que, desde su experiencia encarnada, contribuyen a imaginar nuevas formas de autoridad evangélica.

Desde esta perspectiva, los casos aquí abordados no deben ser considerados como excepciones, sino como expresiones sintomáticas de una transformación eclesial más profunda. Obedecer ya no significa lo mismo que hace medio siglo. Y, sin embargo, las estructuras que exigen obediencia no han cambiado al mismo ritmo que las conciencias. Comprender esta distancia —entre norma y experiencia, entre jerarquía y vida consagrada— es fundamental para imaginar una Iglesia realmente sinodal, donde la fidelidad no silencie la crítica, ni la pertenencia excluya la posibilidad de disentir en el Espíritu. Una Iglesia en la que la obediencia pueda ser redescubierta como diálogo orante y escucha comunitaria, y no como delegación de la voluntad propia.

PRIMER CASO: PIURA. TRADICIÓN, PRESTIGIO SOCIAL Y TENSIONES CON EL EPISCOPADO SODÁLITE

En la arquidiócesis de Piura, la congregación de las Hermanas de San José de Tarbes ha sostenido, durante más de un siglo, una presencia significativa en sectores populares urbanos y rurales, caracterizada por su inserción territorial, la

continuidad de sus servicios en educación y salud, y una práctica pastoral centrada en la cercanía con los más vulnerables, según su carisma original (Bernoville, 1961).² Esta trayectoria les ha conferido una legitimidad construida no por vía jerárquica, sino mediante el reconocimiento social acumulado en el tiempo, sostenido por la coherencia de su testimonio evangélico.

En sus orígenes, la congregación llegó al norte del Perú con un ideario civilizatorio propio de las misiones europeas del siglo XIX. Las religiosas francesas fundaron el colegio Lourdes, ubicado en el centro histórico de Piura, entonces símbolo del prestigio urbano y social. La institución albergó a sectores acomodados y gozó de tal reconocimiento que incluso la hija del presidente Guillermo Billinghurst cursó allí sus estudios. Durante décadas, el colegio fue emblema de excelencia académica y de una educación marcada por los códigos de la cultura europea. El proceso de formación incluía una pedagogía de los modales, la urbanidad y la distinción social: una hermana campesina recuerda que debió aprender desde el uso del cuchillo y el tenedor hasta la disposición adecuada de la servilleta, en un esfuerzo por adecuarse a estándares considerados «civilizados».

Este *ethos* fue transformándose con el tiempo. La última hermana francesa falleció en los años sesenta, y desde entonces la congregación transitó un proceso de inculturación progresiva. Paralelamente, el centro de la ciudad fue perdiendo su valor simbólico como espacio de distinción, y las élites locales trasladaron sus preferencias educativas hacia instituciones vinculadas al Opus Dei. La Universidad de Piura, fundada en 1969 por iniciativa directa de san Josemaría Escrivá de Balaguer, consolidó un modelo de formación basado en la disciplina personal, la eficiencia profesional y una espiritualidad laical articulada a estructuras jerárquicas. Si bien su contribución académica es innegable, su influencia eclesial ha sido percibida por algunos sectores como poco permeable a las dinámicas sinodales, al privilegiar modelos verticales de autoridad. Esta configuración contrasta con el estilo pastoral de las religiosas de Tarbes, quienes, lejos del antiguo perfil elitista, centran hoy sus esfuerzos en sectores rurales y periféricos, donde reclutan nuevas vocaciones y sostienen una presencia discreta pero comprometida.

² Sobre las Hermanas de San José de Tarbes, puede encontrarse información general en la página web oficial de la congregación: <https://www.soeurs-saint-joseph-tarbes.org>. No obstante, a diferencia de otras congregaciones religiosas católicas, la disponibilidad pública de sus Constituciones y normativa interna es reducida, y su acceso requiere una solicitud formal dirigida al gobierno central de la congregación. Dado que el presente artículo no tiene por objeto el estudio pormenorizado de su marco jurídico-canónico, no se ha gestionado dicho acceso; sin embargo, para futuras investigaciones resultaría pertinente obtener y analizar dichos documentos a fin de profundizar en la comprensión de su organización y dinámica institucional.

La reconfiguración del liderazgo eclesial en Piura, ocurrida bajo el pontificado de Benedicto XVI y caracterizada por la llegada del arzobispo José Antonio Eguren, entonces miembro del Sodalicio de Vida Cristiana, generó tensiones significativas en el vínculo entre la jerarquía y ciertas comunidades religiosas. Formado en un entorno marcado por el rigor disciplinario, el autoritarismo espiritual y la exaltación de la obediencia como sumisión, el nuevo prelado promovió una reconfiguración territorial orientada al control doctrinal y a la subordinación operativa de las comunidades religiosas femeninas. Sin necesidad de emitir sanciones formales, se instauraron mecanismos de presión: se limitaron sus espacios de participación en instancias diocesanas, se deslegitimaron algunas de sus iniciativas educativas y se impuso un estilo de gobierno eclesial poco propenso al discernimiento compartido.

Este desencuentro revela más que un conflicto administrativo: es la manifestación de una disputa teológico-eclesiológica en torno a las formas legítimas de autoridad, obediencia y fidelidad institucional. En una misma geografía conviven modelos contrapuestos de Iglesia: uno estructurado sobre la vigilancia doctrinal y la uniformidad litúrgica; otro, sostenido en la autonomía carismática, la inserción comunitaria y la escucha activa del clamor social. Las religiosas no encarnaban una resistencia frontal, sino una fidelidad crítica a su misión, que resultaba disonante con la lógica de control que el arzobispado buscaba consolidar.

La tensión se expresó también en un episodio significativo: durante la profesión perpetua de una hermana, la congregación propuso realizar la ceremonia en el coliseo del colegio, como expresión de apertura e inclusión comunitaria. El arzobispo accedió a presidirla solo bajo la condición de que se realizara en una capilla cerrada. En uso de la autonomía que les otorga su condición de instituto de derecho pontificio y su presencia en varias diócesis, las religiosas decidieron no volver a solicitar al arzobispo que presidiera estas celebraciones. Optaron, en cambio, por invitar a Mons. Daniel Turley O.S.A., obispo de Chulucanas, cuyo estilo cercano y misionero se correspondía mejor con su propio enfoque pastoral y espiritual. Esta decisión, tomada con firmeza pero sin confrontación, reveló un modo alternativo de ejercer la fidelidad eclesial desde la responsabilidad institucional y la autonomía espiritual. No contamos con información suficiente para determinar si hubo una reacción explícita por parte del arzobispo, pero el gesto fue significativo dentro de la comunidad.

Otro episodio ilustra esta dinámica: en una visita protocolar, el arzobispo acudió al humilde domicilio de la hermana Ana Teresa, religiosa centenaria y de enorme ascendiente moral, ubicada en un asentamiento humano periférico

de Piura. Consciente del peso simbólico que ella encarnaba dentro y fuera de su congregación, el prelado evitó cualquier gesto que pudiera interpretarse como desautorización. Su presencia fue meramente ceremonial. La hermana Ana Teresa, que en vida recibió diversos premios y reconocimientos por su sostenida labor de apoyo a personas en extrema pobreza y, más recientemente, a ancianos, falleció el domingo 17 de agosto de 2025. Su testimonio sigue siendo un referente de acompañamiento a los pobres desde la discreción y la lucidez evangélica. En paralelo, las religiosas siguen enfrentando obstáculos prácticos en su trabajo pastoral con ciertos párrocos que solicitan el pago de estipendios para la celebración de los sacramentos sin tomar en consideración las circunstancias de sus fieles. Así, en una parroquia cercana al barrio donde las hermanas ejercen su apostolado, el párroco exige a las familias en situación de precariedad el pago de PEN³ 50 (unos USD⁴ 14) para celebrar una misa, lo cual ha llevado a la congregación a explorar opciones más inclusivas con otras diócesis, aunque con las dificultades logísticas que esto supone.

La gravedad de esta tensión debe situarse en el contexto más amplio de la crisis del Sodalicio, una sociedad de vida apostólica fundada en 1971 por Luis Fernando Figari, cuyas estructuras autoritarias y espiritualidad perfeccionista dieron lugar a múltiples abusos de conciencia, poder y sexualidad. Estos crímenes, sistemáticamente encubiertos por décadas, fueron documentados por diversos estudios (Salinas & Ugaz, 2015; López de Romaña, 2021; Figueroa & Tombs, 2024). La consigna «el que obedece no se equivoca» sintetizaba una teología de la obediencia patológicamente internalizada, donde la voluntad del superior se equiparaba con la voluntad divina.

Poco antes de su fallecimiento, tras una investigación canónica dispuesta por el papa Francisco, la Santa Sede decidió suprimir no solo el Sodalitium Christianae Vitae, sino también sus ramas femeninas —la Fraternidad Mariana de la Reconciliación y las Siervas del Plan de Dios—, así como el Movimiento de Vida Cristiana. Esta decisión fue respaldada explícitamente por el entonces prefecto del Dicasterio para los Obispos, el cardenal Robert Prevost —actual papa León XIV—, quien conocía de primera mano la realidad eclesial del norte peruano por haber sido obispo de Chiclayo. El decreto fue firmado por la hermana Simona Brambilla, primera mujer al frente del Dicasterio para la Vida Consagrada.

³ Se utiliza la denominación oficial de moneda «PEN» para designar soles peruanos.

⁴ Se utiliza la denominación oficial de moneda «USD» para designar dólares de los Estados Unidos.

El caso de las Siervas, ampliamente documentado por Camila Bustamante en *Siervas* (2022), pone en evidencia los efectos devastadores de una espiritualidad deformada por el control, la misoginia y la manipulación afectiva.

En contraste, la respuesta de las Hermanas de San José de Tarbes ante las presiones eclesíásticas y las propuestas de alineamiento con el modelo promovido por el Movimiento de Vida Cristiana no fue reactiva ni condescendiente. Sostuvieron una estrategia de resistencia institucional lúcida, manteniendo la comunión eclesial mientras preservaban su identidad carismática y sus espacios de autonomía. Esta forma de obediencia crítica responde al espíritu del Concilio Vaticano II, que en *Perfectae Caritatis* y *Vita Consecrata* redefine la obediencia religiosa no como sumisión acrítica, sino como búsqueda comunitaria de la voluntad de Dios mediante el diálogo, el discernimiento y la corresponsabilidad.

SEGUNDO CASO: UNA DIÓCESIS NO IDENTIFICADA POR RAZONES DE CONFIDENCIALIDAD. LA FRAGILIDAD LEGAL Y EL PODER JERÁRQUICO: UN CONFLICTO POR LA PROPIEDAD EDUCATIVA

Este caso examina un conflicto suscitado en otra diócesis de la Iglesia del Perú, mantenida en reserva por razones de confidencialidad, entre la congregación de las Hermanas de San José de Tarbes y la autoridad episcopal local, en torno a la propiedad y gestión de dos instituciones educativas que las religiosas habían administrado durante décadas: un colegio privado autofinanciado y otro estatal bajo convenio.

Durante años, la congregación sostuvo ambas obras sin interrupciones, consolidando un prestigio pedagógico reconocido por el Ministerio de Educación y avalado por la comunidad local. No obstante, con el nombramiento de un nuevo obispo, la situación cambió drásticamente. Al revisar los antecedentes legales, el prelado constató la ausencia de un título formal de propiedad a nombre de la congregación. Aprovechando esta fragilidad jurídica —frecuente en el panorama eclesial latinoamericano, donde muchas obras nacieron de acuerdos informales o confianza tácita entre partes—, el obispo procedió a asumir el control legal y administrativo de la institución, argumentando que pertenecía a la diócesis y no a la comunidad religiosa.

Las religiosas, conscientes de su legitimidad histórica, evitaron iniciar acciones judiciales. Su decisión fue motivada tanto por respeto institucional como por la percepción de que la justicia civil, en contextos marcados por la gravitación simbólica del poder episcopal, podría mostrarse reticente a contradecir al obispo.

El temor a represalias eclesiasísticas y la eventual desprotección procesal influyeron también en su elección de una vía no confrontacional.

Desde una perspectiva canónica y antropológica, el caso revela la tensión estructural entre el reconocimiento carismático de las obras y su formalización jurídica. A pesar de que el Código de Derecho Canónico reconoce la autonomía de los institutos religiosos y protege sus bienes (Santa Sede, 1983, cánones 586, 634-640), en la práctica muchas congregaciones actúan sin los mecanismos legales que garanticen su soberanía patrimonial, dejándolas vulnerables ante decisiones unilaterales de los ordinarios del lugar. Esta disonancia entre la eclesiología de la corresponsabilidad y la administración *de facto* de bienes educativos tiene consecuencias graves: la posibilidad de que se imponga, bajo apariencias de legalidad, una lógica de despojo institucional.

El caso aquí analizado guarda ciertos paralelismos con episodios registrados en Lima durante los años 2000, cuando el entonces cardenal Juan Luis Cipriani habría dispuesto la transferencia de parroquias gestionadas por congregaciones religiosas —como la parroquia San Juan María Vianney en Magdalena, atendida por la congregación Misionera Mallorquina— a sacerdotes diocesanos bajo su autoridad directa. La medida fue interpretada por diversos sectores como un intento de recentralización del control pastoral y generó reacciones de protesta entre los feligreses. Se reportó que una situación similar afectaría a los franciscanos en la parroquia Santísimo Nombre de Jesús, lo que motivó nuevamente la organización de laicos en defensa de las comunidades religiosas desplazadas (Godoy, 2005).

En el caso actual, si bien la comunidad no logró revertir la decisión, diversos testimonios recabados por los autores señalan que exalumnos y padres de familia expresaron públicamente su rechazo, valorando la trayectoria pedagógica y el compromiso social de las hermanas. Sin embargo, la ausencia de canales institucionales eficaces para canalizar esa disconformidad impidió una acción sostenida, y el peso de la estructura diocesana terminó imponiéndose.

La apelación a la obediencia, en este contexto, funcionó menos como expresión de comunión que como instrumento de presión. Las religiosas, conscientes de los riesgos de una confrontación abierta, optaron por una estrategia de prudencia activa: buscaron asesoría canónica, informaron a su superiora general y elevaron una consulta al Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada. Aunque los resultados del proceso canónico permanecen confidenciales, el episodio mostró con claridad la precariedad institucional que enfrentan muchas comunidades religiosas femeninas en contextos marcados por estructuras verticales y escasa cultura sinodal.

Este caso no solo ilustra una disputa patrimonial, sino que evidencia una problemática eclesial más amplia: la existencia de zonas grises donde los límites entre autoridad pastoral y apropiación administrativa se vuelven difusos, especialmente cuando los marcos civiles no protegen debidamente a las entidades religiosas. En un contexto en que el magisterio reciente promueve una Iglesia sinodal, fraterna y corresponsable, resulta preocupante que persistan prácticas que refuerzan la subordinación estructural de las mujeres consagradas.

TERCER CASO: CHICLAYO. RESILIENCIA PASTORAL Y APERTURA EPISCOPAL EN CLAVE SINODAL

A diferencia de los casos anteriores, el proceso vivido en la diócesis de Chiclayo constituye una experiencia constructiva de colaboración entre una congregación religiosa femenina y la jerarquía eclesiástica, en un contexto inicialmente marcado por estructuras de gobierno de corte autoritario. La llegada del obispo Robert Prevost —de formación agustina, posteriormente prefecto del Dicasterio para los Obispos y actual papa León XIV— significó un punto de inflexión en una diócesis caracterizada, hasta entonces, por un estilo verticalista vinculado a episcopados anteriores con afinidad al Opus Dei.

Antes de su nombramiento, la vida pastoral diocesana en Chiclayo operaba bajo un modelo fuertemente centralizado, con escaso margen para la innovación, la participación laical o la autonomía de las congregaciones femeninas. Las Hermanas de San José de Tarbes —protagonistas de los tres casos analizados en este estudio— lograron mantener su presencia activa y su libertad de acción en sectores populares, a pesar de las resistencias iniciales del entorno eclesial. Esta resiliencia, sin ser confrontacional, se expresó mediante una *praxis* cotidiana sostenida en el compromiso con la educación, el trabajo social y la animación juvenil, con un notable arraigo comunitario y una ética del cuidado que generaron amplio reconocimiento social.

Uno de los episodios más ilustrativos de esta contribución se dio cuando una de las religiosas, ya nonagenaria, acompañaba a un grupo de jóvenes que no se identificaban con el enfoque espiritual propuesto por el Opus Dei. Pese a operar en un clima restrictivo, las hermanas promovieron un acompañamiento formativo de inspiración evangélica, favoreciendo liderazgos juveniles diversos y comprometidos. Al asumir la diócesis, Prevost reconoció el valor de este núcleo juvenil y decidió respaldarlo, integrándolo activamente en la pastoral diocesana.

Este gesto no fue coyuntural. Con formación en espiritualidad agustiniana y una larga experiencia misionera en el Perú, Prevost fue enviado por el papa Francisco con el mandato explícito de reformar las estructuras eclesiales locales en línea con el Concilio Vaticano II. Su estilo pastoral —centrado en la escucha, el discernimiento y la corresponsabilidad— marcó una ruptura con los modelos precedentes. En este nuevo marco, las religiosas no solo conservaron su autonomía institucional, sino que la fortalecieron en diálogo con una autoridad episcopal más receptiva.

La relación entre la congregación y el obispo se forjó desde la confianza mutua, el reconocimiento de carismas diversos y la voluntad de articular el servicio pastoral desde abajo. En lugar de imponer lineamientos unilaterales, se promovió una lógica sinodal basada en la experiencia, la memoria institucional y la sabiduría práctica. Esta dinámica generó espacios concretos para la consolidación de iniciativas juveniles, la validación pública del trabajo de las religiosas y la integración de la vida consagrada femenina en el proyecto diocesano.

Desde una perspectiva antropológica, este caso permite observar cómo la apertura de los espacios eclesiales a formas menos jerárquicas de gobernanza facilita la emergencia de subjetividades pastorales femeninas. Las hermanas no solo preservaron su lugar dentro de la Iglesia local: lo resignificaron, desbordando los límites tradicionales que las circunscribían a roles subsidiarios. Frente a los modelos de subordinación acrítica prevalentes en muchas diócesis de América Latina, Chiclayo representa una experiencia concreta de transición sinodal, donde la autoridad deja de ser unívoca para convertirse en proceso compartido.

Este proceso de apertura tiene lugar en un país donde el peso simbólico de la Iglesia católica sigue siendo considerable, en parte por su sintonía con determinados aspectos de la cultura dominante. Según una encuesta nacional del Instituto de Estudios Peruanos (IEP, 2025), el 60,2 % de la población se identifica como católica, lo que representa un descenso respecto al 63,5 % registrado en noviembre de 2024 (pp. 37-38). Esta tendencia, aunque moderada, refleja una transformación en el campo religioso que se acentúa en ciertos sectores urbanos, incluyendo regiones como la costa norte del país. Como ha sido señalado, el catolicismo peruano mantiene vínculos estructurales con patrones patriarcales y formas persistentes de pensamiento y práctica marcadas por una mentalidad machista (Fuller, 2012; Lecaros, 2020a). Aunque muchos peruanos no siguen de forma estricta las normas eclesiales, la Iglesia conserva una notable capacidad de influir en modelos sociales dominantes, especialmente en lo relativo a la sexualidad, la familia o el liderazgo moral (Lecaros, 2020b; Piccone & Lecaros, 2024).

Este contexto ayuda a entender la particular relevancia del caso chichilayanano: un obispo que favorece procesos sinodales y valora activamente la contribución de las mujeres religiosas representa, en este escenario, una forma significativa de contracultura eclesial.

La actitud de Prevost hacia la vida consagrada femenina, lejos de limitarse al ámbito local, se proyectaría posteriormente en decisiones de gran alcance. Su rol fue determinante en la supresión canónica del Sodalitium Christianae Vitae y sus asociaciones afines, formalizada en 2025 durante su gestión como prefecto del Dicasterio para los Obispos (Sodalicio.org, 2025). Esta medida, avalada por el papa Francisco y firmada por la hermana Simona Brambilla, primera mujer al frente del Dicasterio para la Vida Consagrada, supuso un gesto contundente en la confrontación de un modelo eclesial autoritario, excluyente y estructuralmente machista.

Así, el caso de Chichilayano evidencia que es posible articular autoridad pastoral y reconocimiento de la alteridad carismática en un marco eclesiológico de comunión. Esta experiencia no puede generalizarse sin reservas, pero sí constituye un horizonte deseable para aquellas comunidades religiosas femeninas que, lejos de renunciar a su identidad, buscan ejercer su vocación desde una posición activa, corresponsable y crítica dentro de la Iglesia.

CONCLUSIÓN: HACIA UNA COMPRENSIÓN ECLESIOLOGICA DE LA NEGOCIACIÓN Y EL EMPODERAMIENTO FEMENINO EN CONTEXTOS DE Tensión INSTITUCIONAL

Los tres estudios de caso desarrollados en este artículo muestran que, en contextos marcados por desequilibrios estructurales de poder, la vida religiosa femenina no queda reducida a una función subordinada, sino que puede generar prácticas institucionales que articulan continuidad carismática y capacidad de respuesta crítica. En lugar de optar por la confrontación abierta o la obediencia acrítica, las congregaciones estudiadas han desplegado formas de gestión prudente de los conflictos, poniendo en evidencia las tensiones que persisten entre los principios eclesiológicos proclamados y las prácticas concretas de gobierno en la Iglesia.

El caso de Piura ilustra una forma de resistencia no confrontativa frente a una lógica eclesial autoritaria asociada al entorno sodalite. La congregación logró mantener su identidad institucional y su labor en sectores populares sin ceder a presiones jerárquicas que buscaban reorientar su presencia pastoral. La coherencia de su acción, su inserción territorial y su reconocimiento social dificultaron cual-

quier intento de disciplinamiento vertical. Esta experiencia interpela a modelos de gobierno eclesial que conciben la autoridad como dominio unidireccional, y subraya la posibilidad de otras formas de articulación entre carisma, fidelidad institucional y capacidad de interlocución crítica.

El caso de la diócesis no identificada revela los riesgos que supone la fragilidad jurídica de muchas obras eclesiales sostenidas por congregaciones femeninas. La ausencia de formalización legal permitió a la autoridad episcopal intervenir en una obra educativa sin un proceso transparente de consulta o reconocimiento de la trayectoria comunitaria. Este conflicto pone de relieve una tensión más amplia entre los principios de comunión eclesial y ciertas prácticas de apropiación institucional, en las que el poder se ejerce sin contrapesos efectivos. Resolver estas tensiones exige revisar los marcos normativos y promover mecanismos que aseguren el respeto a las comunidades religiosas como interlocutoras legítimas dentro de la Iglesia. Ante la falta de garantías jurídicas, las religiosas eligieron preservar la unidad y la identidad espiritual de la congregación, articulando así una forma de obediencia crítica que resistió sin confrontar y sostuvo la misión en medio de la fragilidad institucional.

El caso de Chiclayo, por contraste, documenta una relación más fluida entre vida religiosa femenina y autoridad episcopal. La apertura pastoral del entonces obispo Robert Prevost permitió reconocer el valor del trabajo formativo de la congregación con jóvenes y favoreció un espacio de colaboración respetuosa. La relación no estuvo exenta de tensiones previas, derivadas de modelos eclesiales más centralistas, pero se orientó progresivamente hacia una modalidad de sinodalidad práctica, en la que la autonomía de la congregación fue respetada y canalizada como aporte. Cabe señalar, sin embargo, que no todas las congregaciones comparten una misma comprensión ni vivencia de la sinodalidad, pues esta se configura de manera diversa según su historia institucional, espiritualidad y estructura de gobierno. Esta experiencia muestra que es posible modificar los estilos de liderazgo episcopal en función del reconocimiento de trayectorias comunitarias preexistentes.

Más allá del ámbito específico de estos casos, el trabajo de campo realizado ha revelado aspectos que merecen ser abordados en futuras investigaciones. En varias congregaciones femeninas se observan dinámicas internas complejas: en algunos contextos han surgido grupos que concentran el poder en núcleos reducidos, debilitando instancias participativas y reproduciendo formas jerárquicas que tensionan los principios de corresponsabilidad promovidos por el Concilio Vaticano II. Estos procesos no son homogéneos, pero suelen vincularse con la crisis

vocacional que atraviesan muchas comunidades. La disminución de miembros genera sobrecarga de trabajo, abandono de obras y cambios en las relaciones de poder. En otros casos, la escasez de vocaciones ha conducido a relajar la disciplina y las exigencias de formación, con el fin de retener a las nuevas generaciones, lo que plantea serios desafíos para el futuro de la vida religiosa femenina.

En efecto, muchas vocaciones actuales provienen de ámbitos rurales o de sectores históricamente excluidos, y se ven insertadas en esquemas conventuales elaborados desde parámetros culturales marcadamente occidentales. Esta inserción, que con frecuencia reproduce prácticas de europeización sin mediaciones pedagógicas ni discernimiento intercultural, puede generar tensiones profundas en la vivencia vocacional y espiritual. Se han documentado situaciones en las que el uso obligatorio de cubiertos, la interiorización de normas de «urbanidad» eurocentradas o la adopción de formas litúrgicas rígidas y ajenas al horizonte simbólico de las candidatas, operan como auténticos ritos de paso impuestos sin una comprensión crítica ni un acompañamiento adaptado a sus trayectorias culturales. La espiritualidad vivida en estas comunidades, codificada muchas veces en registros normativos letrados, puede invisibilizar o neutralizar saberes y prácticas religiosas que, aunque no ajustadas al canon formal, encarnan una experiencia profunda de fe.

Tales procesos, lejos de favorecer una integración vocacional sólida, tienden a provocar fragmentaciones identitarias que debilitan tanto el sentido de pertenencia como la sostenibilidad del carisma a mediano y largo plazo. En este sentido, el déficit de inculturación de la fe —esto es, la ausencia de un diálogo real entre el Evangelio y las culturas concretas desde las cuales las personas consagradas viven, comprenden y expresan su fe— constituye no solo una carencia pastoral, sino también un obstáculo epistemológico para la renovación eclesial (Marzal, 2000, 2002). Como han señalado numerosos documentos del Magisterio, desde la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Pablo VI, pasando por la encíclica *Redemptoris Missio* (1990) de Juan Pablo II, hasta los más recientes documentos magisteriales de Francisco —*Evangelii Gaudium* (2013) y *Querida Amazonía* (2020), entre otros—, inculturar la fe no significa una adaptación superficial, sino una inserción profunda del mensaje cristiano en el tejido vital de los pueblos, respetando sus lenguajes, símbolos y cosmovisiones. En la medida en que estos principios son ignorados o desatendidos, la vida religiosa corre el riesgo de devenir una forma de aculturación forzada, donde la obediencia se confunde con subordinación cultural y la catolicidad del Evangelio es reemplazada por una uniformidad institucional sin arraigo.

Así pues, resulta urgente que sea la propia Iglesia quien promueva proactivamente investigaciones que aborden estas tensiones con enfoques rigurosos y contextualizados. El empleo de metodologías mixtas —cualitativas y cuantitativas— permitiría no solo describir y sistematizar estas experiencias, sino también generar marcos interpretativos que articulen la teología, la antropología y la pedagogía vocacional en clave intercultural (Becka, 2023). Solo desde una escucha activa y una reapropiación crítica de los itinerarios espirituales diversos podrá abrirse camino una comprensión más profunda, hospitalaria y fiel del discipulado consagrado en el mundo contemporáneo.

Las tensiones actuales entre jerarquía y vida consagrada femenina no deben interpretarse exclusivamente como conflictos de poder, sino también como parte de una disputa más amplia sobre la legitimidad del saber, la memoria institucional y los modos posibles de participación eclesial. La actual crisis de representatividad que afecta a numerosos espacios eclesiales está estrechamente ligada a la limitada visibilización de estos liderazgos femeninos que, a menudo y desde diversos contextos, han sostenido prácticas transformadoras desde la periferia institucional.

En este contexto, resulta pertinente recordar las palabras del cardenal Christoph Schönborn, quien advirtió que «la crisis de la Iglesia es la crisis de la sociedad; no se puede separar la una de la otra» (2007, p. 42). Esta afirmación subraya que la autocomprensión eclesial no puede prescindir del análisis crítico de sus propias condiciones de posibilidad. La fidelidad al Evangelio no se juega en la repetición mecánica de fórmulas institucionales, sino en la capacidad de la Iglesia para reconocerse históricamente situada y en constante reformulación.

Por ello, revisar los vínculos entre autoridad y vida religiosa, repensar las formas de obediencia y garantizar marcos normativos que no reproduzcan desigualdades implícitas, no es una tarea menor, sino una exigencia teológica y pastoral urgente. Evidentemente, las experiencias aquí documentadas no pretenden agotar el fenómeno, pero sí proponen una base empírica que puede servir para futuras investigaciones sobre dinámicas de poder, reconocimiento institucional y prácticas situadas de autonomía. En última instancia, estos casos abren interrogantes cruciales para la reflexión eclesial contemporánea sobre cómo construir comunidades en las que la corresponsabilidad y la participación —cuando son asumidas como opción— se constituyan en condiciones reales del quehacer pastoral y del discernimiento común.

REFERENCIAS

- Becka, M. (2023). Sexual Abuse in the Church and the Violation of Vulnerable Agency. En D. Fleming, J. Keenan & H. Zollner (Eds.), *Doing Theology and Theological Ethics in the Face of Abuse Crisis* (pp. 11-25). Picwick.
- Bernoville, G. (1961). *Terre de Bigorre. Les Sœurs de Saint-Joseph de Tarbes*. Grasset.
- Bustamante, C. (2022). *Siervas: el historial de abuso de las monjas sodalicias*. Planeta.
- Comisión Pontificia para la Protección de Menores. (2025). Reporte anual sobre las políticas y procedimientos de tutela en la Iglesia. Período de referencia: 2024. *Pontificia Commissio Pro Tutela Minorum*.
https://www.tutelaminorum.org/wp-content/uploads/2025/10/Spagnolo_WEB.pdf.pagespeed.ce.47eho8Szck.pdf
- Didi-Huberman, G. (2019). *Désirer désobéir ce qui nous soulève*. Les Éditions de Minuit.
- Duhau, J. B. (2021). Revisión y actualización de la teología de los fundadores a partir de la crisis de los abusos. *Teología y Vida*, 62(1), 37-58. <http://doi.org/10.4067/S0049-34492021000100037>
- Eggensperger, T., & Engel, U. (2024). Religious Orders and Synodality. En M. Eckholt (Ed.), *Synodality in Europe. Theological Reflections on the Church on Synodal Paths in Europe* (pp. 83-100). Lit Verlag.
- Figueroa, R., & Tombs, D. (2024). Discipline, Obedience and Punishments: Spiritual Abuse as an Enabler of Sexual Abuse within Sodalicio. En V. Lecaros & A. L. Suárez (Eds.), *Abuse in the Latin American Church, an Evolving Crisis at the Core of Catholicism* (pp. 177-195). Routledge.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium, sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Francisco. (2020). *Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonía*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Fuller, N. (2012). Rethinking the Latin-American Male-chauvinism. *Masculinities & Social Change*, 1(2), 114-133. <https://doi.org/10.4471/mcs.2012.08>
- Gardner, T. (2025). The “Synodal Process” and the North American Reception of Vatican II on Women in the Church. En C. Clifford, K. Colberg, M. Faggioli & E. Hahnenberg (Eds.), *The Legacy and Limits of Vatican II in an Age of Crisis* (pp. 163-179). Liturgical Press Academic.

- Godoy, J. A. (18 de abril de 2005). Juan Luis Cipriani: radiografía de un cuestionado Cardenal [Blog]. *No es palabra de Dios*. <https://josealejandrogodoy.wordpress.com/2005/04/18/no-es-palabra-de-dios/>
- Instituto de Estudios Peruanos – IEP. (2025). Informe de opinión de mayo 2025. Informe completo (encuesta telefónica a nivel nacional). *IEP*. <https://estudiosdeopinion.iep.org.pe/wp-content/uploads/2025/05/IEP-Informe-de-opinion-mayo-2025-informe-completo-1.pdf>
- Juan Pablo II. (1996). *Exhortación apostólica postsinodal Vita Consecrata, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html
- «Latest Numbers Confirm Global South as new Catholic Center of Gravity». (22 de octubre de 2017). *Crux*. <https://cruxnow.com/global-church/2017/10/latest-numbers-confirm-global-south-new-catholic-center-gravity>
- Lecaros, V. (2020a). El movimiento Con Mis Hijos No Te Metas: ¿una corriente político-religiosa o un exorcismo colectivo? En D. P. Barrera Rivera, D. Rodrigues & M. Ribeiro de Moraes Júnior (Eds.), *Evangélicos e Pentecostais: Além de suas Fronteiras na América Latina* (pp. 71-95). Editora da Universidade do Estado do Pará.
- Lecaros, V. (2020b). Les Oxymores religieux latino-américains. Étude sur « l'enchantement » et les processus de « sécularisation » au Pérou. *Social Compass*, 67(3), 444-460. <https://doi.org/10.1177/003776862092293>
- Lux-Sterritt, L., & Sorin, C. (2012). Introduction. Suspicious Saints: The Spiritual Paradox of the Daughters of Eve. En L. Lux-Sterritt & C. Sorin (Eds.), *Spirit, Faith and Church. Women's Experiences in the English-Speaking World, 17th-21st Centuries* (pp. 1-24). Cambridge Scholar Publishing.
- López de Romaña, C. (2021). *La jaula invisible. Mi vida en el Sodalicio*. Debate.
- Marcuse, H. (1965). Repressive tolerance. En R. P. Wolff, B. Moore, & H. Marcuse (Eds.), *A critique of pure tolerance* (pp. 81–117). Beacon Press.
- Marzal, M. (2000). Categorías y números en la religión del Perú hoy. En M. Marzal, C. Romero & J. Sánchez (Eds.), *La religión en el Perú al filo del milenio* (pp. 21-55). PUCP.
- Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Trotta.
- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics* (Trad. S. Corcoran). Duke University Press.
- Moore, H. (1988). *Feminism and Anthropology*. University of Minnesota Press.

- O'Reilly, L. (2013). *The Impact of Vatican II on Women Religious. Case Study of the Union of Irish Presentation Sisters*. Cambridge Scholar Publishing.
- Pablo VI. (1975). *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi, acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*.
https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html
- Piccone, C., & Lecaros, V. (2024). The Catholic Church in Fragile Democracies: An Influencer, a Moral Guide, or a Judge? A Case Study from the Peruvian Catholic Church. *Religions*, 15(3), 323. <https://doi.org/10.3390/rel15030323>
- Piccone, C., & Lecaros, V. (2025). "He Who Obeys Does Not Err": Examining Residual Violence in the Practice of Obedience Within the Catholic Church Through a Case Study of the Capuchin Order. *Open Cultural Studies*, 9(1), 20250060. <https://doi.org/10.1515/culture-2025-0060>
- Salinas, P., & Ugaz, R. (2015). *Mitad monjes, mitad soldados*. Planeta.
- Santa Sede. (1983). Código de Derecho Canónico. *Santa Sede*. https://www.vatican.va/archive/cod-iuris-canonici/cic_index_sp.html
- Schönborn, C. (2007). *Sfide per la Chiesa*. Edizione Studio Domenicano.
- Sínodo de los Obispos. (2024). *Documento Final de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*. Sínodo de los Obispos. https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ESP---Documento-finale.pdf
- Sodalicio.org. (14 de abril de 2025). Supresión del Sodalicio de Vida Cristiana. *Sodalicio.org*. <https://sodalicio.org/comunicados/supresion-del-sodalicio-de-vida-cristiana>