



Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las Dominicas de Tucumán, Argentina, 1886-1911

Cynthia Folquer

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

**Departamento de Antropología Cultural e Historia de América y África
Sección de Historia de América**

**Facultad de Geografía e Historia
Universidad de Barcelona**

**Programa de Doctorado Bienio 2002-2004
“Recuperación de la memoria. América Latina”**

***Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las
Dominicas de Tucumán, Argentina, 1886-1911***

**Tesis realizada por Cynthia Folquer
para optar al título de Doctora en Historia**

Directora: Dra Pilar García Jordán

Junio de 2012

Índice	Pág.
Introducción	1
1. Estado de la Cuestión.	2
1.1. La historia de la Iglesia en Argentina y América Latina.	6
1.2. La Iglesia y la Orden Dominicana en Tucumán.	11
1.3. Mujeres, sociabilidad, política y religiosidad.	13
2. “Viajeras hacia el fondo del alma”: objetivos, marco temporal, hipótesis, fuentes y estructura.	16
 Primera Parte. La Iglesia y la Orden Dominicana en el Tucumán decimonónico.	 31
 Capítulo 1. Entre Roma y Buenos Aires: la construcción de la Iglesia en Argentina en la segunda mitad del siglo XIX.	 31
1.1. El proceso de secularización y romanización en la Iglesia entre mediados del Siglo XIX y principios del XX.	32
1.2. De la Iglesia asediada por la modernidad a la apertura a la cuestión social y las misiones.	43
1.3. Ser ciudadano en América Latina: entre tradición y modernidad.	59
1.4. La crisis modernista.	61
1.5. Aspectos del catolicismo en la Diócesis de Salta durante el Obispado de Fray Buenaventura Rizo Patrón (1863-1884).	62
1.5.1. Conflictos entre el Obispo y las autoridades civiles: jurisdicción y educación católica.	72
1.6. El Obispo Padilla y Bárcena, sus miradas sobre la iglesia y la sociedad y sus prácticas pastorales (1885-1914).	79
1.6.1. Los discursos de Padilla sobre la cuestión obrera.	83
1.6.2. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús y la piedad mariana.	86
1.6.3. La educación religiosa, el matrimonio, la prensa católica y las misiones populares.	87
1.7. La creación de la Diócesis de Tucumán. Las visitas <i>ad limina</i> y el 1º Sínodo Diocesano (1905).	92
 Capítulo 2. Sociabilidad, política y religiosidad de las mujeres en Tucumán.	 102
2.1. El asociacionismo católico en Tucumán en la bisagra de los siglos XIX y XX.	102

2.2. De la limosna a las asociaciones de beneficencia.	107
2.3. Mujeres, catolicismo, política y espacio público.	113
2.4. La primera experiencia de vida religiosa femenina en el Tucumán decimonónico: el Beaterio o Casa de Jesús.	121
2.4.1. Visita Canónica del Vicario Capitular Padilla y Bárcena y la imposición de la Congregación de Hermanas Esclavas en la Casa de Jesús.	127
2.5. María Rosario Calderón o la “Beata Azul”.	135
2.6. Las Congregaciones de vida religiosa apostólica en Tucumán.	139
2.6.1. Los conventos femeninos en el contexto urbano de San Miguel de Tucumán.	147
Capítulo 3. La Orden dominicana en Argentina durante el S. XIX y principios del XX. La llegada de Fr Ángel María Boisdron.	151
3.1. Los orígenes de la Orden de Predicadores y la llegada de los Dominicos al actual territorio Argentino.	151
3.2. Los dominicos en la pos-revolución francesa: crisis y restauración. El debate Lacordaire-Jandel.	154
3.3. La Orden Dominicana en el Río de la Plata durante el siglo XIX. . La visita de Fr Pierson (1860-1861).	161
3.4. Fr. Reginaldo Toro y la restauración de la Orden en Argentina.	163
3.5. Fr. Ángel María Boisdron en Argentina: Razones para un exilio.	166
3.5.1. Boisdron, viajero y liminal.	173
3.6. Boisdron en Tucumán.	188
3.6.1. El noviciado y casa de Estudios en Tucumán.	191
3.6.2. La revitalización del Convento de Tucumán y sus proyectos pastorales.	193
3.6.3. El convento dominicano de Tucumán y la prensa.	198
3.6.3.1. Polémicas en la prensa: Jesucristo hombre-Dios o la invención de un Mesías.	199
3.7. Defensa del P. Lagrange y los estudios histórico-críticos de la Biblia, 1907.	203
3.8. Boisdron acusado de “liberal y heterodoxo”.	206
3.8.1. El informe de Lugones a la Nunciatura Argentina, sobre “La religión y la ciencia”.	206
3.8.2. Sobre zarzuelas y bazares de caridad.	208
3.9. En la huella de Lacordaire: buscando libertad.	211

3.10. “Mi vida a mi juicio”: la autobiografía como auto representación.	214
Segunda Parte. El proceso fundacional de la Congregación de las HH Dominicanas del Santísimo Nombre de Jesús.	220
Capítulo 4. La epidemia de cólera, la política y el surgimiento de la Congregación de Dominicanas de Tucumán.	221
4.1. La epidemia, el miedo a la muerte y al “más allá.”	222
4.2. Las causas de la epidemia: los pecados personales y las leyes laicas.	227
4.3. Medidas de lucha contra el flagelo y negación de la epidemia.	229
4.4. La práctica de la confesión, plegarias y procesiones para conseguir tranquilidad.	232
4.5. Muerte anónima, despersonalizada y alteración de relaciones humanas.	234
4.6. Heroísmo y solidaridad.	236
4.7. Elmina Paz: “Mi casa será la de ellos”.	238
4.8. La Familia Paz, la élite de Tucumán y el poder central de Buenos Aires	243
4.8.1. Intercambio de favores: los mediadores entre el interior y Buenos Aires.	248
4.8.2. La Familia Paz: tierra y redes sociales.	251
4.8.3. El Itinerario político de Benjamín Paz.	253
4.8.4. Benjamín Paz y el Proyecto de Elmina Paz de Gallo.	257
4.9. La otra política: tertulias, facciones y revolución en 1887.	261
Capítulo 5. Prácticas de libertad femenina: fundar, legislar y organizar la vida cotidiana.	267
5.1. El Primer Reglamento de 1888.	268
5.2. “La roca de la cual fueron cortadas”. Las Constituciones de 1893.	272
5.3. Identidad y misión. El servicio a los pobres y la educación.	273
5.4. Criterios de la admisión: legitimidad y dote.	277
5.4.1. Ilegítimas y sin dote.	279
5.4.2. Aptitudes morales, físicas, rectitud de intención y libertad.	286
5.5. La Formación de las novicias.	289
5.5.1. Las prácticas de lectura.	291
5.5.2. La profesión de votos religiosos.	295
5.6. Sobre la piedad.	298
5.7. La confesión.	303
5.8. Heroínas oscuras de lo efímero.	303

5.9. Los espacios conventuales y la clausura.	314
5.10. El tiempo ordinario y las fiestas litúrgicas.	322
5.11. Discernir, decidir, elegir, comprar, vender.	325
5.12. Fundar o la política de relación.	327
Tercera Parte. Viajeras hacia el fondo del alma: una espiritualidad a dos voces.	336
Capítulo 6. Espejos del pasado: modelos de tradición mistagógica.	339
6.1. Los tópicos de un camino espiritual en la tradición mística dominicana.	340
6.1.1. El fondo mismo del alma.	341
6.1.2. Olvidarme de mí: el desprendimiento.	345
6.1.3. Ausencia y presencia. Un Dios que es esposo, madre y amiga.	349
6.1.4. El sufrimiento y la Cruz de Cristo.	352
6.2. Rosa de Lima y Catalina de Siena espejos para la mujer religiosa del S. XIX.	357
6.2.1. Mujeres que guían a mujeres.	363
6.2.2. Dejar a Dios por Dios.	365
6.2.3. El Lejos-Cerca en la experiencia de Rosa.	367
6.2.4. Una retórica de la corporalidad.	369
6.3. La santidad femenina en el Tucumán decimonónico.	375
Capítulo 7. La práctica del diálogo, la confesión y la dirección espiritual en la configuración de la experiencia religiosa.	382
7.1. Las cartas o la textura de la vida en las dominicas de Tucumán.	383
7.2. Itinerarios subjetivos de la creencia. La práctica de la confesión y la "dirección de conciencia".	388
7.3. Las cartas de Fray Boisdron a Catalina Zavalía: organizar, fundar y olvidarse de sí.	395
7.3.1. Reconociendo autoridad femenina: el intercambio de roles.	402
7.4. Otoño, Invierno, primavera y verano: Las estaciones en el alma de Simona Acuña.	404
7.5. "Recibir algunas líneas de su mano": las cartas a la Hna Juana de Jesús Valladares o los cuerpos en relación.	412
8. Conclusiones	421
9. Fuentes y Bibliografía citadas	426

Mapas

Mapa N°1. Curatos en el territorio de la actual Provincia de Tucumán en 1867.	66
Mapa N°2. Plano de la Ciudad de Tucumán, 1888.	148
Mapa N°3. Francia, en círculo la Provincia de Charente y su capital Angoulême.	169
Mapa N°4. Provincia de Charente: Montmoreau, Jugnac y Cognac.	169

Cuadros

Cuadro N°1. Curatos de la Vicaría foránea de Tucumán, según el informe de 1867.	70
Cuadro N°2. Informes de las Visitas Ad Limina 1899-1905-1914.	96
Cuadro N°3. Cofradías y asociaciones católicas en Tucumán (siglo XVIII a principios del siglo XX).	106
Cuadro N°4. Obras de la Sociedad de Beneficencia de Tucumán.	112
Cuadro N°5. Congregaciones religiosas femeninas existentes en Tucumán fines de siglo XIX.	141
Cuadro N°6. Las primeras dotes de las Hermanas Dominicas.	282
Cuadro N°7: Religiosas que ingresaron en la Congregación 1886-1911	332

Figuras

Figura N°1. Pablo Padilla y Bárcena, Obispo de Salta y primer Obispo de Tucumán.	81
Figura N°2. Pasquín anticlerical de Monteros.	90
Figura N°3. Firma de la Beata Manuela Jiménez.	133
Figura N°4. Bases para el funcionamiento de la Casa del Buen Pastor.	143
Figura N°5. Sello de la Superiora de las Hermanas Franciscanas de la Caridad.	144
Figura N°6. Firma de Camila Rolón.	144
Figura N°7. Henri-Dominique Lacordaire en el convento de Sainte-Sabine.	156
Figura N°8. Bendición de Itinerantes.	159
Figura N°9. Carta autografiada de Fr Reginaldo Toro.	164
Figura N°10. Fr. Mateo Lecomte.	167
Figura N°11. Fotografía aérea de Montmoreau, Francia.	168
Figura N°12. Parroquia de Jugnac, donde realizó Boisdrón los estudios de primeras letras.	168

Figura N°13. Foto claustro del Convento del Santísimo Nombre de Jesús. Lyon.	171
Figura N°14. Acta de Nacimiento de Ángel María Boisdron (Jean Adrien, 10 de enero de 1845).	174
Figura N°15. Fr. Ángel María Boisdron, hacia 1876, fecha de su viaje a Argentina.	176
Figura N°16. Entrada de Montmoreau.	188
Figura N°17. Río Tude. Montmoreau.	188
Figura N°18. Convento de Tucumán hacia 1880.	192
Figura N°19. Periódico <i>La Buena Noticia</i> , 1907.	205
Figura N°20. Autobiografía de Boisdron folio 1.	216
Figura N°21. Fr A.M. Boisdron hacia 1890.	219
Figura N°22. Noticias sobre el cólera,	223
Figura N°23. Elmina Paz de Gallo hacia 1870.	240
Figura N°24. <i>El Orden</i> , Sobre la obra de Elmina Paz.	241
Figura N°25. Huérfanos del Asilo de Tucumán, fines de S. XIX.	242
Figura N°26. Elmina Paz-Gallo y un grupo de huérfanos. Tucumán, fines de siglo XIX.	243
Figura N°27. Elmina Paz-Gallo y huérfanos del Asilo de Santiago del Estero, fines de siglo XIX.	259
Figura N°28. Benjamín Paz.	261
Figura N°29. Elmina Paz y Benjamín Paz.	261
Figura N°30. Libros de la biblioteca antigua de las Dominicas.	292
Figura N°31. Hna Ossana García.	310
Figura N°32. Recetas del antiguo cuaderno de las dominicas.	311
Figura N°33. Libro de Recetas de la Congregación de Hijas de María y Santa Filomena de Tucumán.	311
Figura N°34. Libro de recetas regionales y presentación de la libreta de las dominicas.	312
Figura N°35. Propiedades medicinales del apio. Cuaderno de Recetas de las HH Dominicas.	313
Figura N°36. Detalle del Libro Diario, 16 de marzo de 1887.	314
Figura N°37. Plano del convento de las dominicas de Tucumán, 1989.	319
Figura N°38. Patio central y claustros del convento de las dominicas.	320
Figura N°39. Capilla del Dulce Nombre de Jesús, de las HH Dominicas, hacia 1895.	321

Figura N°40. Patio, claustro y aljibe del Convento de las HH Dominicas (hoy Colegio Santa Catalina).	322
Figura N°41. Reglamento de vida elaborado por Fr Boisdron para Elmina Paz.	342
Figura N°42. Libro de Meditación: <i>Ejercicio de las siete principales caídas</i> .	355
Figura N°43. Visión del paraíso en un obraje en el que Cristo es maestro de cantería.	364
Figura N°44. Rosa sobre la cruz cargada de cilicios. Anónimo, S.XVIII.	371
Figura N°45. Cristo le da a beber a Rosa sangre de su costado abierto.	373
Figura N°46. Juan bebe del costado de Cristo, Colegiata de León (S.XI-XII).	374
Figura N°47: La religiosa del S.XIX, manos abiertas, cuerpos que acogen.	380
Figura N°48. Carta de Boisdron a Catalina Zavalía. 31 de marzo de 1908.	388
Figura N°49. Hna Catalina Zavalía (1854-1927).	396

1. Introducción

“El Historiador ya no es capaz de construir un imperio. Ya no pretende alcanzar el paraíso de una historia global. Se limita a circular alrededor de racionalizaciones adquiridas. Trabaja en los márgenes. Desde este punto de vista se convierte en un merodeador. En una sociedad dotada para la generalización, dueña de potentes medios centralizadores, el historiador avanza hacia las fronteras de las grandes regiones explotadas; hace una desviación hacia la brujería, la locura, las fiestas, la literatura popular, el mundo olvidado del campesino. Occitania y otras zonas silenciosas”.

de Certeau (1993: 92-93)

Esta investigación es un paseo por los márgenes. Pretende abordar la experiencia religiosa en Tucumán (Argentina) en la bisagra de los siglos XIX-XX, observando un grupo de mujeres pertenecientes a una congregación religiosa de la Orden Dominicana, analizando los vínculos que fueron estableciendo entre ellas, con la sociedad, la jerarquía eclesiástica y los frailes dominicos, especialmente con Fr Ángel María Boisdrón, con quien pensaron y gestionaron sus proyectos. Busco hacer historia en una pequeña frontera, la de las prácticas de sociabilidad, la acción política y la experiencia religiosa de un puñado de mujeres que actuaron en diferentes ciudades en el contexto de la construcción del estado nacional Argentino. Anhele encontrar la palabra de lo diferente, en los signos que están encerrados en los archivos. Busco dar cuenta de palabras y gestos, de prácticas que se sitúan al margen, que por su singularidad no pueden ser reducibles a los discursos dominantes, aunque si articulan con los mismos. Deseo detenerme en lo discontinuo, en lo disidente, en lo que subvierte la norma impuesta, en las prácticas inéditas, como señala Roger Chartier, leyendo a de Certeau:

“toda su obra de historiador puso en el centro de su aproximación el análisis preciso, atento, de las prácticas mediante las cuales los hombres y las mujeres de una época se apropian a su manera, de los códigos y los lugares que les son impuestos, o bien subvierten las reglas comunes para conformar prácticas inéditas” (Chartier, 1996:70).

Este estudio se detiene en una ‘zona silenciosa’, la de la libertad femenina en la vida religiosa; pretende desentrañar las prácticas de autoridad y mediación entre mujeres religiosas hacia fines del siglo XIX y principios del XX. Me detengo a observarlas en las calles de la ciudad industrial en plena ebullición, gestionando los asilos y escuelas, moviéndose de una oficina a otra, escribiendo cartas, tomando decisiones mediante procesos electorales internos, comprando propiedades y

construyendo casas. Las encuentro en las estaciones de tren, viajando de una ciudad a otra para fundar nuevas “casas de caridad”. Ellas se mueven, van y vienen mientras la doctrina eclesial oficial las quiere encerradas en los claustros. Las encuentro eligiendo con quién hablar, cuando el confesor les era impuesto por el Obispo. Las descubro cuidando la vida amenazada en sus propios conventos, cuando la regla hablaba de separación con el ‘mundo’, pero también percibo sus ambigüedades y paradojas. Intento acercarme al vínculo que se fue tejiendo entre Fr Ángel María Boisdron y este grupo de mujeres y lo que fueron experimentando entre ellos, cómo se abrieron a una experiencia de amistad más allá de los cánones establecidos en los estereotipos de relación varón- mujer en la sociedad y en la Iglesia de fines del siglo XIX. Descubro el reconocimiento de autoridad femenina, en la ausencia de control y dominio característica de la relación confesor- mujer devota, en el clima de libertad que fue creciendo entre ellos y que les permitió albergar deseos y proyectos comunes.

En consecuencia, para poder avanzar en el objetivo de la investigación, las hipótesis que pretendo demostrar y las fuentes que utilizaré, es necesario previamente hacer un estado de la cuestión sobre las problemáticas que aquí se abordarán relativas a la historia de la iglesia en Tucumán en el contexto del siglo XIX y primera década del XX y su relación con lo que acontecía en América Latina y Europa; la situación de la orden dominicana en el proceso de restauración decimonónica y la experiencia de las mujeres en lo que respecta a la sociabilidad, la acción política y la religiosidad.

1.1. Estado de la Cuestión

Tengo la convicción junto a de Certeau que:

“un estudio particular será definido por la relación que mantenga con otros, contemporáneos, con un ‘estado de la cuestión’, con las problemáticas explotadas por el grupo y los puntos estratégicos que se van formando, junto con los avances y las desviaciones determinados o vueltos posibles en lo referente a una investigación en curso. Cada resultado individual se inscribe en un conjunto cuyos elementos dependen estrechamente unos de otros y cuya combinación dinámica forma la historia en un momento dado. El libro o el artículo de historia es a la vez un resultado y un síntoma del grupo que funciona como un laboratorio no es tanto el efecto de una filosofía personal o la resurrección de una realidad pasada. Es el producto de un lugar” (de Certeau, 1993: 76).

Por ello sé que esta tesis es deudora de los nuevos estudios de historia política en los que fui introducida por Pilar García Jordán durante los cursos de doctorado en la Universidad de Barcelona. Autores como François Xavier Guerra, Antonio Annino, Benedict Anderson, Erick Hobsbawm, Ernest Gellner, Mónica Quijada, Annick

Lempérière, Danielle Demélas, Pilar González Bernaldo y tantos otros, fueron objeto de nuestros análisis y debates. Muchas de las discusiones en esas clases guiaron las indagaciones de esta tesis.

En Argentina esta renovación historiográfica¹ se ha desarrollado profusamente en estos últimos años, orientando la mirada hacia otras facetas de la historia política, focalizando la sociedad civil, sus diferentes grupos, sus instituciones y sus formas de acción, convirtiendo a estos en temas que conciernen directamente a la historia política (Sábato, 2003: 12). Como bien advierte Carlos Malamud (2007: 28) en la historia política hoy predominan conceptos “resbaladizos” como ‘esfera pública’, ‘sociabilidad’, ‘sociedad civil’, ‘imaginario colectivo’, ‘estado-nación’; es en el terreno de estos conceptos en donde transita esta investigación.

El proceso de construcción y consolidación del estado y de formación de una sociedad civil moderna, relativamente autónoma y vigorosa ya comenzó a ser visible hacia 1850, década en la que comenzaron a surgir una gran variedad de instituciones asociativas, conformando y una fuerte red de vinculaciones, como afirma Hilda Sábato (2002: 103-105). Estas nuevas formas de sociabilidad cumplieron un rol pedagógico en la conformación de la vida republicana ya que al interior de ellas se realizaban prácticas de libertad e igualdad en la toma de decisiones, lo que implicaba un ejercicio de prácticas sociales y políticas consideradas modernas. Es en este entramado institucional, que vigorizó la sociedad civil en expansión, que busco visibilizar a las mujeres religiosas, quienes desde sus conventos, asilos y escuelas descubrieron “otras formas de intervención pública para satisfacer sus expectativas de participación política de manera más directa y efectiva que el ejercicio del derecho a voto” (Sábato, 1998: 285). La vida conventual y las prácticas educativas y benéficas que desarrollaron las dominicas de Tucumán constituyeron formas alternativas de participación y acción en el espacio público; en este sentido, los estudios sobre las diversas formas de la sociabilidad en el siglo XIX brindan nuevas miradas sobre estas prácticas que se instituyeron en verdaderos espacios de formación ciudadana². Los nuevos estudios reformularon preguntas en torno a la sociedad política, sobre las dirigencias, sus organizaciones y los mecanismos que ponían en marcha para alcanzar y conservar el poder y paralelamente la sociedad civil, sus diferentes grupos,

¹ Los artículos de Lilia Ana Bertoni, Pilar González Bernaldo, Gustavo Paz, María Celia Bravo y Marta Bonaudo, entre otros, compilados por Hilda Sábato y Alberto Lettieri (2003) dan cuenta de la diversidad de temas que se abordan hoy en Argentina al hacer historia política. Por otra parte la compilación de Guillermo Palacios (2007) permite de la mano de autores representativos de la historiografía latinoamericana transitar las producciones de otros países. Fueron de gran utilidad para el recorrido de esta investigación, los capítulos de este libro escritos por Malamud, Carmagnani, Lemperière, Sábato, Connaughton, Cárdenas Ayala y Forment.

² Los estudios de Maurice Agulhon (1994; 2009) sobre la sociabilidad en Francia y de Pilar González Bernaldo (2001; 2007; 2008) sobre Buenos Aires, fueron un gran aporte para pensar los ámbitos de sociabilidad del grupo de mujeres en que se centra este estudio.

formas de acción y organización se han convertido en temas que conciernen directamente a la historia política (Sábato, 2007: 87).

El uso de la categoría “sociabilidad” como categoría analítica para el trabajo historiográfico “tiene el mérito de recordarnos una evidencia que los historiadores a veces tendemos a olvidar: que las relaciones entre los individuos forman parte del entramado que conforman los fenómenos históricos que se intenta explorar” (González Bernaldo, 2007: 66). Me ocuparé principalmente en este estudio de las prácticas relacionales de este grupo de mujeres religiosas, considerando a las mismas como un aspecto fundamental de la acción política llevada a cabo por ellas, ya que tales relaciones están en el núcleo de la política como práctica social (González Bernaldo 2008: 27-40). Desde la convicción que todo grupo humano posee su sociabilidad, pretendo indagar en el modo de relacionarse de las dominicas, al interior del convento, entre las religiosas, con los niños y niñas que habitaban en sus asilos, con sus familiares, los integrantes de la Orden Dominicana, la jerarquía eclesiástica y las autoridades políticas.

No soy ajena a la preocupación de muchos historiadores sobre el riesgo del excesivo uso del término sociabilidad por tratarse de un concepto ambiguo, impreciso y multifacético; sin embargo, en mi investigación me ha resultado útil como herramienta de análisis de aspectos tanto formales como informales del grupo de mujeres que busco historiar. Este concepto acuñado en Francia por Maurice Agulhon, se divulgó en América Latina gracias a la obra de François Xavier Guerra³, a través de sus estudios de historia política y los procesos de construcción nacional en la transición del Antiguo Régimen hacia la vida republicana. En el caso argentino, los trabajos de Pilar González Bernaldo han permitido una mayor difusión de un uso ampliado de esta noción. En la última década⁴, los estudios de sociabilidad se han centrado en el análisis de diferentes espacios, tiempos y prácticas. A lo largo de los capítulos de esta tesis iré analizando estas dimensiones, centrándome en prácticas de sociabilidad que se explicitaron en el espacio conventual como la comunicación epistolar, las conversaciones, las prácticas de confesión y la asistencia caritativa a los sectores vulnerables, entre otras.

Este trabajo se nutre de las intuiciones desarrolladas por Maurice Agulhon, quien invita a través de sus estudios sobre las asociaciones a descubrir cómo las mismas surgen a través de un grupo de amigos, “de habitués antes de llegar a ser un

³ Guerra y Lempérière, en *Los espacios públicos en América Latina*, explicitan la opción del uso “espacio público” frente a “esfera pública” por considerar que el primero implica una mayor pluralidad. Se refieren estos autores a espacios compartidos concretos de las relaciones personales, del vecindario, del parentesco, las prácticas de lectura, de la pertenencia a las mismas instituciones entre otros. (1998: 10-11).

⁴ Para un balance del uso del término sociabilidad como categoría histórica ver Navarro, 2006.

grupo organizado y constituido” ya que lo formal se desprende de lo informal preexistente (Aguilhon, 2009: 51 y 89). En esta línea, la organización y formalización de la congregación religiosa que analizo hunde sus raíces en otros espacios de sociabilidad femenina previos, a través de los cuales las mujeres irrumpieron en el espacio público, impronta que las protagonistas trasladaron al espacio conventual y a las obras caritativas por ellas emprendidas.

La renovación de la historia política de las últimas décadas comenzó a ofrecer un lugar privilegiado a la religión dentro de su esfuerzo por explicar los dilemas de la historia. Este trabajo busca investigar en esta dimensión de la modernidad en el Tucumán decimonónico, superando la afirmación de que una sociabilidad secular e individualista triunfa sobre una sociabilidad religiosa y comunal (Connaughton, 2007: 171). Desde esta perspectiva indago en las formas de sociabilidad en las que participaron las mujeres religiosas de fines de siglo XIX y trato de descubrir la convivencia de rasgos tradicionales y modernos en sus prácticas. En este sentido a lo largo de este trabajo intento demostrar lo que tan bien afirma Carmagnani, que tradición y modernidad son dos polos de una tensión que desata un proceso histórico donde existen factores de continuidad como de discontinuidad y que por lo tanto no son antagónicos (2007: 42).

Las transformaciones del campo religioso acontecidas en el último cuarto del siglo XX en Argentina, provocaron en la institución eclesial un proceso de reacomodación y pérdida del monopolio del discurso religioso. Esto constituye una provocación a volver la mirada hacia la genealogía de la conformación de la Iglesia católica y de las instituciones ligadas a ella, para obtener claves de interpretación de los cambios operados en el presente. En las últimas dos décadas, las nuevas investigaciones sobre historia de la Iglesia Católica en Argentina han logrado un gran desarrollo, interpretándola como dimensión de la vida social y política, en relación con el entramado de los procesos globales de los que forma parte y es permeable a ellos, superando de esta manera una investigación de estas temáticas que solo se había realizado en Argentina desde una perspectiva confesional al interior de la institución eclesial y con un marcado sesgo apologético (Bianchi, 2006: 13). En el campo académico los investigadores se mostraron reticentes a abordar los estudios de la religión y la Iglesia Católica, considerando esta dimensión de la vida social como un dato menor. En comparación con otros países se constata en Argentina un retraso en los estudios de la Iglesia Católica, un desinterés del mundo académico “laico”. Quizás esta reticencia se vincule a un concepto de secularización que dominó el discurso académico, desde el cual se pronosticaba la muerte de la religión. Esta comprensión de la secularización como repliegue definitivo de la religión y no como proceso de

distinción y separación de esferas o de reorganización de la esfera religiosa, es quizás lo que haya influido en dejar fuera del ámbito académico los estudios sobre la religión y en particular sobre la iglesia católica (Di Stéfano, 2005: 116). Pero se puede constatar que las manifestaciones religiosas lejos de morir se multiplican y salen del ámbito privado para ocupar el espacio público, fenómeno éste que cuestiona actualmente las tradicionales lecturas del proceso de secularización.⁵

La apertura hacia la democracia en 1983, la necesidad de comprender el período de la dictadura y el papel desempeñado por la Iglesia durante la misma, fue un incentivo para que muchos estudiosos comenzaran a incursionar en el análisis de la historia de la Iglesia en Argentina.

1.1. La historia de la Iglesia en Argentina y América Latina

Las primeras investigaciones se centraron en la relación iglesia- estado, en donde las relaciones entre la Iglesia, el peronismo y el ejército buscaron comprender la centralidad del poder eclesiástico en la escena política del país. El camino que comenzaron a delinear investigadores como Roberto Di Stéfano, Loris Zanatta, Susana Bianchi, Lila Caimari y Luis Alberto Romero fue crucial para el desarrollo de nuevos abordajes⁶. El fortalecimiento de los estudios sobre historia de la iglesia se debió a la formación de grupos de investigación localizados en el Instituto Ravnani de la Universidad de Buenos Aires⁷, al surgimiento de nuevas líneas de investigación sobre Iglesia Católica en la Universidad Nacional de Córdoba⁸, en el Instituto Carlos Segreti de la misma ciudad; en la Universidad Nacional de Rosario⁹, la Universidad Nacional de La Pampa¹⁰, la nueva Red de investigadores en Historia de la Iglesia y la Religiosidad en el Noroeste Argentino (RIHIRNOA), recientemente constituida, en la

⁵ Para problematizar la teoría de la secularización, la tesis de la decadencia y la privatización de la religión y la persistencia de religiones públicas, me ha resultado muy sugerente la lectura del libro de José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno* (1994).

⁶ Para un estado de la cuestión sobre los estudios de las últimas dos décadas en Argentina, son programáticos los trabajos de Di Stéfano (2002), Lida (2007), Touris (2008).

⁷ En 1996 comenzaron a funcionar dos grupos de Trabajo "Religión y Sociedad en la Argentina contemporánea" coordinado por Luis Alberto Romero y Susana Bianchi, en la actualidad por Claudia Touris y Mariela Ceva y el Grupo de Estudios "Historia de la Iglesia siglos XVIII y XIX" coordinado por Roberto Di Stéfano, más centrado en el período colonial y primeras décadas independientes. En el 2002 surgió el Grupo de Estudios sobre religiosidad y evangelización (GERE) coordinado por Patricia Fogelman, centrado en el análisis de los discursos religiosos y la iconografía, desde la perspectiva de una historia cultural. También el CEMLA (Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos) realizó aportes fundamentales a la comprensión de la relación entre inmigración italiana y catolicismo.

⁸ Entre algunos ejemplos se pueden señalar los trabajos compilados por Gardeña Vidal y Pablo Vagliente (2002) y las investigaciones de Jessica Blanco sobre la Acción Católica.

⁹ Entre las producciones rosarinas, los trabajos de larga data de María Pía Martín sobre Catolicismo social en la ciudad de Rosario, Ignacio Martínez sobre la organización eclesial y estatal durante la primera mitad del siglo XIX y Diego Mauro sobre el catolicismo de masas y la prensa católica en Santa Fe a principios del siglo XX, constituyen aportes muy innovadores.

¹⁰ Son muy sugerentes las producciones del grupo de investigación que dirige Ana María Rodríguez referidas a parroquias, misioneros ambulantes y feligreses en La Pampa y sobre anticlericalismo en la misma región.

que confluyen dos grupos de estudio de Salta¹¹ y Tucumán¹² y otros investigadores de la región. Las jornadas bianuales organizadas por el GERE y RELIGAR-Sur (UBA) y por RIHIRNOA, convocan a cientos de especialistas nacionales y del extranjero, lo que pone de manifiesto la explosión de los estudios sobre iglesia y religión en Argentina en la primera década del siglo XXI.

En este contexto, los trabajos de Roberto Di Stéfano constituyen un aporte fundamental a lo que en Argentina ha venido a denominarse, la “nueva historia de la Iglesia”. El libro de este autor en co-autoría con Loris Zanata (2000) *Historia de la Iglesia Argentina*, es un texto fundamental ya que pretende avanzar más allá del estudio de la dimensión institucional de la Iglesia y las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y el estado argentino, perspectiva que había dominado el interés de los investigadores, para abordar otros actores sociales y los procesos políticos que se desarrollaron en el ámbito del laicado. El ambicioso recorrido temporal (desde la conquista hasta el siglo XX) no menoscaba la profundidad para analizar el proceso eclesial, constituyéndose en un libro de referencia para todo investigador en la Argentina.

Di Stéfano también ha publicado un artículo programático para los futuros estudios de historia de la Iglesia titulado *De la Cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de Investigación en Historia Religiosa de los siglos XVIII y XIX* (2000), en el que considera la transformación de un régimen de unanimidad religiosa que identificaba a la sociedad colonial, en un espacio en donde la institución católica debía someterse al ordenamiento político y jurisdiccional liderado por el estado nacional. Otros textos de Di Stéfano son insoslayables a la hora de realizar un recorrido por la historia de la iglesia y la religión católica en Argentina: *El púlpito y la Plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (2005) y *Ovejas Negras* (2010) referido al anticlericalismo en Argentina, presentan un amplio panorama de la evolución de las ideas religiosas en el país. Además una gran cantidad de artículos referidos al clero secular objeto principal de sus investigaciones. Su texto “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, señala tres fases en los estudios de historia de la Iglesia: la historiografía

¹¹ El grupo de Estudios de la Universidad Nacional de Salta está coordinado por Gabriela Caretta e Isabel Zacca y radicado en el CEPHIA (Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología)

¹² En Tucumán los estudios sobre historia de la Iglesia se iniciaron con Alejandra Landaburu, María Celia Bravo, Sofía Brizuela y Pablo Hernández de la Universidad Nacional de Tucumán. Actualmente los estudios sobre Iglesia se radican en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNSTA (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino) en donde confluyen también jóvenes investigadores de la Universidad Nacional de Tucumán. Los estudios sobre historia de la Orden Dominicana son realizados por Sara Amenta y Cynthia Folquer. Por su parte Cecilia Aguirre se especializa en Arte Religioso en el NOA. Los estudios sobre historia de la iglesia local son desarrollados por Lucía Santos Lepera, Cecilia Guerra, Esteban Abalo e Iris Schkolnik.

de matriz católica (1901-1930), la vertiente nacionalista (1930-1970) y el viraje hacia visiones menos apologéticas de los historiadores católicos y el desarrollo de una corriente todavía incipiente de estudios en el ámbito universitario “laico” (2002: 173-201).

También Susana Bianchi, aunque se dedica principalmente a las relaciones iglesia-peronismo, realiza una interesante contribución desde una perspectiva histórico-política al estudio de la conformación de la Iglesia como actor político-social. En esta perspectiva analiza al episcopado argentino (2000) y las asociaciones laicales de élite (2002).

El proceso de formación de la iglesia en Argentina, como una institución “a medida del estado” que se lleva a cabo junto a la organización y consolidación del estado-nación, es analizado por Miranda Lida, junto a la cuestión de la creación de un presupuesto de culto como herramienta que permitió que la institución eclesial se fundamentara en bases más sólidas que la que ofrecía el confuso sistema de diezmos del período colonial (2006; 2007). Esta misma autora examina y problematiza los conceptos de romanización y secularización en un estudio comparativo sobre las historiografías sobre la Iglesia Católica de México y Argentina (2007). En otro ensayo profundiza en las viejas y nuevas imágenes de la Iglesia en el contexto de la crisis de los grandes relatos de la modernidad (2007b). Los varios estudios sobre la prensa católica de mediados de siglo XIX y principios del XX nos ponen en contacto con una iglesia combativa, militante y proselitista, que disputa terreno con el liberalismo decimonónico y se siente amenazada por el proceso de secularización (2005; 2006; 2008).

Otros abordajes sobre historia de la iglesia y el catolicismo en Argentina, referidos al clero secular en el período tardo colonial, cuyas perspectivas teóricas y estudios de caso me resultaron sugerentes son los de Valentina Ayrolo (2007), María Elena Barral (2007), Nancy Calvo (2000) y Gabriela Caretta (1999).

Dos libros que dan cuenta de los avances en las investigaciones en historia de la Iglesia y la religiosidad, fruto de las Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA, son los libros compilados por Gabriela Caretta e Isabel Zacca (2008) y Cynthia Folquer y Sara Amenta (2010). La diversidad de la temática en ellos contenida permite un abordaje de la diversidad de actores (obispos, clero secular, regulares, monjas, religiosas de vida apostólica, laicos) y la multiplicidad de prácticas que generaron los mismos.

Con anterioridad a la década de 1990, la casi totalidad de las publicaciones sobre historia de la Iglesia son las producidas al interior de la institución eclesiástica. La Revista *Archivum*, fundada en 1942 por la Junta de Historia Eclesiástica Argentina,

fue el órgano difusor de los estudios realizados desde una perspectiva confesional. La monumental obra de doce tomos de la *Historia de la Iglesia Argentina* del sacerdote salesiano, Cayetano Bruno, tiene un largo alcance desde la conquista hasta fines del siglo XIX, publicados desde 1966 a 1981. El carácter de esta historiografía de la iglesia católica es apologético y militante, acentúa el origen divino de la institución y su dimensión sobrenatural por lo que la perspectiva histórica no llega a distinguirse totalmente de una mirada teológica y confesional del autor. Sin embargo, esta obra es un material de consulta fundamental, por la diversidad de archivos consultados y la abundante documentación obtenida de las distintas diócesis del país, como así también de los Archivos Vaticanos y de las diferentes congregaciones religiosas existentes en Argentina. En esta misma línea se pueden inscribir las obras de Américo Tonda (1965), Guillermo Furlong SJ. (1964); Juan Carlos Zuretti (1972) y los numerosos trabajos de Néstor Auza, entre los que resultan importantes para el período de mi investigación, el titulado *Católicos y liberales en la generación del 80* (1985), *Aciertos y Fracasos del Catolicismo Social en Argentina*, 3 vol, (1987), *La Iglesia Argentina* (1999) e *Historia y Catolicidad* (2001).

La publicación del CEHILA¹³ referida al Cono Sur, de la obra más amplia sobre *Historia General de la Iglesia en América Latina* (1994), refleja con claridad la opción de este proyecto de asumir la teología de la liberación como marco teórico de abordaje de la historia de la Iglesia, de tal manera asume conceptos claves de esta perspectiva teológica como la categoría de "Pueblo de Dios" y "liberación". Centra su estudio en otros actores eclesiales, dando primacía a los laicos y a los pobres como sujetos de la vida eclesial. Para el período que me ocupa, los trabajos de Emilio Mignone, sobre la iglesia argentina y la organización nacional y de Fortunato Mallimacci referido al liberalismo integral y la hegemonía militar, se posicionan desde una perspectiva sociológica y aportan algunas pistas de comprensión del proceso eclesial desde una mirada laical del mismo, en un intento de innovar la historia de la iglesia tradicional desde estas nuevas perspectivas teóricas. A pesar de su intento renovador, el aparato conceptual que utilizan estos autores son deudores más de la teología que de la historia, siendo una producción que tiene como destinatarios al "pueblo creyente" de América Latina. En este sentido el intento del CEHILA se ubica más en un hacer historia de la Iglesia como "quehacer teológico".

Entre otros estudios que buscan una mirada de conjunto del proceso eclesial latinoamericano, el texto de John Lynch (1999), brinda muy buena visión de conjunto

¹³ El Centro de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina en Argentina tuvo como referentes a Fortunato Mallimacci y Cristina Liboreiro y sus actividades y proyectos de investigación obtuvieron gran dinamismo en Argentina en las décadas de 1980 -1990.

del proceso vivido por la Iglesia en el período 1830-1930, se detiene en las principales dimensiones del mismo, permitiendo realizar una mirada comparativa entre los distintos países, desde una clara enmarcación en el proceso político de América Latina. Una mirada de conjunto sobre las transformaciones en la investigación sobre historia de la iglesia y de la religión en América Latina, es presentada por Ana María Bidagaín (1996) explicitando un proceso en tres movimientos: de la historia eclesiástica a la historia de la iglesia y de ésta a la historia de las religiones, caminos que ponen de manifiesto las nuevas auto comprensiones de los actores eclesiales y la pluralización del campo religioso en América Latina.

Otras producciones específicas de algunos países son imprescindibles para una mirada comparativa del proceso de conformación de la iglesia argentina. La investigación realizada por Pilar García Jordán (1991) sobre la iglesia y el poder en el Perú contemporáneo proporciona un amplio marco referencial para abordar la polifacética relación entre estado-iglesia en el período que estudio, relaciones en las que en todos los países latinoamericanos se debaten en torno a temáticas afrontadas por la autora, como la cuestión del patronato, el control social por parte del clero, la reforma de regulares, la lucha por el control económico de la Iglesia, el registro civil y los debate en torno al matrimonio, los cementerios, el registro de nacimientos, la tolerancia de cultos, la secularización, etc. Los posteriores estudios de esta autora sobre los Orientes en Perú y Bolivia (2001), aportan interesantes perspectivas sobre el vínculo entre las misiones franciscanas en tierras bajas y la construcción de los estados nacionales. A partir de sus investigaciones sobre las poblaciones indígenas bolivianas, su última publicación *Unas fotografías para dar a conocer al mundo la civilización de la república guaraya* (2009) proporciona un insoslayable aporte para quienes interrogan a la fotografía como herramienta para la comprensión histórica. Muchas de sus intuiciones son utilizadas para la lectura de las fotografías de las dominicas de Tucumán que se incorporan en este trabajo. Otro texto de García Jordán (2004) referido al pedido de secularización de una monja clarisa de Lima, María Garín, es un pretexto para analizar las conflictivas relaciones entre el poder estatal y eclesial en el Perú de mediados de siglo XIX y ofrece oportunas líneas de análisis sobre las tensiones que se produjeron en el proceso de conformación de un estado autónomo del poder eclesial. Para mi objeto de estudio, este caso es ilustrativo de los procesos vividos en América Latina durante el largo camino de reubicación de una iglesia que se resiste a verse subordinada al poder civil y privada de las prerrogativas del antiguo régimen.

El libro *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)* de Sol Serrano (2008), brinda interesantes líneas de análisis de la

relación de la religión con la política moderna, analizando el proceso de secularización del estado como dinámica de diferenciación constitutiva de la sociedad civil. Otro artículo anterior de la misma autora (2003) indaga sobre este proceso de diferenciación entre espacio público y espacio religioso en el Chile republicano, analizando el establecimiento de la libertad de culto, la nueva inserción del catolicismo en la sociedad civil a través de las asociaciones modernas y las transformaciones de las forma de piedad. Su estudio sobre las religiosas francesas que arribaron a Chile, en el siglo XIX, me ha resultado fundamental para dialogar y comparar con las congregaciones religiosas decimonónicas que llegan a la Argentina (Serrano, 2000).

Desde México los aportes de Brian Connaughton y Andrés Lira González (1996) destacan la importancia de los documentos generados por las instituciones eclesíásticas como fuentes para la historia social mexicana, textos que fueron excluidos junto a la vida religiosa y del clero de los estudios históricos. Advierte como la historiografía mexicana buscó hacer una historia “laica” quitando a la Iglesia del medio, sin advertir que la pérdida del papel protagónico no implicaba su ausencia. Connaughton también pone de manifiesto la importancia del conflicto religioso como motor de la transformación de la sociedad (2007: 194).

Por su parte Francisco Miranda (1992) insta a considerar a la iglesia no como la eterna rival del estado de México o independiente de él sino como parte integrante de la realidad social, cultural, económica y política, en las distintas etapas del desarrollo del país.

1.2. La Iglesia en Tucumán y la Orden Dominicana

Volviendo a la Argentina y en concreto a la bibliografía más cercana a mi objeto de estudio “las dominicas de Tucumán”, la producción en historia de la Iglesia y de la religiosidad se encuentra en una fase inicial. Se carece de una publicación global de su historia de la iglesia diocesana, solo algunos artículos sobre el período de la independencia publicados por miembros de la Junta de Estudios históricos de Tucumán, en revistas de escasa circulación. Los estudios realizados por Alejandra Landaburu¹⁴, Sofía Brizuela¹⁵, Pablo Hernández¹⁶ y María Celia Bravo¹⁷, constituyen

¹⁴ Los estudios de Landaburu se centran en la congregación salesiana (2008) y el catolicismo social (2010).

¹⁵ Sus primeros trabajos sobre la religiosidad femenina en Tucumán, realizados con motivo de su tesis de licenciatura (2000) constituyen la base de este trabajo junto al artículo publicado en coautoría con Pablo Hernández sobre los conflictos con la jerarquía de la congregación tucumana (2000). Asimismo es pionero su estudio sobre el primer beaterio de Tucumán (2006).

¹⁶ Su tesis de licenciatura inédita sobre *Religiosidad Femenina y vida conventual. El caso de las dominicas de Tucumán, fines de siglo XIX, primeras décadas del XX* (1999), fue la primera aproximación al estudio de las dominicas tucumanas.

¹⁷ Me resultaron muy provechosos sus estudios sobre catolicismo y cuestión social (2000; 2000b) y sobre el centenario del Colegio Santa Rosa, institución fundada por las dominicas de Tucumán (2002).

una innovación y un primer abordaje a la historia de la iglesia o de temas que se cruzan con ella, vinculándola con los procesos político-sociales-económicos de Tucumán. Los primeros trabajos de Cecilia Guerra Orozco sobre la iglesia en la bisagra del siglo XVIII y XIX están saliendo a la luz, junto a un primer abordaje a la figura del obispo de Tucumán, Padilla y Bárcena (1897-1922) de Marcelo Lorca Albornoz (2010) ofrece una aproximación a los inicios de la organización eclesial diocesana. Los análisis del catolicismo de masas de las décadas de 1920 a 1950 realizados por Lucía Santos Lepera y las aproximaciones a la década de 1960-70 de Iris Schkonik, permiten una mirada más procesual de la historia de la iglesia en Tucumán de los últimos dos siglos.

En cuanto a la historia de la Orden Dominicana en Argentina, existen algunas publicaciones de Fr Rubén González op, referidas en su mayoría a biografías de frailes, las que poseen un característico tono hagiográfico. Se detiene en el período revolucionario de principios de siglo XIX y en la vida de algunos conventos, especialmente el de Tucumán¹⁸. Con anterioridad a los trabajos de González, el pionero de los estudios históricos dominicanos en Argentina fue el P. Jacinto Carrasco pero no llegó a publicar todo lo que tenía previsto, solo existe un tomo que abarca el período de la conquista hasta mediados del siglo XVIII y algunos artículos en revistas referidos al período independentista.

Alfonso Esponera Cerdán, aporta una mirada más crítica a la historia de la Orden Dominicana en el Cono Sur, sobre todo en los siglos XIX y XX, sin temor a detenerse en los puntos de conflicto y en los fracasos. Respecto a los dominicos en la Argentina específicamente, publicó *Los planes de estudio de los dominicos en Argentina y Chile. 1796-1898*" (1997), en el que analiza las prioridades de formación intelectual y pastoral de los frailes, los libros que se leían, las asignaturas a través de las cuales se estructuraba el estudio. Aborda esta relación a partir de los informes de las visitas canónicas, de los propios planes de estudio de la Orden y de las disposiciones emanadas de la Curia de la Orden de Predicadores. Este trabajo permite acercarnos al horizonte de representaciones de los dominicos en este período. Entre las nuevas producciones sobre historia de la Orden Dominicana en Argentina, encontramos los trabajos de Gabriela Peña, Sara Amenta, Silvina Roselli y Alejandro Alvarado, publicados como fruto de las Jornadas bianuales que se viene realizando en Argentina desde el año 2003.

¹⁸ Entre sus publicaciones podemos citar "Los dominicos de Argentina y su contribución a la independencia y formación nacional en el siglo XIX" (1989); "Los dominicos de Tucumán y su acción cultural en la primera mitad del siglo XIX" (1973); "El Estudio del convento dominicano de San Miguel de Tucumán. 1888-1899" (1993); "Los Dominicos en Argentina" (1995) *Biografía de Fray Ángel María Boisdron* (1974).

El trabajo elaborado por María Haydée Herrera (2011), desde una perspectiva teológica, sobre el itinerario espiritual de Elmina Paz-Gallo aborda el proceso de transformación de la vida de la fundadora de la Congregación de las Dominicas de Tucumán, desde un diálogo entre la historia y la teología como biografía, articulando las claves narrativa e histórica para la reflexión teológica. Examina las biografías y hagiografías elaboradas sobre ella y un primer grupo de cartas entre Boisdron y Elmina Paz. Es a partir de este trabajo que continuó indagando en el género biográfico, autobiográfico y epistolar en el acceso a las fuentes de la historia de la congregación dominicana.

1.3. Mujeres, sociabilidad, política y religiosidad

En este itinerario busco centrar la mirada en la participación de las mujeres religiosas en el espacio público, descubriendo cómo y dónde ejercieron su influencia y alcanzaron un lugar de relevancia colectiva. Los estudios sobre la participación femenina en actividades filantrópicas y caritativas como una opción posible para mujeres de la élite de la segunda mitad del siglo XIX, que eran excluidas de otras maneras de ejercer la 'ciudadanía' en un entramado estatal en construcción (Pita, 2010: 14), están adquiriendo un gran desarrollo en Argentina¹⁹. Pero todavía las congregaciones religiosas del siglo XIX, entre cuyos miembros se encontraban las mujeres de la élite interactuando con otras de sectores subalternos, no han tenido un desarrollo extensivo en Argentina, desde la perspectiva de los estudios de historia de las mujeres, historia política o historia religiosa, aunque si hay publicaciones producidas por las propias instituciones religiosas. En este sentido esta tesis procura cubrir un vacío historiográfico en el estudio de las mujeres religiosas del siglo XIX y principios del XX.

Abordar los orígenes y organización de una congregación religiosa femenina nos sitúa en un espacio liderado por mujeres, en donde su protagonismo es decisivo en la consecución de sus proyectos. En el espacio conventual femenino, la documentación conservada es de gran importancia cualitativa y cuantitativa lo que nos permite aproximarnos a ellas de una manera excepcional. La historiografía de las mujeres en las últimas décadas ha prestado mayor atención a las formas de religiosidad femenina y a la relación de la mujer con lo "sagrado" (Kristeva, 2000). Si bien la Iglesia Católica deslegitima la participación de las mujeres en las funciones

¹⁹ Los estudios sobre la participación de las mujeres en las sociedades benéficas en Argentina, ya tienen un interesante desarrollo, por ejemplo para el caso de Buenos Aires: Ciafardo (1990); Cicerchia (1994); González Leandri (1984); Guy (1994); Pita (2009); Trueba (2010); sobre la ciudad de Rosario: Dalla Corte (1995); Dalla Corte (1995b); Dalla Corte y Piacenza (2006), Bonaudo (2006); para Tucumán: Landaburu, Fernández y Macías (1998); Gargiulo (2007).

jerárquicas y define un modelo femenino de subordinación al masculino, también propuso a lo largo de la historia y propone todavía en la actualidad, una opción alternativa al destino manifiesto del matrimonio y la reproducción, brindando una plataforma de promoción, acceso a la cultura y acciones diversas (fundaciones de conventos, obras de caridad, educativas, etc.) que les permite intervenir activamente en la sociedad de cada época. Asimismo algunas mujeres también encontraron en el camino espiritual personal un medio para encontrar la propia identidad (Jornet, 2007: 6). Hacer historia de la fundación de una congregación femenina del S.XIX obliga a retornar la mirada a los diversos grupos femeninos que a lo largo de la historia del cristianismo irrumpieron en la escena eclesial aportando formas de espiritualidad originales y autónomas. Los estudios sobre vida religiosa femenina durante el período colonial han tenido un mayor desarrollo en América Latina.

El amplio estudio de Jesús Álvarez Gómez (1990) sobre Historia de la Vida Religiosa desde los orígenes cristianos hasta el Concilio Vaticano II, brinda una profusa información respecto a las diferentes fundaciones y características de cada congregación religiosa en los contextos históricos específicos. La obra de Jo Ann Mc Namara, *Hermanas en Armas* (1999), es un estudio sobre la historia de la vida religiosa femenina desde los orígenes del cristianismo hasta el siglo XX que nos permite realizar un recorrido histórico y extraer las líneas de continuidad y las bifurcaciones de este estilo de vida a lo largo de 2000 años. El período que nos ocupa no es el más desarrollado en la obra, pero es una guía sintética que facilita detener la mirada en los rasgos más característicos del siglo XIX.

Los estudios sobre vida religiosa femenina en Argentina, han concentrado sus esfuerzos en la etapa colonial. Los diversos tomos de la historia de la Iglesia de Cayetano Bruno son de consulta insoslayable, ya que brinda los datos necesarios de cada congregación religiosa, habiendo extraído información de todos los archivos conventuales de Argentina. En los últimos años algunas investigadoras han comenzado a abordar la vida y espiritualidad femenina del período colonial en Buenos Aires, Córdoba y Salta, sumándose a las nuevas corrientes de análisis de historia de mujeres, que encuentran en la vida conventual fuentes interesantes para la recuperación de la memoria de las mujeres. Los trabajos de Alicia Fraschina (2000, 2000b; 2000c; 2006; 2006b; 2008; 2010) Victoria Cohen Imach (1999; 2003; 2003b; 2004; 2006) y Gabriela Braccio (1999; 2000; 2000b) me permitieron ir hacia atrás e indagar sobre la experiencia religiosa femenina en el período colonial y en la primera mitad del siglo XIX. Estos estudios se inscriben en la línea de producción historiográfica y de análisis de la literatura conventual que se desarrollaron de manera más amplia en otros países de América Latina, como México y Perú. Para abordar el

siglo XIX he transitado por las producciones del período colonial desde las pioneras de Josefina Muriel (1946; 1982; 1995) y luego quienes le siguieron Asunción Lavrin (1986; 1995; 1996; 2000), y Rosalba Loreto López (2000; 2002; 2007) para el caso mexicano. Sobre los recogimientos y conventos femeninos peruanos, los trabajos de Nancy Van Deusen (1999; 2007) y Patricia Martínez i Alvarez (2001; 2002; 2004) me ayudaron a dialogar con las continuidades y transformaciones de la experiencia religiosa femenina desde la colonia a principios del siglo XX.

La escritura femenina producida en el espacio conventual está siendo descubierta y valorada por nuevas investigaciones. Desde la historia y la literatura se analizan cartas, biografías, autobiografías, crónicas, memorias, autos de visitas y otros textos típicos de la producción conventual. Los estudios de Victoria Cohen Imach fueron una guía insuperable en mi incursión por estos géneros literarios.

Buscando la genealogía femenina de la experiencia decimonónica, la lectura de estudios sobre mujeres religiosas en el Medioevo ha contribuido en mi comprensión de la historia de las mujeres en la larga duración. Los trabajos sobre las beatas castellanas de los siglos XIV al XVII de Ángela Muñoz (1989; 1991; 1994; 1995; 1998) son muy sugerentes para descubrir las pervivencias de la experiencia religiosa femenina y de las imágenes de santidad construidas en torno a ellas.

Las investigaciones de Blanca Garí (1994; 1998; 2001; 2006; 2008) sobre mística femenina medieval, el movimiento de beguinas y las prácticas confesionales constituyen el punto de partida de mis análisis de la experiencia religiosa, en otras coordenadas espacio-temporales. Sus estudios sobre Henri Seuse, el místico dominico alemán del siglo XIV, cuyos textos leyeron las dominicas Tucumán, son una referencia fundamental de mis indagaciones sobre la espiritualidad de las mujeres del siglo XIX.

Desde el pensamiento de la diferencia sexual y los estudios de mística femenina, como Milagros Rivera Garretas (1994; 1996; 1998; 2004; 2006) y Luisa Muraro (1997; 2011; 2003), proponen repensar la historia de las mujeres buscando las prácticas de libertad y mediación femeninas, la vivencia de autoridad entre mujeres, recuperando una genealogía que permita reconocernos en las que nos precedieron. Las líneas fundamentales del pensamiento de la diferencia sexual²⁰, inspiran muchas de las lecturas que realizo en este trabajo como urdimbre donde se tejen los relatos de la vida y proyectos y las iniciativas de las religiosas dominicas.

²⁰Las investigadores del centro Duoda de la Universidad de Barcelona, como así también de la Librería de mujeres de Milán y el grupo Diotima de Verona, toman distancia de la teoría de género postulando una recuperación de la diferencia sexual femenina como clave interpretativa de la historia.

En todo este recorrido de lecturas con las que fui discutiendo mis intuiciones, acordando o tomando distancia de sus autores, subyacen textos que motivaron muchas de mis indagaciones. Me refiero a los estudios de historia religiosa de Michel de Certeau²¹ que actuaron como “interlocutores” a lo largo de todo este itinerario; sus trabajos sobre la experiencia mística en el contexto del surgimiento de la modernidad me sugirieron la metáfora elegida para el título de este trabajo: “viajeras hacia el fondo del alma” que me introduce en el siguiente apartado referido a los objetivos de la investigación, el período que ésta aborda y las hipótesis que pretendo demostrar.

2. “Viajeras hacia el fondo del alma”: objetivos, marco temporal, hipótesis, fuentes y estructura

El **objetivo general** de esta investigación es indagar en la experiencia religiosa y el compromiso político de un grupo de mujeres pertenecientes a la Orden Dominicana en Tucumán (Argentina), examinando el contexto social y eclesial en que ellas realizaron su proceso de construcción de identidad.

El **marco temporal** en que este objetivo se desarrollará es el comprendido entre 1886 y 1911, justificado en el primer caso por el año en que se inicia la epidemia de cólera en Tucumán y el consecuente surgimiento del primer Asilo de Huérfanos de la Provincia y, en el segundo, por el fallecimiento de Elmina Paz, una de las fundadoras y propulsora de este emprendimiento. Esta etapa histórica coincide con el proceso de formación del estado-nación en Argentina, en las décadas claves de su conformación entre fines de siglo XIX y 1910, año éste del centenario de la “revolución” de mayo, que constituye un punto de clivaje en la vida política del país, en donde el ciclo de un “orden conservador” de democracia restringida, dará lugar a la concreción, en 1912, de la ley “Saénz Peña” que promoverá el sufragio universal masculino, secreto y obligatorio, siendo el inicio de una nueva etapa en el país.

El **título** de la tesis pretende expresar el motivo típico de toda experiencia religiosa; el itinerario vital, el viaje, el exilio interior y exterior que todo sujeto realiza en la búsqueda de lo sagrado, de lo divino, de lo que trasciende su vida. El “fondo del alma” es un tópico propio del camino místico, formulado especialmente por la tradición dominicana de los siglos XIV y XV, como así también por el movimiento de las beguinas (beatas, mujeres religiosas) del mismo período, y que en los actores del siglo

²¹ Los trabajos sobre experiencia mística en los que me inspiro están recopilados en *La Fábula Mística, siglos XVI-XVII* (1994); *La Escritura de la Historia*, 2º parte: “Producción del tiempo: Una Arqueología religiosa” (1993); *La invención de lo cotidiano*, 5º parte: “Maneras de creer”; *La debilidad de creer* (2006); *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (2007); *Historia y Psicoanálisis* (2007).

XIX aquí estudiados, actúa como símbolo del proceso de subjetivación, introspección y búsqueda de intimidad propios también de la modernidad.

Soy consciente que toda investigación científica se realiza desde un lugar social. Mi lugar es ser miembro de la institución que pretendo investigar y a la vez mi lugar es estudiar desde una comunidad científica, la conformada por los y las historiadores/as, en este caso en la Universidad. Estas instituciones, como todas, tienen sus sistemas de referencia y esto me coloca en una tensión, la misma formó parte de mi investigación y constituye la trama del proceso. Es desde aquí desde donde deseo hablar y escribir, desde mi propia experiencia de búsqueda de un saber que me sea significativo.

Durante todo el proceso de esta investigación experimenté que una ‘población de muertos’ estaba en mi habitación; sus sueños, sus diferentes mentalidades, sus imágenes entraron en mi escena cotidiana a cada momento. Al producir el texto experimenté lo que de Certeau describe tan gráficamente:

“la escritura desempeña el papel de un rito de entierro; ella exorciza a la muerte al introducirla en el discurso. Por otra parte, la escritura tiene una función simbolizadora; permite a una sociedad situarse en un lugar al darse en el lenguaje un pasado, abriendo así al presente un espacio: ‘marcar’ un pasado es darle su lugar al muerto, pero también redistribuir el espacio de los posibles, determinar negativamente lo que queda por hacer, y por consiguiente utilizar la narratividad que entierra a los muertos como medio de fijar un lugar a los vivos” (de Certeau, 1993:116-117).

Continúa de Certeau analizando el papel de la escritura histórica, observando cómo la misma libera al presente sin tener que nombrarlo, y hace muertos para que en otra parte haya vivos. Es en este sentido que busco escribir la historia, para que en el presente haya lugar para mujeres vivas, para que yo misma esté un poco más viva.

Siento que esta tarea de historiar es un privilegio, el privilegio del recuerdo que permite no olvidarme de mi misma y me sitúa en el medio de una pequeña sociedad de mujeres con un pasado y un futuro. Este es mi punto de partida, mi presente. Mi verdadero comienzo en la investigación es el deseo de comprenderme y comprender a mis amigas, entender porqué seguimos juntas, que intereses nos unen en medio de las transformaciones por las que transitamos.

Analizo los vínculos de amistad que se establecieron entre algunas mujeres religiosas, el reconocimiento de autoridad, la confianza mutua, los sueños compartidos. Asimismo, a través de varias series de cartas, me introduzco en los lazos que algunas de ellas, Elmina Paz, Catalina Zavalía, Simona Acuña o Juana Valladares tuvieron con Fr Ángel Boisdron; la reciprocidad establecida entre ellos expresa una superación de los modelos patriarcales de vinculación entre los sexos en la sociedad

occidental. Estas mujeres del siglo XIX se posicionaron muchas veces desde un lugar de autoridad, superando los estereotipos de sometimiento y subordinación a la jurisdicción masculina.

También considero las representaciones que sobre la santidad femenina se fueron construyendo en el Tucumán decimonónico, los modelos del pasado en torno a los cuales ellas fueron elaborando su identidad religiosa y la distancia que tomaron de los mismos. Busco comprender el cambio de imágenes de santidad del período colonial en América Latina, con los ideales de “piedad social” difundidos en el siglo XIX.

Toda lectura del pasado está guiada por interpretaciones del presente; es desde mi presente que interrogo los documentos, buscando dejar que ellos me hablen, aunque soy consciente que debo formular las preguntas adecuadas. Quiero encontrarme con las mujeres que me precedieron a través de las huellas que ellas dejaron, aspiro escuchar sus corazones y a experimentar que soy parte de esta corriente vital, de la que soy heredera. Quiero resucitarlas.

Como afirma Pierre Rosanvallon, la historia así concebida es el laboratorio en actividad de nuestro presente y no solamente el esclarecimiento de su trasfondo; la atención a los problemas contemporáneos no puede dissociarse de una meticulosa reconstrucción de su génesis. Partir de una cuestión contemporánea para reconstruir su genealogía es lo que hace de la historia una tarea de comprensión, donde la intelección del pasado y la interrogación del presente participan de un mismo recorrido ya que “la incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado”²².

Esta investigación sobre la experiencia religiosa y el compromiso político de un grupo de mujeres nos sitúa en el ámbito de la historia de las mujeres, de la historia política, de la historia religiosa y de la espiritualidad. Las variables mujer, religión y política, estructuran los diversos senderos de este estudio que, a su vez, se nutre de la renovación de la historia política de las últimas décadas, “una historia que ya no es más una historia institucional y fáctica de próceres y batallas y de una trama de acontecimientos que se creía habían cambiado el rumbo de las Instituciones, de los hombres y de la historia” (Ayrolo, 2007: 13). Pretendo en este trabajo hacer historia de lo político, entendiéndolo como “el lugar donde se entrelazan los múltiples hilos de la vida de los hombres y las mujeres, aquello que brinda un marco tanto a sus discursos como a sus acciones” (Rosanvallon, 2003: 16). Analizar los discursos y las prácticas de un grupo de mujeres religiosas preocupadas por construir la “polis” implica mirar su compromiso político más allá de las competencias partidarias de su época por el

²² Afirmación de Marc Bloch, citada en Rosanvallon (2003: 28).

ejercicio del poder. En esta línea también busco comprender los discursos y las prácticas de otros actores de la iglesia católica y de la orden dominicana, con quienes las mujeres religiosas que estudio interactuaron.

Para pensar la experiencia política de este grupo de mujeres y de las personas con las que se vincularon de fines de siglo XIX, las herramientas teóricas que nos aporta Hannah Arendt, resultan una guía insoslayable. Ella propone pensar en lo que hacemos, investigar las experiencias humanas desde una actitud respetuosa de la realidad, rechazando toda violencia que se pueda ejercer sobre aquella por medio de la teoría, ya que para Arendt, la realidad no es un objeto del pensamiento sino aquello que lo activa (Birulés, 1997: 13). Arendt afirma que “el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia vivida y debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse” (Arendt, 1998: 87). Para dar cuenta de la acción, Arendt la contrasta con otras dos dimensiones humanas: labor y trabajo. Entiende la labor como la dimensión ligada a la necesidad, al ciclo de repetición de la naturaleza, sus productos están destinados a ser consumidos y desaparecen casi tan rápido como han aparecido. La labor implica su invisibilidad y su carácter repetitivo y apolítico. A diferencia de la labor, el trabajo es productivo, sus resultados están destinados a ser usados, no tanto consumidos. Frente a la labor y al trabajo, la acción se distingue por su constitutiva libertad e impredecibilidad. Con la palabra y la acción - afirma Arendt- nos insertamos en el mundo humano y tal inserción es como un segundo nacimiento. Actuar significa tomar una iniciativa de algo en movimiento, dondequiera que los hombres viven juntos, existe una trama de relaciones humanas que está urdida por los actos y palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas. Toda acción y todo nuevo comienzo caen en la trama ya existente. Toda acción produce historias que se registran en documentos y monumentos que pueden contarse en la poesía y la historiografía y es en estas historias donde el significado de la vida humana se revela.

“Sin la acción, sin la capacidad de comenzar algo nuevo y de este modo articular el nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, que se extiende desde el nacimiento a la muerte, sería condenada sin salvación” (Arendt, 1998: 107).

Estas intuiciones de Hannah Arendt son las que me acompañarán durante el recorrido de este estudio, las relaciones humanas, las acciones y las palabras, los relatos registrados, allí buscaré la significatividad de las vidas de estas mujeres del pasado.

Hacer historia de lo político es una invitación a no desentenderse del mundo y encerrarse en un recinto preservado pero inaccesible a los movimientos de la vida. La ambición es descender a la arena cívica y aportar allí un suplemento de inteligibilidad, un aumento de la lucidez, en la convicción que el trabajo científico participa directamente de la actividad ciudadana. Con este recorrido busco participar de la utopía académica - en palabras de Rosanvallon- que vale la pena mantener para hacer vivir la polis (Rosanvallon, 2003: 66-79).

Los problemas del presente estimulan la interrogación del historiador y es desde la preocupación por los debates actuales sobre la democracia y sus transiciones (en América Latina, en Europa Oriental), la caída del socialismo real, la crisis de representación, las variaciones de la ciudadanía y el lugar de la sociedad civil (Sábato, 2007: 84); desde donde incluyo en mi tarea el intento de descubrir cómo las mujeres del pasado construyeron su compromiso ciudadano y fortalecieron el espacio de la sociedad civil.

La construcción del estado-nación en Argentina, como en toda América Latina, implicó la consolidación de una economía agro-exportadora, la inclusión en la división internacional del trabajo y la apertura a la inmigración extranjera desvalorizando la población nativa. Este proceso se dio a la par que el fortalecimiento de instancias de gobierno centralizadas y de una necesaria elaboración de leyes y códigos. En este proceso de formación del estado-nación, las mujeres quedaron excluidas del derecho ciudadano pero se abrieron paso en otros ámbitos de sociabilidad política, en donde sus palabras y sus prácticas tuvieron su fuerte impronta.

La exclusión de las mujeres de la participación electoral o del derecho a ser representantes no implicó que las mismas dejaran de intervenir en el espacio público con su propia huella, ellas estuvieron presentes antes de ser consideradas ciudadanas en el pleno sentido de la palabra.

Como afirman Pilar García Jordán y Gabriela Dalla Corte, analizado el rol de las mujeres en la formación de los estados nacionales:

“la participación pública de las mujeres encontró un campo de acción el uso político de los espacios religiosos, así como en las prácticas asociativas enmarcadas en sociedades privadas femeninas, las cuales cumplieron un claro rol político al sustituir al estado o al acompañarlo en numerosas ocasiones y contextos en la resolución de los problemas sociales” (2006: 251).

Las mujeres entraron en política a partir de asuntos relacionados con el cuidado, la alimentación y la reservación de los grupos más vulnerables de la sociedad. Las “actividades de creación y recreación de la vida” (Beltran i Tarres, 2000) que realizaron las mujeres a lo largo de la historia, adquirieron nueva luz, la frágil línea

que separaba las esferas pública y privada se diluía, las mujeres extendían su maternidad al espacio público. Las congregaciones religiosas de vida apostólica constituyeron un verdadero campo de acción política y ámbito de sociabilidad, ofreciendo a las mujeres un espacio dentro de la Iglesia y la sociedad civil en el que disponían de grados de autonomía mayores de los que tenían otros grupos de mujeres en el siglo XIX (Serrano, 2004: 295).

Hechas estas consideraciones es llegado el momento de concretar, en forma sintética, los **objetivos específicos** de la investigación que son:

- 1- Analizar el proceso de secularización y romanización vivido en la iglesia argentina, en el contexto de la construcción del estado-nación y los lugares que fueron asumiendo las mujeres en el espacio público.
- 2- Indagar en el proyecto de restauración de la orden dominicana ideado por Lacordaire en Francia e iniciado por Boisdrón en Tucumán.
- 3- Elaborar el itinerario vital de Fr. Boisdrón, identificando su origen, formación y actividades realizadas entre Francia, Suiza y Argentina.
- 4- Reconstruir el proceso de fundación del 1º Asilo de Huérfanos de Tucumán en el contexto de la epidemia de cólera.
- 5- Indagar en el espacio notabiliar de Tucumán y en las redes de parentesco con otras elites locales de las provincias donde las religiosas tucumanas fundaron sus conventos, asilos y colegios.
- 6- Detectar las prácticas de libertad y autoridad en el grupo de mujeres fundadoras de la congregación.
- 7- Identificar los modelos de tradición mistagógica como espejos del pasado, en donde este grupo de mujeres se miró para elaborar su propio camino espiritual.
- 8- Examinar las prácticas de la confesión y los intercambios epistolares entre estos actores como mediaciones de la construcción de sus subjetividades.
- 9- Interpretar las fotografías existentes de las dominicas y sus obras buscando desentrañar los objetivos que se propusieron al disponer que se tomaran dichas imágenes.

Tras estas consideraciones, la **hipótesis principal** que pretendo demostrar es que primero, las mujeres religiosas que fundaron la Congregación de las Hermanas Dominicas en Tucumán a fines de siglo XIX crearon espacios de libertad femenina asumiendo un compromiso político desde el espacio conventual que les otorgaba cuotas de autonomía de las que no gozaban otras mujeres de su época; segundo, las prácticas de cuidado de los más vulnerables impulsaron a estas mujeres a irrumpir en

el espacio público y vivir un compromiso ciudadano involucrándose en los problemas sociales desatendidos, en un contexto de tensión entre el estado y la iglesia católica provocados los procesos de secularización y romanización que se desarrollaron.

Hipótesis secundarias pero también significativas son:

Primera, que este accionar fue posible porque varias de estas mujeres formaban parte de redes de sociabilidad en tanto pertenecían a la élite local y tenían experiencia de participación en asociaciones de beneficencia que fortalecieron su capital cultural y simbólico.

Segunda, los vínculos de amistad que dichas mujeres tejieron con fr. Ángel María Boisdron, les permitieron beber de la tradición intelectual-espiritual dominicana, propulsada por Lacordaire en Francia, la que acentuaba una apertura a la realidad histórica y al compromiso con la sociedad. También a través de Boisdron, fueron herederas de la tradición mística renana de los siglos XIV y XV y la lectura de los textos de Henri Seuse (Enrique Susón), se constituirán en una fuente de inspiración de la experiencia religiosa de este nuevo grupo, marcada por la búsqueda de la interioridad como un viaje hacia el fondo de alma.

Tercera, la elaboración de imágenes de santidad principalmente de Boisdron y Elmina Paz-Gallo, a partir de biografías, autobiografías, discursos fúnebres y fotografías, permitió la construcción social de modelos ejemplares para una naciente iglesia local.

Cuarta, la fundación de la Congregación se realizó en un contexto de conformación del estado-nación Argentino y de organización de una iglesia nacional impregnado de las tensiones que surgieron de un proceso de diferenciación de campos de poder en donde el estado pujó por una necesaria autonomía del poder eclesial y la iglesia se sintió amenazada por un proceso de secularización que entendió era una coacción en su existencia. A su vez la tensión entre ambos espacios tuvo un polo de conflicto con la creciente centralización romana; fue en este campo de fuerzas en donde este grupo de mujeres buscó defender su propio proyecto.

El logro de los objetivos y la demostración de las hipótesis hasta aquí señalados han requerido la localización, vaciado y elaboración de una gran variedad de **fuentes** –cuyo detalle figura al final de este manuscrito junto a la bibliografía citada– que son principalmente eclesiásticas, generadas y conservadas, la mayoría de ellas, en conventos de la Orden Dominicana de Roma, Friburgo (Suiza), Lyon y Poitiers (Francia) y en los conventos dominicos de Tucumán, Santiago del Estero, Santa Fe, Rosario y Buenos Aires en Argentina. En estos repositorios, la diversidad de fuentes motivaron una complejidad enorme de abordajes: biografías, autobiografías, cartas privadas y oficiales, crónicas conventuales, informes de visitas canónicas, necrologías,

directorios, registros, libros de cuentas, entre otros. La Fotografía, constituye un documento histórico insoslayable de esta investigación, dada la profusa producción de la misma en el período fundacional de la Congregación de las Dominicas.

También los documentos de los fondos de la Internunciatura en Brasil y de la Nunciatura Argentina, como los de la Secretaría de Estado y de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada del Archivo Secreto Vaticano, constituyen una valiosa fuente de esta investigación, sobre todo porque nos permiten una aproximación a las tensiones provocadas por el proceso de secularización.

El Archivo del Arzobispado de Tucumán brinda un valioso reservorio de documentación que me ha permitido realizar un cruce de miradas respecto a la generada en los propios conventos de la congregación dominica, para contrastar las interpretaciones de las prácticas de estas mujeres y la interpretación que ellas mismas dieron a su accionar, con la mirada de la jerarquía eclesiástica sobre este colectivo. En este Archivo, las fuentes analizadas me permitieron un acercamiento a los textos producidos por Obispos como los informes de las visitas Ad Limina, las Exploraciones de voluntad realizadas a las aspirantes a la vida religiosa y las actas de visitas pastorales o canónicas.

La documentación existente en diversos Archivos civiles consultados me brindó sugerentes aproximaciones a las historias familiares de algunos de los actores de este estudio. En el Archivo de la Mairie du Montmoreau (AMM), Francia, pude consultar los Registros de nacimientos, matrimonios, defunciones, reconstruyendo la configuración familiar de Fr A.M. Boisdrón. La consulta al Archivo privado de la familia Paz- Wriqth (Buenos Aires) me dio acceso a la correspondencia privada de Benjamín Paz, hermano de Elmina y la red de vínculos entre lo notables de fines de siglo XIX.

En el Archivo Histórico de Tucumán (AHT) la documentación de la serie "Protocolo" me permitió reconstruir las acciones de compra-venta de la familia Paz y Gallo; las actividades económicas de Elmina Paz y de su esposo Napoleón Gallo. En el Archivo General de la Nación (AGN), la consulta del Fondo Roca, fue una puerta abierta interesantísima a la correspondencia del Gral Roca (tucumano y presidente de la Nación) con los notables del interior, quienes buscaron alianzas estratégicas para colocar los intereses locales en la escena nacional.

En el Archivo de la Universidad de Friburgo (Suiza), pude tomar contacto con el accionar de Fr Ángel María Boisdrón durante su estadía como profesor en esa institución y reconstruir la etapa más académica de su vida.

También algunos periódicos de fines de siglo XIX brindan miradas sobre los actores eclesiales finiseculares. He podido consultar *La Razón*, *El Orden* y *La Buena*

Noticia de Tucumán -diario de las asociaciones del convento dominicano; *Los Principios* (diario católico), *La Patria* y *La Libertad* de Córdoba.

Entre las fuentes editadas que me sirvieron de base para acceder a las construcciones textuales de los actores eclesiales de este estudio, las Coronas Fúnebres de Elmina Paz y Fr Ángel María, la compilación de sus discursos y escritos; el Repertorio Eclesiástico del Obispo Rizo Patrón, las Obras Pastorales del Obispo Padilla y Bárcena; las Actas del 1º Sínodo de Tucumán junto a una enorme serie de documentos pontificios, constituyeron un corpus de ineludible referencia en la trama de este trabajo.

En todas estas fuentes encontré huellas, indicios que trajeron a mi presente los sentimientos, los pensamientos, las incertidumbres y temores de las mujeres religiosas y de las personas con quienes se vincularon. Las voces de las religiosas dominicas, miembros de las élites o provenientes de sectores populares, de sus familiares, obispos, sacerdotes, frailes y tantos otros, emergen de los archivos, buscando ser escuchadas.

Por lo que se refiere a la **Estructura final**, he optado por organizar este manuscrito en tres grandes partes, -a modo de círculos concéntricos- que pretende realizar una itinerancia hacia adentro, hacia el núcleo más individual de la existencia humana, en la convicción que los análisis de la historia política se fundan en los itinerarios vitales individuales, en la experiencia singular.

En la primera parte *La Iglesia y la Orden Dominicana en el Tucumán decimonónico* contextualizo el origen de la congregación de Hermanas Dominicas de Tucumán en 1886 en el proceso de secularización del siglo XIX juntamente con las transformaciones que se operan en la iglesia y la orden dominicana en Argentina. En el capítulo 1 analizo las transformaciones eclesiales, focalizando los conflictos iglesia-estado en la región del noroeste argentino. En el capítulo 2 detengo la mirada en las formas de sociabilidad política y en las diversas formas de la experiencia religiosa de las mujeres en Tucumán. En el capítulo 3 realizo un breve recorrido de la llegada de la Orden Dominicana al actual territorio argentino y me detengo en el proceso de restauración experimentado en Tucumán junto a la llegada de Fr Ángel María Boisdron, quien nos conduce hacia zonas de fricción con los discursos eclesiales imperantes. Con él propongo un recorrido que parte de su experiencia en la Francia de la restauración y su ruptura con el estilo de condena a la sociedad contemporánea, asumido por la jerarquía eclesiástica; hasta su llegada a Argentina y su participación en los debates del nuevo estado-nación emergente y de la Iglesia nacional en tensión con el proceso de 'romanización'. Con el itinerario de vida de fr. Boisdron busco

frecuentar los márgenes y las fronteras de la Iglesia Católica para poder observar lo que se sitúa fuera de la corriente de la Institución, allí donde la ley ‘universal’ encuentra su límite. Examinó las cuestiones ‘indiscretas’²³ que subyacen en el inmenso movimiento de la praxis. En una época marcada por el proceso de romanización de la iglesia, en Argentina encontramos fisuras en la supuesta ‘homogeneización’.

En la segunda parte, titulada *El proceso fundacional de la Congregación de la HH Dominicas del Ssmo Nombre de Jesús (1887-1911)* focalizo el proceso fundacional de la Congregación en el contexto de la epidemia del cólera en Tucumán, situación límite para una ciudad que crecía a pasos acelerados -a causa del desarrollo de la industria azucarera- pero que no contaba con una infraestructura sanitaria necesaria para hacer frente al flagelo de la peste. El capítulo 4 contextualiza la epidemia de cólera y los discursos que se elaboraron en torno a ella. Entre las reacciones a la epidemia me detengo en la respuesta de Elmina Paz y un grupo de mujeres que se solidarizan con las víctimas del flagelo. A su vez observo a la élite provincial que busca establecer alianzas con el poder nacional, para favorecer sus intereses políticos y económicos. Desde esta perspectiva, la oposición Interior vs Buenos Aires asume otros matices, al encontrar una élite provinciana con fuerte presencia en el poder nacional. Me detengo en un análisis del caso de la familia Paz. En esta línea me propongo indagar el surgimiento de lo singular, de la excepción, de la separación, de lo particular que escapa a la generalización. Busco superar la ubicación de los actores sociales en una lógica dual, liberal-progresista-porteño vs católico-conservador- del interior. Analizo las fisuras de estos modelos, sin renunciar a “la relación que las regularidades mantienen con las particularidades que se le escapan” (de Certeau, 1993: 99). El Capítulo 5 indaga en la organización de la congregación, la escritura de reglas y constituciones como búsqueda de legitimación grupal. El proceso fundacional supuso el establecimiento de pautas en la vida cotidiana, el acuerdo de criterios de admisión, formación y distribución de roles y tareas. Este capítulo es un recorrido por el paisaje interior del convento-asilo recién fundado buscando detectar las prácticas de libertad femenina y el modo de hacer política de estas mujeres, una política que ante todo es política de relación (Arendt, 1997), una política que irrumpe en el espacio público, en el contexto de la formación del estado-nación argentino. Busco fijar la

²³ Michel de Certeau afirma que las sociedades estables dan lugar a una historia que atiende especialmente a las continuidades y tiende a dar valor de esencia humana a un orden sólidamente establecido mientras que en las épocas de movimiento o de revolución, las rupturas de la acción colectiva o individual se convierten en el principio de la inteligibilidad histórica. La historiografía une el decir histórico con el hacer social, esta función recuerda al trabajo su relación con la muerte y con el sentido; sitúa a la historiografía verdadera del lado de las cuestiones indiscretas que deben investigarse en el inmenso movimiento de la praxis (Certeau, 1993: 64-65).

mirada en estas mujeres que emergen en el ámbito público y político desde los espacios religiosos cumpliendo con un claro rol político al sustituir al estado o al acompañarlo en numerosas ocasiones, en la resolución de problemas sociales (García Jordán y Dalla Corte, 2006: 559-583). Busco reconocer las discontinuidades históricas y poner el acento en las tensiones entre el discurso de autoridad y voluntades rebeldes, la historia es lugar de experimentación, una manera de destacar las diferencias. Saber del otro, y por lo tanto de uno mismo (Chartier, 1996:72).

La Tercera Parte, *Viajeras hacia el fondo del alma: una espiritualidad a dos voces*, es una invitación al viaje interior, hacia los procesos de individuación, hacia los itinerarios subjetivos de la creencia. El Capítulo 6 indaga en los “espejos” del pasado, en los modelos de la tradición mistagógica de la tradición de la orden dominicana y su recepción en el Tucumán del siglo XIX y principios del XX. Se pretende hallar rasgos de la mística dominicana alemana y de la herencia de Rosa de Lima y Catalina de Siena en los textos producidos al interior de la congregación dominicana, especialmente en el intercambio epistolar. Se revelan las imágenes de santidad femenina que se consolidaron en este período develando la evolución de las mismas desde el periodo colonial en Latinoamérica hasta el siglo XIX. El Capítulo 7 se centra en la práctica del diálogo y la dirección espiritual en la configuración de la experiencia religiosa. Realizo un recorrido de las prácticas de confesión deteniéndome en el pensamiento de Fr Ángel Boisdron al respecto y en la riqueza de los intercambios epistolares como instrumentos de construcción de subjetividades.

A lo largo del recorrido he tratado de incorporar la fotografía producida en el período fundacional de las dominicas (1886-1911). La misma da cuenta -en una serie de escenas construidas- de los deseos de este grupo de mujeres de alcanzar legitimación social y eclesial tanto a su proyecto de vida conventual como a sus actividades educativas y de promoción de la mujer. Las fotografías, como afirma Pilar García Jordán (2009: 172), construyen un relato que busca perpetuar el proyecto fundacional y de algún modo ‘canonizar’ a quienes fueron reconocidos como sus inspiradores fundantes.

En este camino de mi investigación he intentado transformarme en una pescadora de perlas en las profundidades del mar, como expresa maravillosamente Hannah Arendt (2001: 212-213) refiriéndose al incansable buscador que fuera Walter Benjamin:

“al igual que un pescador de perlas que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie, este

pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era y contribuir a la renovación de épocas extintas. Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas ‘sufren una transformación marina’²⁴ y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si solo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como ‘fragmentos de pensamiento’, como algo ‘rico y extraño’ y tal vez como eternos Urphänomene (fenómenos originarios)”.

* * * * *

Como toda acción necesita de la presencia de los otros, ya que como afirmaba Hannah Arendt (1997: 77) la acción jamás puede tener lugar en el aislamiento, porque aquel que empieza algo solo puede acabarlo cuando consigue que otros lo ayuden, siendo imposible actuar sin amigos, deseo agradecer a quienes hicieron posible esta tesis.

En primer lugar a la Congregación de las Hermanas Dominicas, por la confianza, la amistad y la memoria conservada como un tesoro en sus archivos.

A la Conferencia Episcopal Alemana a través de Adveniat, sin cuyo apoyo económico no hubiera sido posible realizar mi estancia en la Universidad de Barcelona y las sucesivas estadías en los archivos de Roma, Montmoreau, Lyon, Poitiers en Francia, Friburgo (Suiza) y conocer el convento dominicano de Graz en Austria, como así también recorrer los archivos de los conventos de Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba, Rosario, Santa Fe y Buenos Aires.

A ICALA (Intercambio Cultural Alemán – Latinoamericano) para la Promoción científica de Mujeres en América Latina, cuya beca me permitió concluir el último tramo de esta investigación.

A Pilar García Jordán, quien me recibió en el Programa de Doctorado “Recuperación de la Memoria. América Latina” del Departamento de Antropología Cultural, Historia de América y África de la Universidad de Barcelona, y luego aceptó ser mi directora de tesis, porque sin su orientación, su estímulo permanente, y su paciencia infinita con mis tiempos, este trabajo no hubiera sido concluido. En ella admiro la honestidad, el tesón y la pasión por el trabajo historiográfico, junto a la preciosa libertad de su amistad que la empujó a viajar al noroeste argentino, para

²⁴ Las comillas de algunas palabras de este párrafo son utilizadas por Hannah Arendt al referirse a una cita de Shakespeare, *La Tempestad*, I,2. “Tu padre yace enterrado bajo cinco brazas de agua; /se ha hecho coral con sus huesos;/los que eran ojos son perlas./Nada de él se ha dispersado, sino que todo ha sufrido la transformación del mar/ en algo rico y extraño” (2001: 200).

apoyar mis incipientes actividades académicas y aventurarse a caballo en la montaña para compartir mi mundo y mi historia.

A Gabriela Dalla Corte, quién me animó a cruzar el Atlántico para estudiar en Barcelona y me orientó en los primeros pasos para arribar a la hermosa ciudad del Mediterráneo.

A mis compañeras de doctorado, Carla Peñaloza y Lea Geler, con quienes pusimos tantas veces en común nuestros proyectos y avances de tesis -en el seno del Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas (TEIAA)- por la riqueza de los intercambios y el respeto que siempre experimenté hacia mi persona y mi trabajo intelectual. También a Anna Guiteras por su apoyo en la impresión de este trabajo.

A Blanca Garí por abrirme su casa y su biblioteca en Barcelona, por descifrar el misterioso mundo de las místicas medievales y su escritura, antecesoras remotas de 'mis' mujeres religiosas del siglo XIX. Por confiar en mí y viajar a Tucumán para enseñarnos sobre mística femenina y sobre Seuse. Por querer compartir conmigo la gratitud de un paseo a caballo, la montaña y su gente.

A Milagros Rivera Garretas, por aceptarme en el Master on Line del Centro Duoda (2001-2002) de la Universidad de Barcelona y mostrarme que era posible pensar la historia de las mujeres desde la perspectiva de la libertad femenina. Mi gratitud por viajar hacia "el fin del mundo" que es mi rincón del noroeste Argentino y hablarnos del final del patriarcado. Gracias a ella también pude conocer a otras sabias mujeres en su grupo de investigación a mi llegada a Barcelona, en donde aprendí junto a Elisa Varela, Carmina García Herrero y Teresa Vinyoles, que es posible estudiar y escribir juntas. A Nuria Jornet a quien conocí en ese grupo de investigación por su generosidad y por animarse a cruzar el Atlántico para brindarnos sus conocimientos sobre archivística eclesiástica y contarnos sobre sus monjas clarisas y el archivo de Monserrat.

A Patricia Martínez i Álvarez por descubrirme el fascinante mundo de las mujeres religiosas en la Lima Colonial.

A Alicia Fraschina y Victoria Cohen Imach, sin sus aportes y sus libros, mis mujeres del siglo XIX no conocerían su genealogía del siglo XVII y XVIII y sin el estímulo de ellas yo no hubiese iniciado este viaje.

A Silvia Bara Bancel, por su lectura atenta de mi escritura, por sus pertinentes sugerencias y por compartir con tanta generosidad sus investigaciones sobre la mística renana y el pensamiento de Enrique Susón.

A Sofía Brizuela y Pablo Hernández, con ellos di mis primeros pasos en el análisis de las fuentes del archivo de las Dominicas y del Arzobispado de Tucumán,

sus investigaciones son el punto de partida de mis estudios sobre la vida religiosa dominicana. Las conversaciones que tuvimos tantas veces atraviesan mi escritura.

A María Celia Bravo, Alejandra Landaburu, Daniel Campi, Florencia Gutiérrez y Vanesa Teitelbaum, por ayudarme a comprender la compleja historia de Tucumán.

A las hermanas de las comunidades dominicanas de Tucumán por la información brindada, por escuchar con tanto interés mis relatos y alentarme siempre en mis pequeños y lentos avances, por su paciencia y su amistad.

A Rafael Cúnsulo, por su fraternidad y confianza y por abrirme el espacio del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNSTA para poder continuar con mis investigaciones a mi regreso a Tucumán. Su apoyo y el de la UNSTA, me permitieron participar en varios Congresos y Jornadas en donde pude discutir con otros colegas los avances de mi investigación: 52° ICA International Congress of Americanists (Sevilla, 2006); IX Congreso de Historia de la Orden Dominicana en Iberoamérica (Oaxaca, México, 2007); In Our Keeping Conference: Keeping and Telling the Dominican Story: Our Gift for the 21st Century, Dominican University, (River Forest, Chicago, EEUU; 2010).

A Sara Amenta y Cecilia Aguirre, mis compañeras del Instituto de Investigaciones Históricas "Prof. García Soriano" de la UNSTA, por su apoyo incondicional y por los trabajos compartidos que hicieron posible la concreción de las 2°, 3° y 4° Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en Argentina y el 1° Congreso Internacional de Historia de las Órdenes y Congregaciones Religiosas en la UNSTA durante los años 2005; 2007 y 2009. Espacios que enriquecieron los avances de esta tesis. También a Flavia Dezzutto y Gabriela Peña por los debates compartidos sobre la historia de la Orden Dominicana en Argentina y a Alejandro Alvarado además, por brindarme generosamente sus conocimientos en genealogía de familias tucumanas.

A Esteban Abalo, Ignacio Sánchez, Lucía Santos, Cecilia Guerra e Iris Schkolnik por el rico intercambio de sus avances en la comprensión sobre historia de la Iglesia local en Tucumán y a todos los integrantes de la Red de Investigadores en Historia de la Iglesia y la Religiosidad con quienes nos atrevimos a convocar las 1°, 2° y 3° Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA y el 1° Simposio de la Red durante los años 2006; 2008; 2010 y 2011.

A las personas que me ayudaron en la búsqueda de fuentes en los Archivos: José García Bustos (Archivo del Arzobispado de Tucumán); Fr Juan Pablo Corsiglia, (Archivo Provincial de la Orden de Predicadores de Argentina), a Fr Pablo Condrac, (Archivo del Convento San Pedro Telmo); Fr Jean Donatien Levesque (+), (Archivo del Convento Dominicano de Lyon); Fr François Nielly y Fr Luc (Archivo del Convento Dominicano de Poitiers); Fr Lázaro Sastre Varas (Archivo de la Curia General de la

Orden Dominicana en Roma), sin su calidez las largas horas de trabajo compartido hubiesen sido muy áridas; Brigitte Dupuy y Reine Goupilleau (Archivo de la Mairie de Montmoreau-Francia), Marcela Magliani (Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán) y al personal administrativo del Archivo Secreto Vaticano, del Archivo General de la Nación y de la Biblioteca de la Fundación Miguel Lillo, sin su deseo de encontrar lo que yo buscaba, muchas de las fuentes citadas serían todavía desconocidas.

A Rossana Aguilar por la transcripción y digitalización de tantas fuentes y por su creatividad para dar vida a la fotografía histórica de las dominicas de Tucumán en diversos documentales.

A Carlos Barrionuevo por ayudarme a leer los textos en inglés sobre mística femenina medieval, por sus ocurrentes comentarios y su sentido del humor que hizo más liviana la tarea de traducción.

A Alicia Barton y Mariana González, por sus hallazgos y la infatigable tarea de ordenar el Archivo de las Hermanas Dominicas de Tucumán y por la transcripción de tantos documentos junto a María Alejandra Leguizamón.

A la Comisión de Patrimonio Histórico de la Congregación, por el proyecto compartido de dar vida al Museo- Archivo Elmina Paz y a la Comunidad de la Casa Madre por ayudarme en la recuperación de la tradición oral de las dominicas de Tucumán.

A María Haydée Herrera y Alejandra Elbaba, por apoyarme en esta aventura, por los infinitos diálogos compartidos estos años y por confiar en mí.

A mis padres, Fausto y Elba, por los libros de la biblioteca de la calle Laprida que aprendí a contemplar de pequeña y que creí infinita. Por sus relatos que me animaron a narrar los míos, por haberme contagiado su fascinación por conocer nuevos mundos y a mis hermanos María Elba, Maruja, Sylvia, Sonia y Fausto, por ser compañeros de camino siempre.

Primera Parte. La iglesia y la Orden Dominicana en el Tucumán decimonónico

En esta primera parte de la investigación analizo el proceso de configuración de la iglesia en Argentina en el marco de las transformaciones vividas en la organización del estado-nación de fines de siglo XIX. Enmarco este tópico en el contexto de las dinámicas de secularización y romanización operadas en la iglesia católica y en relación al estado republicano emergente. Asimismo focalizo la mirada en el proceso de restauración/renovación al interior de la orden de predicadores o dominicana. Esta parte se inicia con el Capítulo 1, en el que examino los conflictos entre estado e iglesia protagonizados por las autoridades de ambas instituciones y me detengo en los obispos de Salta del último cuarto del siglo XIX, jurisdicción a la que pertenece la vicaría foránea de Tucumán. Observo la lenta organización institucional a partir de la creación de la diócesis de Tucumán. En el Capítulo 2 estudio las formas de sociabilidad, las asociaciones católicas y los espacios religiosos femeninos en Tucumán. En el Capítulo 3, mi mirada se orienta a la orden dominicana y a la restauración del convento de Tucumán hacia 1876. Allí emerge la figura de Fr Ángel María Boisdrón, como eje en torno a quien se articulan una serie de discursos y prácticas, que otorgan un perfil definido a la comunidad dominicana de esta provincia.

A partir de cartas, autobiografías, discursos, informes de visitas *ad limina*, publicaciones de la prensa católica y visitas canónicas a los conventos, busco interrogar los postulados sostenidos por los diferentes actores en el transcurso de una etapa que vino a reconfigurar a la institución eclesial y la orden dominicana en particular.

Capítulo 1. Entre Roma y Buenos Aires: la construcción de la iglesia en Argentina en la segunda mitad del siglo XIX

En mayo de 1887, un grupo de mujeres -la mayoría integrantes de familias de la élite de Tucumán- escribía una carta al Obispo Pablo Padilla y Bárcena, solicitando autorización canónica para fundar una congregación religiosa que asumiría el carisma de la orden dominicana. Hacía cinco meses que ellas se habían reunido para acoger a los niños huérfanos, víctimas de la epidemia de cólera que había azotado a la provincia. En la carta expresaban su decisión: “después de probar nuestras fuerzas y nuestro propio espíritu, convencidas que Dios nos llama a este estado, hemos resuelto consagrarnos definitivamente a la vida religiosa”. El Instituto que deseaban fundar en esta ciudad de San Miguel de Tucumán era “el de la Tercera Orden Regular de Santo Domingo, con sus reglas y sus constituciones, su hábito y observancias, aprobadas

por la autoridad eclesiástica, para servir a Dios fuente de toda caridad, y al prójimo en sus dolencias y miserias, especialmente a los niños huérfanos y desamparados”¹.

La experiencia religiosa de estas mujeres se enmarca en el proceso de construcción del estado-nación argentino y en la naciente organización de la iglesia en el territorio nacional, en un intenso proceso de secularización de la sociedad. ¿Cómo explicar una opción religiosa en este contexto? ¿Qué transformaciones implicó el proceso de secularización en Argentina en el imaginario social? ¿Cómo reaccionó la iglesia a las transformaciones del campo religioso finisecular? ¿Cuál era el discurso eclesiástico de la iglesia en Tucumán? Estas y otras preguntas a ellas vinculadas serán las que trataré de responder en este capítulo.

1.1. El proceso de secularización y romanización de la iglesia en Argentina entre mediados del siglo XIX y principios del XX

Durante el siglo XIX en Argentina -como en el resto de Hispanoamérica- el derrumbe de la cristiandad colonial provocó la ruptura del sistema legal bajo el cual la iglesia y la monarquía habían permanecido unidas (Bautista García, 2005: 99). Las relaciones entre los nuevos gobiernos y la iglesia comenzaron un recorrido lleno de ambigüedades y conflictos. El acelerado proceso de transformación social, los intensos cambios provocados por el movimiento emancipador y luego por la organización del estado-nación sacudieron las bases más profundas de la identidad religiosa en el actual territorio argentino.

Durante los tres primeros cuartos del siglo XIX, la realidad de la iglesia y de los órdenes religiosos dentro de ella, fue de una profunda desestructuración. Asistimos al derrumbe del sistema de la cristiandad y al inicio de nuevos ensayos de organización política.

En el período colonial imperaba el régimen de cristiandad que implicaba unas relaciones simbióticas entre el poder civil y religioso, ya que ambos compartían tareas que hacían a la reproducción de la sociedad, entre las que la propagación y la defensa de la fe cristiana se consideraban de primera importancia. En este mundo de “antiguo régimen”, el súbdito era el fiel, por la coincidencia entre iglesia y sociedad. La vida privada, la pública y la profesional se movían dentro de un marco de referencia cristiano; la religión envolvía la conducta de los seres humanos; la alteridad se encontraba eliminada, borrada o integrada por no ser lo suficientemente fuerte para manifestarse. Esta unidad se desestructuró con el fuerte proceso de secularización, de la inmigración y de la influencia de las corrientes positivistas y liberales presentes en el

¹ *Carta Elmina Paz y otras al Obispo Pablo Padilla y Bárcena*, Mayo de 1887, Legajo HH Dominicas del Ssmo Nombre de Jesús. s/f. Archivo Arzobispado de Tucumán (AAT).

naciente estado, produciendo una pluralización de los sistemas de referencia (Di Stéfano y Zanatta, 2000: 559-561).

En el transcurso del siglo XIX, el régimen jurídico colonial se fue disolviendo; el ciudadano se convirtió en nuevo sujeto de derechos que no necesariamente coincidía con el fiel católico. De una organización religiosa se pasó a una ética política o económica. En un proceso que se inició en la centuria anterior con la llamada "Ilustración", la moral se independizó de la religión, lo mismo que la vida social y la investigación científica buscaron independizarse de la iglesia católica. Se formó una ética autónoma que tenía como referencia el orden social o la conciencia, ya no las creencias y dogmas, produciéndose un desplazamiento en los marcos de referencia. En la Enciclopedia se podía leer a fines del siglo XVIII: "la moral supera a la fe porque casi toda la moral es de una naturaleza inmutable y durará por toda la eternidad, mientras que la fe no subsistirá y se cambiará en convicción"². Se produce así un repliegue de la religión hacia las prácticas religiosas, la marginalización del culto por la ley civil o moral.

Hobsbawm afirma que "los filósofos del siglo XVIII no se cansaban de demostrar que una moral 'natural' (de la que encontraban ejemplos en los nobles salvajes) y el alto nivel personal del individuo librepensador eran mejores que el cristianismo" (1997: 223). En el proceso profundo de transformación vivido desde fines del siglo XVIII en occidente, "la religión, de ser algo como el cielo, de lo que ningún hombre podía librarse y que abarcaba todo lo que está sobre la tierra, se convirtió en algo como un banco de nubes, un gran rasgo -pero limitado y cambiante- del firmamento humano". De todos los cambios, afirma Hobsbawm, la transformación de lo religioso fue el más profundo, el más inaudito y sin precedentes, aunque de consecuencias ambiguas e indeterminadas (1997: 223-224).

Las nuevas autoridades republicanas surgidas en Hispanoamérica se apropiaron del sistema del patronato relativo a la iglesia, propio del antiguo régimen, que implicaba una serie de cargas y prerrogativas mutuas entre la corona y las corporaciones de la iglesia. Por el patronato se ejercía autoridad sobre el nombramiento de obispos, la organización de las diócesis y la circulación de la información proveniente de Roma siendo la contrapartida la obligación del estado de sostener el culto católico. Se comprendía el derecho de patronato como una continuación del regalismo de la Corona española, que otorgaba a las nuevas autoridades republicanas poder y control sobre la iglesia. Se buscaba que la religión y la institución eclesiástica estuvieran al servicio de la política del nuevo orden y de la

² Esta afirmación es de Michel de Certeau (1993: 151), quien cita la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, artículo "Fe", (1778: 1019).

consolidación de la unidad política. Como considera de Certeau (1993: 160-164), esta "razón de estado" permitía que las mismas ideas o las mismas instituciones pudieran perpetuarse en el momento en que cambiaban de significación social. En este sentido, las prácticas religiosas se sometieron a las formas sociales siguiendo una topografía de urgencias o de tareas señaladas por la sociedad (la educación de los sectores populares, el socorro de los menesterosos y niños abandonados, el cuidado de los enfermos, la educación de las niñas, etc.). Pero estos funcionamientos tuvieron como contrapartida la privatización y la interiorización de la vida cristiana. Las santidades esbozaron itinerarios subjetivos y psicológicos que ya no podían trazarse sobre el tablero de una organización civil y política, en una sociedad que empezaba a diferenciar el ámbito religioso del espacio social.

El surgimiento del estado moderno y de las naciones indujo a la sociedad a sustituir a la iglesia en el papel de ser el lugar del sentido, el cuerpo de lo absoluto; el estado comenzó a detentar el papel que antes poseía la iglesia, el ser el mediador social de la salvación común, el sacramento de lo absoluto y dio origen a liturgias de su poder, distribuyó gracias y racionalizó los intereses particulares (de Certeau, 1993: 180-183).

Esta secularización, que se produjo a fines del siglo XIX, buscaba evacuar la religión como principio explicativo legítimo del mundo y a su vez delineaba términos de lucha en el campo del poder, un devenir histórico de diferenciación institucional. El conflicto entre estado e iglesia a fines del siglo XIX fue un proceso de negociación por definir espacios de incumbencia, en los que se jugaba el poder simbólico de reconocer existencias, administrar identidades, legitimar vínculos, clasificar y nombrar a las personas, definir lo que es lícito o no hacer y decir (Martínez, 2011).

La secularización decimonónica, entendida como proceso de pérdida de la capacidad normativa de la religión, implicó que los comportamientos de la sociedad ganaran autonomía respecto de la autoridad religiosa. Por su parte, la laicización provocó una sustracción a la autoridad religiosa de instituciones y funciones que pasaron a ser controladas por el estado, constituyendo un aspecto del proceso más amplio de secularización (Di Stéfano, 2011). Entendemos así la secularización como el proceso de construcción de ámbitos especializados para lo político y lo religioso, que implica un cambio de jurisdicción de determinados bienes y la asunción de responsabilidades por parte del estado de tareas que antes eran exclusivamente realizadas por la iglesia. La secularización así entendida implica el proceso de construcción de un estado laico (Cárdenas Ayala, 2007: 197-211). La secularización, entonces, no es algo opuesto a la religión sino una noción general que trata de decir el complejo lugar que a las religiones les cabe en las sociedades contemporáneas. Como

explica Ana Teresa Martínez, la secularización es una noción histórica, no hay una secularización sino múltiples experiencias históricas de reconfiguración de las religiones y religiosidades en combinaciones diversas, según los contextos de la modernidad (Martínez, 2011). Por ello podemos afirmar que la secularización no implica la desaparición de la religión, ni tampoco su exclusión de la vida pública sino un ajuste de la misma, una modificación del sistema religioso en el seno de la sociedad³.

En las antiguas colonias rioplatenses se experimentaba el pasaje de un régimen de unanimidad religiosa a un espacio en donde la institución católica debía someterse al ordenamiento político y jurisdiccional liderado por el estado nacional, como bien lo define Di Stéfano⁴. La desarticulación en el orden político provocado por las guerras de independencia hizo que las estructuras eclesiales comenzaran también a desmoronarse, tras las guerras de independencia la iglesia es una institución muy debilitada (Bianchi, 2000: 19). La fragmentación política, la debilidad del poder central residente en Buenos Aires terminó de derribarse hacia 1820. Algunas diócesis quedaron sumidas en una profunda crisis: los diezmos dejaron de ser percibidos con regularidad, se obstaculizaron las designaciones de los curas párrocos y la autoridad episcopal encontró obstáculos para su ejercicio⁵. Los Obispos existentes -Buenos Aires, Córdoba, Salta y San Juan de Cuyo- estuvieron muchas veces vacantes por largos períodos. La crisis por la que atravesó el clero y las órdenes religiosas provocó la necesidad de una reforma, que se aplicó parcialmente en la provincia de Buenos Aires durante el gobierno de Rivadavia y estuvo orientada a revitalizar las instituciones eclesiásticas que habían sido debilitadas por la guerra de la independencia y la posterior guerra civil. Fue a partir de 1853, con la sanción de la Constitución Nacional, cuando la iglesia también inició un camino de consolidación institucional.

La iglesia católica argentina comenzó a conformarse en forma paralela al estado en la segunda mitad del siglo XIX. Incluso, su formación no fue independiente del proceso de organización del estado, ni de la consolidación de la idea de nación. Crear una nación implicaba también crear una iglesia (Bianchi, 2000: 17-25).

La preocupación de Urquiza durante el período de la Confederación Argentina de organizar y centralizar una iglesia fragmentada en un cúmulo de provincias

³ Son múltiples los abordajes del concepto de secularización, me han sido de gran utilidad los textos de José Casanova (2000), Pablo Semán (2007), Ana Teresa Martínez (2011) y Roberto Di Stéfano (2011). El fenómeno de la desprivatización de la religión en el mundo moderno, el hecho de que la misma se niegue a aceptar un papel marginal que le había sido reservado por las teorías de la modernidad y la secularización y que a pesar de ellas la religión sigue teniendo una dimensión pública, ha sido analizado por José Casanova en su sugerente trabajo *Religiones públicas en el mundo moderno* (2000).

⁴ Este proceso y sus perspectivas de investigación son abordadas por Di Stéfano en un artículo programático para las investigaciones de historia religiosa en Argentina (2000: 83-113).

⁵ Es de insoslayable referencia el estudio realizado por Tonda (1965) sobre la iglesia incomunicada con Roma (1810-1858).

autónomas, lo llevó a solicitar la presencia de un Delegado Apostólico enviado por Roma, Mons. Mariano Marini. El designado para ocupar tal cargo por la Santa Sede se estableció en Paraná en 1858. El gobierno de la Confederación buscaba definir el ejercicio de su soberanía y, para ello era básico manejar las relaciones exteriores y, entre ellas, las relaciones diplomáticas con la Santa Sede era fundamental. A su vez, organizar una iglesia argentina, con centro en Paraná, independientemente de la sede de la provincia Buenos Aires, separada de la Confederación, era una cuestión de estado (Lida, 2006b). La supresión de los diezmos, la organización del presupuesto de culto, la resolución de la difícil cuestión del ejercicio del patronato implicó a las iglesias locales y a los respectivos gobiernos provinciales, resignar atribuciones y autonomía en miras a la construcción de una iglesia argentina que se fue formando al mismo tiempo que el estado y que tuvo a este como su principal protagonista durante el período de la Confederación (1853-1862)⁶.

La Diócesis del Litoral, cuya sede episcopal fue Paraná, se erigió en 1860 para liberar a las provincias del Litoral del influjo de Buenos Aires, convirtiéndose en centro político de la Confederación y, a su vez, en centro eclesiástico. Por ello el presidente Mitre (1862-1868), en los años siguientes, desplazará el centro eclesiástico hacia Buenos Aires solicitando la creación de la primera arquidiócesis argentina y provocando el alejamiento del Delegado Apostólico Marini, muy ligado a Urquiza y a Paraná, por considerarlo ya un obstáculo de la nueva configuración del estado argentino. La creación de una provincia eclesiástica autónoma -bajo el primado de Buenos Aires en 1865- estableció la primera sede arquidiocesana independizando esta región de su referencia del antiguo obispado de Charcas y adaptando las estructuras eclesiásticas a las nuevas estructuras políticas del país. Esta nueva provincia eclesiástica incluía a las otras cuatro diócesis existentes en el país: Córdoba, Salta, San Juan de Cuyo y la recientemente creada de Paraná⁷. Se normalizó el nombramiento de obispos y la formación del clero, a la vez que se iniciaba un acercamiento a la Santa Sede.

En este sentido, el gobierno de Mitre asumió una lógica diferente en la construcción de la iglesia en la que la sociedad se convertiría en su principal artífice, reflejando así una concepción más liberal de los asuntos religiosos, dejándolos más librados a la iniciativa privada (Lida, 2006)⁸.

⁶ Para un análisis del proceso de formación de la iglesia argentina en que se acentúa no tanto la intervención de la Santa Sede sino el rol protagónico del estado argentino ver Lida (2006, 2006b, 2007b).

⁷ En 1853 dada la separación del estado de Buenos Aires, Urquiza decidió separar a Paraná de la dependencia eclesiástica de Buenos Aires y creó la Diócesis del Litoral. En 1859 se creó el Obispado de Paraná.

⁸ Sobre otros aspectos de la transformación de la iglesia en relación al estado, en la segunda mitad del siglo XIX, en lo que se refiere a la reorganización de los tribunales eclesiásticos, ver Lida (2004).

Con todo, Mitre continuó lo iniciado por Urquiza en lo referente a la creación y dotación de seminarios para la formación del clero local, se preocupó por la manutención del seminario de Córdoba, creó el Seminario de Buenos Aires y estableció becas para seminaristas, se organizaron nuevas diócesis y se apoyó el surgimiento de las congregaciones religiosas autóctonas y el advenimiento de filiales europeas. El gobierno de Sarmiento (1868-1874) continuó otorgando fondos para la creación del Seminario Conciliar de Paraná y autorizó a la Compañía de Jesús que se hiciera cargo del Seminario de Buenos Aires. Esto implicó un lento proceso de adaptar las estructuras eclesiósticas a las estructuras políticas del país, y la iglesia se fue formando en estrecha vinculación del estado (Bianchi, 2000: 20). La formación del estado-nación supuso la apropiación de la recaudación de impuestos, la neutralización de caudillos locales anulando su potencial de violencia, la progresiva centralización del poder y de la capacidad de ejercer violencia legítima organizando un ejército, la demarcación de un territorio a dominar, la gestión de un poder simbólico a través del registro de ciudadanos, su nacimiento y defunción, el reconocimiento de cualquier tipo de asociación civil, desde el matrimonio a una organización benéfica, el control del reconocimiento y administración de los saberes, la formulación e interpretación del sistema jurídico. Este proceso de constitución del estado argentino implicó un recorte de las funciones, de las competencias de la iglesia católica en el control de la vida cotidiana de los ciudadanos. Así, el interés del estado argentino por asumir una serie de funciones tales como una educación pública, que no impusiera la enseñanza religiosa católica para ampliar el acceso a la educación escolar de la nueva población inmigrante; la creación del registro civil de personas; el matrimonio civil; la secularización de los cementerios, entre las más significativas, provocó la disputa entre el estado y una iglesia acostumbrada a ser la organizadora y dadora del sentido de pertenencia en la sociedad. Este proceso de modernización del estado argentino de la segunda mitad del siglo XIX implicó una redefinición de los campos de poder en la sociedad⁹, provocó que la jerarquía eclesióstica se sintiera amenazada y asediada por un estado que redefinía sus espacios y limitaba sus ámbitos de competencia. Fueron estas instancias de la acción política las que llevaron a la consolidación del estado nación y a la implementación de un proyecto modernizador que implicó la implementación de una fuerte laicización.

Con todo, el estado y la iglesia se consolidaron mutuamente, la configuración del primero marchó a la par de la efectuada por la segunda, aunque no al mismo ritmo.

⁹ He optado por utilizar las categorías de "espacio social" y "campos del poder" para situar a la institución eclesióstica y al estado en conflicto dentro de un campo del poder, según la especificación del uso de estos términos que realizan Bourdieu (2009) y Martínez (2011).

Las iglesias locales, al igual que las provincias debieron resignar atribuciones y autonomía para poder constituir un estado unitario y una iglesia nacional¹⁰.

Durante el gobierno de Roca (1880-1886) se vivió el momento más álgido de enfrentamiento entre católicos y liberales; sin embargo, Roca mantuvo estrecha relación de amistad con muchos miembros de la iglesia católica y tuvo entre sus ministros a católicos muy cercanos a la jerarquía de la iglesia.

Sin embargo se fueron derogando progresivamente los privilegios e inmunidades de la iglesia, dejando en manos del estado el control sobre cuestiones claves como la educación, el matrimonio, los nacimientos y defunciones, a través de las leyes de educación común (1884), de creación del registro civil (1884) y de matrimonio civil (1888). Un antecedente del debate producido en torno a estas leyes tuvo lugar en la Provincia de Santa Fe cuando el gobernador Nicasio Oroño decidió secularizar el convento de San Lorenzo y establecer el matrimonio civil y la secularización de los cementerios en 1867; a raíz de las polémicas suscitadas y la reacción católica, el gobernador Oroño fue destituido y las leyes por él sancionadas fueron derogadas¹¹: Debieron pasar 20 años para que la elite gobernante, motivada por la necesaria modernización del estado, la fuerte inmigración, etc. decidiera tomar el control de algunas instituciones y funciones. Por otra parte, la aplicación de las denominadas leyes “laicas” no siempre se realizó del mismo modo. La ley 1420 promulgada para Buenos Aires y los territorios de jurisdicción nacional no se reglamentó en algunas provincias y el registro civil continuó siendo organizado por sacerdotes en recónditos parajes (Di Stéfano, 2011).

Con todo, ambas entidades lograron establecer un *modus vivendi* que permitió una convivencia pacífica y, como se ha dicho antes, la consolidación a largo plazo de ambos proyectos. A pesar de su laicismo, los sectores políticos consideraban necesaria la existencia de una iglesia nacional, pues su importancia institucional y el valor de la religión no fue puesto en tela de juicio; tampoco desconocían el poder de ésta para actuar como correctivo moral y social de los sectores populares. A comienzos de siglo XX el acercamiento entre iglesia y estado era manifiesto, lo vemos en el lento regreso de la educación religiosa a las escuelas, la reanudación de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede en 1900 (que habían sido interrumpidas en 1884 con la expulsión del nuncio Matera) y al triunfar el catolicismo en el conflicto por la ley del divorcio en 1902.

¹⁰ Para el proceso de configuración eclesial en Argentina ver Di Stéfano y Zanatta (2000), Bianchi (2000), Di Stéfano (2004) Lida (2004; 2006; 2006b; 2007b).

¹¹ Para una reconstrucción de los hechos ver Bruno (1981: 310-329).

Volviendo a los inicios de los debates legislativos, hacia 1882, cuando se discutió el proyecto de creación del Registro Civil, el internuncio Mons. Matera¹² solicitó a los obispos de las diócesis de la República Argentina¹³ que le elevasen un informe sobre las opiniones reinantes en sus iglesias locales¹⁴. Veremos a continuación las reacciones de los prelados ante los cambios legales que se avecinaban. El obispo Rizo Patrón, de la diócesis de Salta, afirmaba que de convertirse en ley la creación del Registro Civil, la misma implicaría una serie de “disposiciones contrarias a la iglesia y en menoscabo del clero”¹⁵. Explicaba que los párrocos llevaban los libros de Registro según las pautas del ritual romano y las especificaciones solicitadas por la oficina de estadística nacional. Justificaba que si los datos de defunción a veces no eran exactos era porque “es costumbre muy generalizada en gentes ignorantes de los campos la de ocultar los cadáveres en los bosques o en los cerros y de esto resulta un gran trabajo para que el párroco pueda recoger todos los datos para hacer los registros con exactitud”¹⁶.

Por su parte, Mons. José Wenceslao Achával, obispo de Cuyo, informaba al nuncio que se vio obligado a realizar una protesta pública contra el Registro Civil que se sancionó en la provincia de San Juan (sede del obispado) porque con la creación del mismo “nos quitan los cementerios secularizándolos y privando a la autoridad eclesiástica de toda inspección en los cementerios, privando a los párrocos de sus derechos vigentes y dados a ellos en toda la nación para su sustentación, aboliendo así el archivo eclesiástico”¹⁷. Sugería así mismo al nuncio que se entrevistase con el Ministro de Culto para solicitar que no se les quitara a los curas sus derechos, ya que la tarea de registro de personas les servía de sostén económico.

El Obispo de Córdoba, Mons. Mamerto Esquiú, afirmaba que “no hay una sola prescripción legal, un solo principio que no sea capcioso y mal intencionado” y que:

¹² Matera fue delegado apostólico en Argentina entre los años 1882-1884. Fue expulsado del país en 1884 como consecuencia de los conflictos suscitados en algunas diócesis argentinas con motivo de las medidas de laicización asumidas por el estado. Este hecho provocó la interrupción de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede.

¹³ Hacia 1882 la estructura de la iglesia en la República Argentina, estaba constituida por 5 obispados: la arquidiócesis de Buenos Aires y las diócesis de Cuyo, Salta, Paraná y Córdoba. Tucumán era una vicaría foránea perteneciente a la diócesis de Salta.

¹⁴ Análisis en este apartado los informes completos de los obispos elevados al nuncio Matera, algunas de estas fuentes han sido estudiadas por Cayetano Bruno (1981) con otros matices y están indicadas con diferentes referencias de ubicación en el Archivo de la Nunciatura de Brasil (Archivo Secreto Vaticano, ASV).

¹⁵ *Carta de Mons Buenaventura Rizo Patrón al Nuncio Mons. Matera*, Salta, 3 de mayo de 1882. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63. Fasc. 304, f.40v. (ASV).

¹⁶ *Carta de Mons Buenaventura Rizo Patrón al Nuncio Mons. Matera*, Salta, 3 de mayo de 1882, f. 41r. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63. Fasc. 304 (ASV).

¹⁷ *Carta de Mons. José Wenceslao Achával al Nuncio Mons. Matera*, San Juan, 28 de febrero de 1883, f.44r. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63. Fasc. 304 (ASV).

“teniendo en cuenta quienes son los agentes de la nueva ley, no puedo dudar ni por un momento que ella será una obra maestra de sabiduría satánica para establecer el matrimonio civil o preparar su establecimiento para borrar de los cementerios su carácter religioso y levantar todos los falsos cultos al nivel del católico, es decir, suprimir todos y establecer el puro naturalismo”¹⁸.

Aseveraba que los agentes de la nueva ley “se han amamantado de los pechos de la gran prostituta, la revolución francesa” y que el proyecto de creación del Registro Civil es obra de la política anti cristiana dominante”.

El obispo de Paraná, Mons. José María Gelabert, corroboraba que el proyecto de Registro Civil:

“a juzgar por los sancionados en otros países y especialmente en la vecina República del Uruguay, temo mucho que si no abiertamente hostil a la iglesia y al clero, lo será disimuladamente, poniendo trabas a la administración de los sacramentos con prejuicio de la salud espiritual de los fieles y violando las leyes canónicas relativas a la concesión o denegación de sepulturas”.

Agregaba que “no sería tampoco extraño fuese este el primer paso para llegar poco después al matrimonio civil y a la separación total entre la iglesia y el gobierno argentino, pues sé que desde hace tiempo se abrigan tales pretensiones y se trabaja con lamentable actividad por conseguirle”¹⁹.

Por su parte, el arzobispo de Buenos Aires Mons. Federico Aneiros, ante las afirmaciones del ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Eduardo Wilde, relativas a las deficiencias de los registros parroquiales, defendía el rol de los párrocos y se preguntaba: “¿Porqué hacer este daño de tentar y facilitar a muchos que se alejen más de la iglesia que tan importante servicio presta a la moral pública y privada, tan indispensable para la felicidad social e individual?”²⁰. Y añadía el argumento del gasto que implicaría al estado establecer y sostener oficinas y empleados, además de advertir que con la creación del Registro Civil se quitaba a los párrocos un derecho y un recurso aunque sea pequeño que aseguraba su sustento ya que ellos se sostenían con esos ingresos parroquiales con que los fieles les retribuían ciertos oficios de su Ministerio. Con la creación del Registro se les impediría y quitaría lo que el pueblo les daba en remuneración de sus servicios. Aseveraba también que este proyecto

¹⁸ *Carta de Mons. Mamerto Esquiú al Nuncio Mons. Matera*, Córdoba, 22 de abril de 1882, f. 38r-38v. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63. Fasc. 304 (ASV).

¹⁹ *Carta de Mons. José María Gelabert al Nuncio Mons. Matera*, 26 de abril de 1882, ff.42r y 42v. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63. Fasc. 304 (ASV).

²⁰ *Carta de Mons. Federico Aneiros al Nuncio Matera*, 18 de mayo de 1882, f.33v. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63. Fasc. 304 (ASV).

desconocía la palabra de los presbíteros, “la palabra de un párroco que siempre y en todas partes valió como la de un fidedigno funcionario, no vale, no se admite”²¹.

Estos informes de los prelados permiten adentrarnos en la mentalidad eclesial decimonónica y en las resistencias internas -particularmente entre los párrocos- que no sólo veían disminuir el monto de los aranceles eclesiásticos sino también experimentaban un recorte en sus atribuciones y a la delegación de funciones consideradas una prerrogativa eclesial. No vamos a detenernos en todos los debates en torno al conjunto de las leyes “laicas”; sólo a título de ejemplo fijaremos la mirada en una pequeña parroquia del interior de Tucumán para observar cómo, varios años después de la promulgación de la ley de matrimonio civil en 1888, la resistencia de los párrocos seguía vigente. El cura de Famaillá (Tucumán) continuaba celebrando el sacramento del matrimonio en su parroquia, asentando los mismos en los libros parroquiales sin exigir previamente el matrimonio civil como lo estipulaba la ley. El director del Registro Civil puso en conocimiento del juez de paz de Famaillá este proceder expresando que:

“Con la mayor franqueza y como si se tratara de algo perfectamente lícito, el Sr Cura de Famaillá, presbítero Pastor Vilarelle, confiesa haber celebrado el matrimonio religioso de Félix Perea con Rosario Díaz, sin tener a la vista el acta del matrimonio civil de los mismos y constándole además que esta ceremonia, de carácter previo, no había tenido lugar, violando así la terminante disposición del artículo 110 de la ley n° 2681”²².

El párroco de Famaillá contestó al juez de paz, ante su reclamo, en estos términos:

“cúmpleme manifestarle que los motivos que me han inducido a efectuar el matrimonio de Félix Pérez con Rosario Díaz sin tener en cuenta las infundadas exigencias del Registro Civil, son de carácter reservado y nadie tiene derecho a preguntármelos. Debo también manifestar al Sr Juez, para que a su vez lo haga al jefe del registro de Tucumán, que no sólo he casado al individuo mencionado en la presente, sino a muchísimos más que se hallan en circunstancias análogas y no sólo estando enfermos sino también hallándose sanos, siempre que hay una razón o motivo para prescindir de ese odioso e inhumano requisito civil”²³.

El Director del Registro Civil ante “tan flagrante alzamiento contra las leyes por parte del Cura de Famaillá y de lo que éste hace alarde” solicitó al poder ejecutivo que

²¹ *Carta de Mons. Federico Aneiros al Nuncio Matera*, 18 de mayo de 1882, f.34r y 34v. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil, Caja 63. Fasc. 304 (ASV).

²² *Carta del director del Registro Civil de Tucumán, Eugenio Méndez juez de paz de Famaillá, Manuel Ocaranza Famailla*, 15 de septiembre de 1906. Carpeta: Informes y notas varias. Archivo Arzobispado de Tucumán (AAT).

²³ *Carta del Párroco de Famaillá Pastor Vilarelle al Juez de Paz de Famaillá, Manuel Ocaranza*, 15 de septiembre de 1906. Carpeta: Informes y notas varias (AAT).

a su vez pidiera al Sr obispo “la pronta separación del párroco, de acuerdo con lo dispuesto por el art. 110 de la ley de matrimonio civil y ordenar pasen estos antecedentes al Sr Agente Fiscal para que deduzca las acciones penales a que pudiera estar sujeto la incorrecta conducta observada por el mismo”²⁴.

En su respuesta, el cura párroco dio a entender que el Jefe del Registro ya lo había denunciado en septiembre de 1904, y que “está dispuesto a defender ante quien corresponda el derecho que tengo para casar, lo mismo que para confesar, bautizar y decir una misa sin pedir permiso a los funcionarios del Registro Civil” afirmando que:

“no me sorprenden las quejas de los jueces de paz, porque no son letrados; pero sí me extraña que el jefe del registro sabiendo que la ley está derogada en su parte penal y que deja, por consiguiente, en completa libertad al sacerdote, como debe estarlo, para ejercer sus funciones con independencia de toda ley y autoridad civil, ande molestando al cura con interrogatorios que no tienen razón de ser, por ningún lado que se las mire”²⁵.

El caso del cura de Famaillá ponía de manifiesto después de casi 8 años de promulgación de la ley de matrimonio civil, la resistencia de algunos a someterse a las nuevas pautas de organización de la sociedad²⁶.

El estado había emprendido la tarea modernizadora de la sociedad y la ley de educación común, gratuita y obligatoria, mostró junto a la ley de Registro Civil y la de matrimonio la intención de redefinir espacios de intervención social del estado y la iglesia. Como afirma Lucía Lionetti²⁷, “la controversia se instaló a partir de la batalla librada entre ambas instituciones por controlar los espacios de socialización y difusión de un principio organizador para la comunidad” (2006: 95). La educación laica era considerada el marco adecuado para la implementación del proyecto modernizador del país que buscaba acoger inmigrantes desde una actitud de apertura hacia la diferencia cultural y religiosa amparada en la Constitución Nacional. La jerarquía eclesiástica

²⁴ *Carta del director del Registro Civil de Tucumán, Eugenio Méndez al juez de paz de Famaillá, Manuel Ocaranza Famailla*, 15 de septiembre de 1906. Carpeta: Informes y notas varias. Archivo Arzobispado de Tucumán (AAT).

²⁵ *Carta del Párroco de Famaillá Pastor Vilarelle al Juez de Paz de Famaillá, Manuel Ocaranza*, 15 de septiembre de 1906. Carpeta: Informes y notas varias (AAT).

²⁶ Para un análisis exhaustivo de los debates en torno al matrimonio civil entre católicos y “liberales”, ver Auza, (1981: 498-588); Ghio (2007: 21-41). Es muy común en la historiografía sobre este período utilizar el concepto “liberal” para definir a diferentes posturas laicistas. Según aclara Di Stéfano (2011) el liberalismo prescribe la neutralidad del estado, la igualdad de cultos y el otorgamiento a todas las iglesias del estatus de instituciones de derecho privado. En Argentina, por el contrario, el culto católico conserva siempre en los hechos un carácter oficial -aunque no haya sido declarado religión de estado-y la iglesia católica a diferencia de las demás es reconocida como institución de derecho público a la par del estado.

²⁷ Para un abordaje del debate entre católicos y liberales sobre la ley de educación, ver Auza (1981). Desde otra perspectiva Lucía Lionetti plantea que en el caso argentino, los católicos liberales laicos tuvieron una activa participación en la definición del proyecto educativo estatal, los valores católicos fueron resinificados y la enseñanza laica utilizó un dispositivo normativo que tuvo más puntos de contacto que diferencias con lo que se transmitía en la enseñanza religiosa (2006: 105).

argentina vivió este proceso de diferenciación de campos de poder como un ataque a su autoridad.

La primera Carta Pastoral Colectiva²⁸ de los obispos argentinos de 1889²⁹, emitida con motivo del establecimiento del matrimonio civil en Argentina, daba cuenta de las tensiones con el estado y de la dificultad de los mismos para lograr una mirada menos defensiva y de ciudadela asediada ante la organización y diferenciación de los ámbitos de competencia estatales. Se refería a las leyes “laicas” de educación y matrimonio civil a las que denominaba “injuriosas a la potestad de la iglesia” y como respuesta a la avanzada del estado, proponía el fortalecimiento de la formación del clero a través de la mejora en la calidad de la enseñanza en los seminarios conciliares, la conquista de un espacio académico a través de la creación de la Universidad Católica Argentina, la invitación a una renovada participación en las prácticas devocionales de la iglesia en las asociaciones apostólicas y a asumir el compromiso con la prensa católica para hacer frente a la propaganda nociva de la prensa liberal y utilizarla como instrumento de evangelización³⁰.

Es en este contexto en el que las posturas anticlericales tomaron más fuerza y virulencia como ha estudiado Di Stéfano (2010). La iglesia argentina asumía una postura defensiva de censura ante la propuesta modernizadora del estado.

1.2. De la iglesia asediada por la modernidad a la apertura a la cuestión social y las misiones

Mientras esto acontecía en Argentina, el proceso eclesial romano vivía profundas transformaciones desde mediados de siglo. Hacia 1850 el proyecto de la sede romana se había caracterizado por ser cada vez más anti moderno y centralizador, buscando organizar, disciplinar, fijar la ortodoxia, unificar ritos y devociones y someter a la autoridad papal a las iglesias iberoamericanas. La condena papal a la independencia y una persistente tradición regalista y galicana habían debilitado las estructuras eclesiásticas. La poca obediencia ante las directivas romanas, una gran variedad de formas devocionales y rituales, un clero escaso y de deficiente formación eran rasgos que, desde la perspectiva vaticana, exigían ser corregidos.

²⁸ *Pastoral Colectiva de los Obispos Argentinos*, 1889 en Padilla y Bárcena, *Obras Completas Tomo 2*, (1916: 157-183). Conferencia Episcopal Argentina (CEA) (1993), *Documentos del Episcopado Argentino*, Tomo 1, 1889-1909.

²⁹ Firman la carta los preladados de las 5 diócesis existentes: Federico Aneiros, arzobispo de Buenos Aires; Fray José Wenceslao Achával, obispo de Cuyo; Fray Reginaldo Toro, obispo de Córdoba; Pablo Padilla y Bárcena, vicario capitular de la diócesis de Salta (gobernaba la Diócesis desde 1884 debido a la muerte de Fr. Buenaventura Rizo Patrón; el vicario capitular de la diócesis de Paraná, Pantaleón Gallozo, debido a la renuncia de Mons. José Gelabert, imposibilitado de ejercer funciones episcopales.

³⁰ Para un análisis de la *Primera Pastoral Colectiva de los Obispos Argentinos*, ver Auza (2001: 231-271).

La intención de ‘romanizar’ a estas iglesias comenzó a expresarse en la década de 1850, cuando las independencias americanas eran, además, hechos irrevocables.

Lo vivido en Argentina como en otros países de Latinoamérica³¹ coincidía con las tensiones europeas puestas de manifiesto en la posición de la Santa Sede que se autodefinía como “anti moderna” en la Carta Encíclica *Quanta Cura*, el *Syllabus Errorum* de 1864 y en el Concilio Vaticano I de 1870. La dificultad de la jerarquía eclesiástica para aceptar el nuevo orden surgido de 1789, la intransigencia de algunos para admitir el clima nacido de la revolución y la necesaria reubicación de las relaciones entre la iglesia, el estado y la sociedad civil, se sumaba a la legislación anticlerical de los estados liberales. Esta situación hizo madurar en la iglesia la idea de una condenación conjunta de todas las ideas dominantes en la sociedad moderna. Al interior de la institución los discursos de quienes postulaban un catolicismo liberal como Montalembert³², Döllinger³³ y Rosmini³⁴ -por citar solo algunos exponentes- luchaban por una iglesia libre en un estado libre, alarmaban los círculos romanos y a quienes padecían la presión de los gobiernos liberales (Laboa, 2002: 113). Surgió así la idea de hacer una síntesis de todos los errores más divulgados y más peligrosos y

³¹ Para el proceso de secularización del siglo XIX, los trabajos de Pilar García Jordán sobre Perú (1991), Sol Serrano en Chile (2009), Cecilia Bautista García en México (2005); Barrán (1988), Caetano y Geymonat (1997) y Sansón Corbo (2011) para Uruguay, aportan interesantes perspectivas que pueden ser utilizadas para un análisis comparativo del caso argentino.

³² Charles Forbes, conde de Montalembert (Londres, 1810-París, 1870) fue un abogado, publicista y político francés. Discípulo de Lamennais, fue dirigente del catolicismo liberal francés de mediados del XIX. Participó en la fundación del periódico *L' Avenir* (1830) junto a Lammenais y Lacordaire, con el lema *Dieu et liberté*. Desde el periódico postulaban la separación de la iglesia y el estado, la renuncia a su ayuda económica, la libertad para nombrar obispos y eran contrarios al monopolio estatal en educación. Una gran parte de los obispos franceses prohibió el periódico y el Papa Gregorio XVI condenó en la encíclica *Mirari Vos* (1832) los principios del liberalismo político y religioso, la libertad de conciencia y las libertades reivindicadas por la cultura moderna. Se definía así la preferencia de la curia romana hacia el absolutismo y su distanciamiento de la burguesía intelectual. Montalembert fue enemigo de todo despotismo defendió siempre los derechos de la iglesia contra la intromisión estatal y cuestionó la política de centralización romana (Martina, 1974: 152-158).

³³ Döllinger (Baviera, 1799-Munich 1890), teólogo e historiador de Munich, representante de la corriente del catolicismo liberal y propulsor del grupo que exigía libertad científica de investigación para los teólogos y denunciaba la costumbre de denunciar de los ultramontanos. Fue uno de los organizadores del Congreso de Eruditos Católicos, Munich 1863, que motivó una carta de Pío IX sobre la sumisión al magisterio de la iglesia en el estudio teológico. Especialista en historia de la iglesia, rechazó el dogma de la infalibilidad pontificia por considerarlo contrario a la constitución tradicional de la iglesia. Junto a otros teólogos abandonó el Concilio Vaticano I. Fue excomulgado en 1871 (Laboa, 2002: 111-163). La carta *Tuas Libenter* puede consultarse en Denzinger-Hünerman (DH), (2000: 2875-2880). Para las citas del Magisterio de la iglesia utilizaré preferentemente la compilación de estos autores indicando la numeración establecida para los párrafos de cada documento.

³⁴ Antonio Rosmini (Rovereto 1797- Stresa 1855), representante del catolicismo liberal italiano, sacerdote y teólogo autor de un sistema filosófico en una línea no escolástica mantuvo por ello fuertes polémicas con los jesuitas. Su actividad apuntó a la reconciliación del cristianismo con los ideales modernos; postulaba una iglesia libre de compromisos políticos y ordenada a su misión espiritual, sus libros *Las cinco llagas de la iglesia* y *La constitución civil según la justicia* fueron condenados y puestos en el Índice de libros prohibidos. Puntualizaba los males de la iglesia: insuficientes participación del pueblo en la liturgia, mediocridad intelectual y espiritual del clero, debido a la separación de ciencia y piedad. Proponía la intervención del laicado en la elección de los obispos. En 1887 se condenaron 40 de sus proposiciones. Con el Vaticano II su pensamiento es redescubierto y estudiado. Su condena fue revocada en el año 2001. Fue beatificado por Benedicto XVI en 2007.

condenarlos uno por uno; se juzgaba que era necesario resaltar la raíz última de la que arrancaban los errores modernos: la negación del orden sobrenatural, que conduce inevitablemente al laicismo, al racionalismo y al naturalismo (Martina, 1974: 205-206). La encíclica *Quanta Cura* (1868) superaba la dureza de la *Mirari vos* (1832) en la visión negativa de la sociedad y Pío IX³⁵ citando a su predecesor Gregorio XVI, llamaba “delirio” a la afirmación que:

“la libertad de conciencia y de cultos es un derecho libre de cada hombre y que debe ser proclamado y garantido en toda la sociedad bien constituida y que los ciudadanos tengan libertad omnímoda de manifestar alta y públicamente sus opiniones, cualesquiera sean, de palabra, por escrito y de otro modo, sin que la autoridad eclesiástica o civil puedan limitar libertad tan funesta”³⁶.

Pío IX reflejaba el pensamiento romano intransigente que veía en el mundo contemporáneo una “horrible tempestad desatada por doctrinas perversas, así como males gravísimos y nunca bastante llorados”³⁷. Se lamentaba el Papa en esta encíclica de las enseñanzas “del impío y absurdo principio del naturalismo” por el cual se afirmaba que el mejor orden para la sociedad civil es que se constituya y gobierne sin tener en cuenta la religión y sin hacer ninguna diferencia entre la verdadera religión y la falsa³⁸. Condenaba también que la consideración de la voluntad del pueblo en la llamada “opinión pública” se constituya en la ley suprema independiente de todo derecho divino y humano³⁹. Aseveraba que era gravísimo el “error funesto” de “insigne imprudencia” de afirmar que la “Sede Apostólica se hallaba sometida a la autoridad civil” y que las leyes de la iglesia no obligaban a conciencia a menos que fueran promulgadas por la autoridad civil⁴⁰. Así mismo, condenaba a los que negaban el derecho de la iglesia a excomulgar los invasores y usurpadores de los derechos y propiedades de la iglesia. La encíclica *Quanta Cura* se promulgó en el clima de efervescencia de la llamada “cuestión romana”, en donde la “sede apostólica mantuvo una defensa a ultranza del poder temporal a sabiendas de que la batalla no tendría éxito” (Martina, 1974: 179-201). Las aspiraciones de unidad, independencia y libertad difundidas en toda Italia presionaban a la Sede Apostólica, considerando al Papa uno de los obstáculos más graves de la unificación italiana. El conflicto con Austria por sus aspiraciones territoriales en la península italiana le impedía declarar la guerra a una nación católica. Muchos se preguntaban si la cabeza de la iglesia universal ya era incompatible con las obligaciones de un príncipe italiano. La proclamación de Víctor

³⁵ Pío IX, fue papa entre 1846 y 1878.

³⁶ Pío IX (1864), Encíclica *Quanta Cura*, n°4. <http://multimedios.org/docs/d000370/> (20/10/2010).

³⁷ Pío IX (1864), Encíclica *Quanta Cura*, n°2.

³⁸ Pío IX (1864), Encíclica *Quanta Cura*, n°4.

³⁹ Pío IX (1864), Encíclica *Quanta Cura*, n°5.

⁴⁰ Pío IX (1864), Encíclica *Quanta Cura*, n°7.

Manuel como rey de Italia, en 1861, representó un punto de inflexión en la política de la curia romana. Los hechos se precipitaron cuando las tropas francesas que protegían al papado en Roma tuvieron que retirarse en julio de 1870, por haber estallado la guerra franco-prusiana. En septiembre de ese año, tras la negativa de Pío IX de consentir una ocupación pacífica de la ciudad renunciando a su autoridad temporal, el ejército italiano entró en Roma, superando la resistencia simbólica del ejército del Papa⁴¹. En 1871 el parlamento italiano aprobaba la ley de garantías, que partiendo del presupuesto de la extinción total del estado Pontificio, le concedía la Papa el poder disfrutar de los palacios apostólicos. Pío IX declaró nula la ley, rechazó la pensión que se le ofrecía y prescribió a los fieles la abstención en las elecciones políticas. El poder temporal del papa se había convertido en un anacronismo, el Vaticano, barrio romano en donde se hallaba situada la basílica de San Pedro, se constituyó en el único ámbito de la soberanía papal y Roma por un plebiscito pasó a ser capital del Reino de Italia. En adelante, el Papado pasaría a la ofensiva endureciendo su postura; esta intransigencia se expresó en la condena de las aspiraciones modernas, retrasando la incorporación de la iglesia al nuevo ordenamiento político de los estados occidentales

La “cuestión romana” y la postura intransigente de la sede apostólica trajeron como consecuencia un acentuado anticlericalismo, una animadversión hacia la figura del sacerdote que llevó a que la práctica de los sacramentos fuera considerada como una prueba de inferioridad civil. La actividad legislativa italiana siguió una línea hostil a la iglesia y marcadamente laicista. Desde la Curia Romana, todo lo que ocurría en el campo no confesional era considerado malo o peligroso, por lo que acabó mirando con desconfianza todos los progresos que se realizaban en el ámbito de la arqueología, la exégesis y en ciencias naturales. La intransigencia consiguió que el Pontífice no se convirtiese en súbdito de ningún estado.

La “cuestión romana” y los debates en torno al poder temporal del Papa se difundieron en el mundo católico; en la Revista *La Verdad* de la Diócesis de Tucumán⁴², vemos reflejada la interpretación de los castigos divinos que recibieron quienes se atrevieron a atentar contra el poder temporal del Romano Pontífice:

“Castigos ejemplares de los autores y cómplices de la usurpación del poder temporal del Papa: Othón I, rey de Grecia, uno de los primeros soberanos que reconocieron las usurpaciones de Víctor Manuel, cayó del trono de manera

⁴¹ No pretendo hacer aquí una narración exhaustiva de lo que se denominó “la cuestión romana”, simplemente dejar planteada la inminencia de los hechos que provocaron la pérdida del poder temporal del Papa y la incomprensión de la jerarquía romana de las nuevas condiciones del mundo contemporáneo. Para un análisis más completo ver Martina (1974); Aubert (1984); Schatz (1992); Laboa (2002); Gadille (2003).

⁴² Esta Revista semanal tuvo una vida efímera, solo se alcanzó a publicar en 1900. Sus directores fueron Bernabé Piedrabuena y Agustín Barrère, ambos serían obispos diocesanos con posterioridad. El texto citado corresponde al N°4 del Año I, Septiembre 23 de 1900.

triste y vergonzosa (...) Luis Carlos Farini, ministro de Víctor Manuel y factor de la unidad italiana, acometido de furiosa locura, en cuyos arrebatos rechazaba todo alimento y satisfacía el hambre de la manera más inmundicia y se arrastraba por el suelo desnudo y cubierto de inmundicias (...) Cazzini, ministro de Víctor Manuel y autor o cómplice del despojo del Papa, se degolló con una navaja de afeitar en Diciembre de 1872. Filibecchi, uno de los revolucionarios más furibundos de la Italia unida y que en 1865 fue a Roma para asesinar a Pío IX, se suicidó en el Coliseo en 1872. José Mazzini, el gran agitador, murió impenitente. Napoleón III, autor o consentidor del primer despojo de una buena parte de los estados Romanos y que con su retirada de la guarnición francesa de Roma dejó franca la entrada en ella al sacrílego usurpador, sufrió su primera derrota en Wissemburgo el mismo día en que salieron sus tropas de Roma dejando abandonado al Papa y perdió la última y definitiva batalla que dio entrada a los prusianos a Francia el mismo día que el último soldado francés salió de Civittà Vecchia...⁴³.

La cuestión romana y la condena a los errores de la modernidad impregnaron el catolicismo de la segunda mitad del siglo XIX. El Syllabus sintetizó cerca de 80 proposiciones que habían sido condenadas con anterioridad en diversos documentos de Pío IX; éstas se referían a los errores más difundidos desde la perspectiva eclesial: panteísmo, naturalismo, racionalismo absoluto, indiferentismo, incompatibilidad entre fe y razón, errores referidos a la ética natural y sobrenatural, errores sobre la naturaleza de la iglesia, el estado y las relaciones entre ambos. El Syllabus condenó la libertad de cultos y la plena libertad de pensamiento, de imprenta y la proposición según la cual el Romano Pontífice debía reconciliarse con el progreso, el liberalismo y la cultura moderna⁴⁴. La encíclica y el Syllabus fueron festejados por los intransigentes mientras que los católicos liberales, luego de varios años de lucha por salvar el precario equilibrio entre catolicismo y libertad, veían derribados sus sueños. Estos documentos eran una clara condena a los principios defendidos por Montalembert, Lacordaire⁴⁵, Dupanloup, Döllinger y significó la victoria de los reaccionarios (Martina, 1974: 212). Además, estos textos fortalecieron el complejo de estado de asedio en la iglesia, se levantaron muros más altos entre la feligresía y el mundo para impedir la infiltración de ideas divergentes, se puso de manifiesto una gran incapacidad para captar la parte de verdad que las mismas tenían y se acentuó un sentimiento de inseguridad y actitudes de intolerancia. La condena a *L'Avenir* (1832), a Rosmini

⁴³ *La Verdad*, (1900: 54). La lista es muy larga y en todos los casos se insinúa el castigo divino que recayó sobre quienes atentaron contra el poder del Papa de Roma. Si tenemos en cuenta que se refieren a acontecimientos que se sucedieron treinta años atrás, cabe inducir el lento proceso que se vivió al interior de la iglesia para incorporar las nuevas redefiniciones del rol del Pontífice ante el cambio de circunstancias políticas.

⁴⁴ Pío IX (1864) *Syllabus*. Para un análisis de las proposiciones ver Martina (1974: 2003-226) y Laboa, (2003: 113-118). El error nº 13 del *Syllabus* "El método y los principios con que los antiguos doctores escolásticos cultivaron la teología no están en ningún modo en armonía con las necesidades de nuestros tiempos ni con el progreso de las ciencias", es una extracción de la carta de Pío IX, dirigida a Döllinger fue interpretado como una clara condena a las proposiciones del teólogo alemán.

⁴⁵ En el capítulo 3 volveré a tratar algunos aspectos referidos al catolicismo liberal en cuya línea se inscribió el dominico fr. Ángel M. Boisdrón quien se definía como discípulo de Lacordaire.

(1849), la aprobación del *Syllabus* (1864) y las declaraciones del Concilio Vaticano I ponían de manifiesto la preeminencia de la intransigencia en la jerarquía romana.

Durante los meses previos al Concilio, los debates en torno a la declaración de la infalibilidad papal suscitaron tensiones entre los obispos participantes y teólogos invitados. Algunos obispos temían que la definición de la infalibilidad se constituyera en un atentado contra los derechos de los obispos. Otros teólogos, como Döllinger, cuestionaban no solo la infalibilidad sino el primado de jurisdicción del Papado de Roma. Meses antes del comienzo del Concilio, obispos alemanes enviaron una carta a Pío IX insistiendo en la inoportunidad de tal definición. El obispo Maret, decano de la Facultad de teología de La Sorbona, publicaba un libro en donde se afirmaba que la infalibilidad residía en el Papa en comunión con los obispos y no separado de ellos. Mons. Dupanloup, obispo de Orleans, publicaba un opúsculo que recogía todos los argumentos en contra de la definición de infalibilidad pontificia. Entre los obispos alemanes integrantes de la minoría antiinfalibilista encontramos al obispo de Maguncia, Von Ketteler⁴⁶, quien mientras se redactaba la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*, durante el Concilio, propuso sin éxito que se expresase la necesidad explícita del consentimiento de los obispos ante una decisión pontificia que pudiera considerarse infalible⁴⁷. Sin embargo, la Constitución *Pastor Aeternus* fue aprobada el 18 de Julio de 1870. La minoría antiinfalibilista no tomó parte de la sesión y se ausentaron de Roma 55 Obispos. Al día siguiente estallaba la guerra franco-prusiana y la mayor parte de los obispos consideró oportuno retirarse del Concilio. El 20 de Septiembre fue ocupada Roma por las tropas italianas y el 20 de octubre el Concilio quedó suspendido por tiempo indeterminado⁴⁸.

La declaración de la infalibilidad acentuó el proceso de centralización romana, reforzó la autoridad del papado y su jurisdicción sobre toda la iglesia, en la circunstancia no casual en que se debilitaba su poder temporal. Como explica Laboa, “la necesidad de unidad y conexión, urgida por las circunstancias político-sociales y la eclesiología centrada en Roma, desembocó en muchos ambientes en la consideración de la obediencia como una de las virtudes principales y en la inconsciente reducción de la iglesia a la jerarquía y de esta al papa” (2002: 163).

Los obispos argentinos que concurrieron a Roma para asistir al Concilio, volverían imbuidos de los debates y definiciones conciliares. De los 5 obispos existentes, pudieron viajar 4: Escalada (Buenos Aires), Gelabert (Paraná), Achával

⁴⁶ Los textos de Von Ketteler sobre la cuestión social, influyeron profundamente en el pensamiento de Fr Boisdron como así también los escritos de Lacordaire y Dupanloup. Esta línea del catolicismo es la que transmitirá Fr Boisdron a su llegada a Tucumán, presentando una voz diferente en el contexto de catolicismo argentino decimonónico. Esto será profundizado en el cap. 3.

⁴⁷ Vaticano I (1870), Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*, DH, (2000: 3050-3075).

⁴⁸ Sigo en el análisis del Vaticano I a Martina (1974: 227-260) y Laboa (2002: 147-163).

(Cuyo), Rizo Patrón (Salta), el obispo de Córdoba, Ramírez de Orellana no lo hizo por razones de salud⁴⁹. Estos obispos regresaron⁵⁰ impregnados del clima interno de la iglesia e impactados por la ocupación de Roma por las tropas italianas.

Pío IX y los profesores de la Universidad Gregoriana ya habían puesto de relieve desde muchos años antes de la convocatoria del Concilio, las tesis clásicas sobre el primado, la infalibilidad pontificia y el poder de la iglesia respecto de la sociedad civil. La divulgación de estas ideas fue apoyada por la revista de los jesuitas romanos, *La Civiltà Cattolica*, y por los numerosos alumnos de la Gregoriana -que se multiplicaban año tras año, debido a la gran cantidad de seminarios nacionales que se venían estableciendo en Roma desde mediados de siglo XIX- propagaron estas ideas por todo el mundo. La proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de María, mediante la bula *Ineffabilis Deus*, contribuyó a poner en evidencia las prerrogativas del papa ya que el pontífice decidió por primera vez omitir el acuerdo de los obispos para hacer una declaración dogmática (Aubert, 1984: 66).

Pío IX, quien ya había dado muchos pasos hacia una centralización romana, se propuso también apoyar la introducción de la liturgia romana en todas las diócesis, eliminando las costumbres que no se adaptasen al derecho común, promoviendo grandes concentraciones del episcopado en Roma. Respaldó las intervenciones de las Congregaciones romanas en asuntos de diversas diócesis y prohibió la realización de concilios nacionales (Martina, 1974: 247). Se multiplicaron también las intervenciones de los nuncios en la vida interna de las iglesias y se volvió a solicitar la realización de las visitas *ad limina* de los obispos del mundo a la sede romana, práctica que había caído en desuso. Se apoyó también a los sacerdotes fieles a la mentalidad romana con su acceso a cargos eclesiásticos significativos. La misma creación del Colegio Pío Latinoamericano en 1858 -como la de otros colegios nacionales- era prueba de su política de romanización. En la carta dirigida a los obispos de América Meridional refiriéndose al nuevo Colegio, expresaba que deseaba ayudar a la “formación del clero joven nativo para que sea imbuido con sólida piedad y doctrina” el objetivo de esta nueva institución era “conseguir idóneos ministros para la iglesia y formar por los mismos una vez vueltos a la patria el nuevo clero”⁵¹.

El Colegio Pío Latinoamericano, a cargo de los jesuitas y bajo estricto control de la sede romana, se propuso formar a la elite clerical que pudiera transformarse en gestora de la romanización en sus iglesias locales evitando la consolidación de las

⁴⁹ Para una reseña del viaje de los prelados y sus participación en el Concilio Vaticano I, ver Auza, (2001: 107-178).

⁵⁰ Mons. Escalada falleció el 28 de julio de 1870, durante su estadía en Roma.

⁵¹ Pío IX (1865) *Meridionali Americae*, Carta a los Obispos de América Meridional.

jerarquías clericales locales⁵². Los seminaristas eran cuidadosamente seleccionados y podían acceder a la formación superior de la Universidad Gregoriana. El envío de alumnos a Roma era el primer paso de la reforma eclesiástica que Pío IX se proponía; el segundo era la celebración de conferencias episcopales y concilios diocesanos.

Ya durante el papado de León XIII⁵³, la convocatoria del Concilio Plenario de América Latina (CPAL) en 1899, con la presencia de todos los obispos de este continente en Roma,⁵⁴ expresó el deseo unificador de la Sede Romana, que buscaba la homogeneización de la iglesia en torno al primado del Papa. Los decretos del CPAL reflejaron las declaraciones de los Concilios de Trento y Vaticano I y muy pocas referencias a documentos emanados de los concilios provinciales latinoamericanos del siglo XIX como los que se realizaron en Nueva Granada, (Colombia) en 1868; Quito, (Ecuador) en 1869; Antequera (México) en 1893. Tampoco se hizo referencia a los primeros concilios de Lima y México del siglo XVI, como de los muy numerosos concilios provinciales y sínodos efectuados a lo largo de cuatro siglos (Gaudiano, 1998). El mismo esquema de trabajo fue elaborado por la jerarquía romana suprimiendo los temas específicos relativos a Latinoamérica. En los decretos predominó la presencia de una jerarquía preocupada por asentar su autoridad en desmedro de la de los cabildos catedralicios e interesada en aumentar las prerrogativas de los obispos y del papa frente al clero local (Bautista García, 2005: 118-140). El CPAL buscó fortalecer la posición de la iglesia católica frente al proceso de secularización planteando una política específica para América Latina, que venía a fortalecer los objetivos de la creación del Colegio Pío Latinoamericano y la presencia de visitadores apostólicos en dicha región, en un intento de homogeneizar la catolicidad. Continuó afirmando una comprensión de la iglesia enfrentada a la formación de un estado y una sociedad civil con autonomía de la religión católica, al afirmar que:

“es necesario que la sociedad civil como tal reconozca a Dios por su Padre (...) la justicia y la razón prohíben que el estado sea ateo o, lo que viene a resultar lo mismo, que conceda igual protección e iguales derechos, a las diversas religiones, como ha dado en llamárseles”⁵⁵.

⁵² El estudio de Cecilia Bautista García (2005) sobre el proceso de romanización de la iglesia mexicana, brinda una interesante información sobre los obispos y clero mexicano formado en el Colegio Pío Latinoamericano.

⁵³ León XIII fue Papa entre 1878 y 1903.

⁵⁴ Participaron 53 prelados, 13 arzobispos y 40 obispos. Los Obispos argentinos que viajaron al Concilio fueron siete: el arzobispo de Buenos Aires, Mons. Uladislao Castellano, y los obispos: Reginaldo Toro, de Córdoba; Pablo Padilla, de Tucumán; Rosendo de la Lastra, de Paraná; Juan Agustín Boneo, de Santa Fe; Mariano Antonio Espinosa, de La Plata; y Matías Linares, de Salta. cfr Actas CPL pp. 48-4, en (Gaudiano, 1998).

⁵⁵ *Actas y decretos del Primer Concilio Plenario de América Latina, Roma, 1906* (AyDCPAL). Capítulo VI, *Del culto que ha de prestarse a Dios y a los Santos*, N°39. Biblioteca Electrónica Cristiana (BEC). www.multimedios.org/docs/d000021/index.html. (25/10/2010).

En el capítulo sobre la iglesia, se aseveraba -fundándose en el magisterio de Pío IX- que “no toca a la potestad civil definir cuáles son los derechos de la iglesia, ni los límites en que debe ejercerlos” y que además la iglesia “tiene derechos que no le han sido concedidos por la potestad civil y que el gobierno civil no puede por consiguiente revocar”. Señalaba que “la iglesia y las personas eclesiásticas por derecho propio gozan del privilegio de la inmunidad que no tuvo su origen por cierto en el derecho civil”⁵⁶. Al referirse al Romano Pontífice⁵⁷, retomaba los principios de la Constitución *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I al condenar a los que afirmaban que era lícito impedir la comunicación del Papa con los pastores o fieles o que la declaran subordinada a la potestad civil. También aclaraba que el Papa tenía supremo dominio sobre la república cristiana y que por derecho natural enviaba sus legados a las naciones y pueblos cristianos para que “corrijan errores, allanen dificultades y suministren a los pueblos que le han sido encomendados nuevos elementos de salvación”⁵⁸.

Y, por lo que se refiere a la Sociedad Civil, el CPAL manifestaba que el “indiferentismo civil es la locura más extraña” y el no proteger la religión públicamente “una temeridad inaudita”⁵⁹ y rechazaba la libertad de opinión la cual “no debe contarse entre los derechos del hombre ni entre los principios que debe favorecerse”⁶⁰.

Por lo demás, fue un Concilio eminentemente disciplinar, constituyendo una excelente compilación de buena parte de la legislación eclesiástica de la época, ofreció un cuerpo de doctrina simplificador de las normas dispersas en el antiguo derecho (Bruno, 1981: 345); además, resultó una oportunidad inédita de encuentro entre los obispos latinoamericanos, dando la oportunidad para un incipiente sentido de cuerpo. Otro fruto de este Concilio fue la instrucción específica de que se celebraran cada tres años conferencias de obispos en las provincias eclesiásticas de América Latina. La centralidad de la disciplina eclesiástica en el CPL se puso de manifiesto en los sínodos diocesanos de principio de siglo XX que se realizaron en Argentina (Dellaferrera, 1990: 87-140).

En definitiva, sumando a todo este mapa de referencias, los Obispos Latinoamericanos, al terminar el siglo XIX, continuaban teniendo como normas para su ministerio los Decretos de Trento y dos encíclicas de Benedicto XIV, *Urbi primun*

⁵⁶ AyDCPAL, Capítulo VII, De la iglesia, N°57 y 58. Las citas a Pío IX corresponden a *Epist. Tuas Libenter*, 21 de Diciembre de 1863 y *Multiples inter*, 10 de junio de 1851.

⁵⁷ AyDCPAL, Capítulo VIII, Del Romano Pontífice N° 59 al 73.

⁵⁸ AyDCPAL, Capítulo VIII, Del Romano Pontífice, N° 67. En este punto cita a León XIII, *Loginqua oceani spatia*, 6 Jan.1895.

⁵⁹ AyDCPAL, Capítulo X, De la Sociedad Civil, N° 83. Cita a León XIII, *Humanum Genus*, 20 de abril de 1884.

⁶⁰ AyDCPAL, Capítulo X, De la Sociedad Civil, N°88. Cita a León XIII, *Inmortale Dei*, 1 de noviembre de 1885.

(1740) y *Etsi minime* (1742). Entendían que sus responsabilidades principales giraban en torno al cuidado pastoral del propio clero, a la formación de los seminaristas y a la enseñanza de la doctrina. Tenían el mandato de realizar visitas pastorales diocesanas, promover las conferencias y ejercicios espirituales para la formación continua de los sacerdotes y realizar las visitas *ad limina* cuando el Papa de Roma los convocara (Luque Alcaide, 2003: 88).

La iglesia amenazada por el liberalismo reaccionó, como hemos visto, por una parte defendiéndose y condenando y, por otra parte, elaborando estrategias de reposicionamiento entre las que destacaron la atención a la formación de un clero alineado a la Santa Sede; el fortalecimiento institucional favoreciendo la creación de nuevas diócesis; alentando el surgimiento de asociaciones laicales; fomentando la creación de escuelas católicas y la promoción de periódicos católicos, la preocupación por el mundo obrero y la cuestión social, la fundación de congregaciones religiosas, sobre todo femeninas, e impulsando prácticas devocionales centradas en la vivencia de los sacramentos y en una dimensión más afectiva que racional como la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, prácticas en las cuales el sacerdote ocupaba un lugar hegemónico.

El Pontificado de León XIII (1878-1903) abrió paso a una reelaboración de la identidad eclesial que trató de demostrar que el catolicismo no era incompatible con el progreso y puso de manifiesto un esfuerzo modernizador. Con la encíclica *Rerum Novarum* (1891) asumía las reflexiones y las líneas de compromiso social que desde mediados del siglo XIX venían surgiendo en distintos sectores de la iglesia preocupados por la “cuestión social”⁶¹. Con el nombre de “cuestión social” se había bautizado hacia 1830 a la toma de conciencia de las condiciones de vida de las poblaciones que eran a su vez agentes y víctimas de la revolución industrial. Se vivía a mediados del siglo XIX una suerte de divorcio entre el desarrollo de un orden jurídico-político fundado sobre el reconocimiento de los derechos del ciudadano y un orden económico que suponía la miseria masiva. Surgió entonces la necesidad de encontrar un remedio a la pobreza ante el temor de una conmoción y el riesgo de una fractura social profunda (Castel, 2004: 20-21). La revolución industrial había creado verdaderos cinturones suburbanos donde las condiciones de vida eran miserables y provocado el surgimiento de asociaciones obreras que exigirían una legislación más justa que protegiese a los trabajadores. La concentración de la riqueza y el desarrollo del capital contrastaban con la situación de opresión, degradación y condiciones infrahumanas de los obreros que cumplían jornadas de 14 o 16 horas, la contratación de mujeres y

⁶¹ Para analizar la evolución de la conciencia de la iglesia respecto de la cuestión social ver Martina (1974: 59-110), Laboa, (2002: 207-227), Gadille, (2003: 44-51).

niños, la falta de seguridad ante los accidentes y la enfermedad, los salarios escasos, la subalimentación, las viviendas insalubres. Estas condiciones del mundo industrial europeo eran retratadas en *El Capital* de Marx y en las novelas de Dickens. La suerte de los campesinos no era mejor. Los grandes descubrimientos científicos y su aplicación a la técnica, la invención de la máquina a vapor y su desarrollo en la industria textil, revolucionaron la industria moderna. A su vez el liberalismo económico sustentaba el individualismo extremo y la abstención estatal favoreciendo la libre concurrencia de oferta y demanda. Los primeros que sufrieron las consecuencias de esta libre concurrencia fueron los obreros, a los que el empresario para reducir los costos, les acortaba el salario y les prolongaba la jornada laboral. En este contexto, el estado liberal no consideraba su responsabilidad el intervenir en cuestiones sociales; los contratos de trabajo se realizaban entre patronos y obreros y lo pactado entre ambos debía ser respetado y no modificado por el estado.

Los intentos de respuesta a la cuestión social fueron de diversa índole. Los representantes de lo que vino a denominarse el “socialismo utópico” (Saint-Simon; Fourier; Proudhon) proponían desde la colectivización de los bienes de producción con el desarrollo de un estado socialista, hasta la abolición del dinero como “valor” porque el único valor era el trabajo. El “sindicalismo” fue una reacción ante el aislamiento de los obreros debido a la supresión de las corporaciones dentro del estado y la abolición de las antiguas asociaciones profesionales desde el siglo XVIII. El sindicalismo evolucionó desde la ilegalidad hasta el reconocimiento jurídico que le atribuyó la tarea de regular los contratos de trabajo y admitir como arma la huelga. Hacia el interior del mundo obrero adquiría el asociacionismo un carácter de socorro mutuo. Los sindicatos obreros asumirían el rol de resistencia frente al capitalismo y de representación de la clase obrera para estipular los contratos colectivos de trabajo. Por otra parte, el llamado “socialismo científico” se decidió por la acción política. En 1848 aparecía en Londres el *Manifiesto del Partido Comunista* en el que Marx y Engels trazaban una historia de la humanidad según el esquema de la lucha de clases, tensionándose la misma en la modernidad con el triunfo de la burguesía, el desarrollo industrial, la concentración del capital y el aumento del proletariado. El Manifiesto postulaba la supresión de la propiedad privada, la socialización del capital, la abolición de la familia, la patria y la nacionalidad. El influjo de Marx se puso en evidencia con el surgimiento de los partidos socialistas a fines del siglo XIX y principios del XX que constituyeron un factor esencial para la mejora de las condiciones de vida de la clase trabajadora. A través de duras batallas y en algunos casos mediante la organización de partidos políticos, el movimiento obrero fue obteniendo gradualmente mejoras para la condición de vida obrera.

Los católicos tuvieron un lento despertar ante los problemas sociales, tomando conciencia de la cuestión social con cierto retraso. Por un lado primó una exhortación a la resignación, a la paciencia y a la aceptación de la pobreza y al reconocimiento de su valor religioso que era acompañada por una acción caritativa que excluía todo reconocimiento de un derecho a los obreros y rechazaba como subversiva toda tentativa de modificar las estructuras liberal-capitalista-burguesa. La evolución hacia la acción social tuvo un sesgo paternalista hasta que logró una aceptación de la necesaria defensa colectiva de los derechos obreros. Las revoluciones europeas de 1848 recrudecieron un miedo instintivo al de 1789 y una reacción ante el fantasma del socialismo comunista vinculaba peligrosamente la defensa del orden, la propiedad y la fe (Martina, 1974: 73-74).

Las intervenciones del magisterio de la iglesia reflejaron la preocupación por la defensa del derecho a la propiedad, la condena en bloque y sin matices de las obras de autores socialistas y comunistas, y la exhortación a la paciencia y a la resignación. La condena al socialismo y al comunismo apareció desde 1864 en la encíclica *Qui pluribus* de Pío IX y quedó ratificada en *Quanta Cura* y el *Syllabus* de 1864. Durante los pontificados de León XIII y Pío X -en el período que nos ocupa- se mantuvieron estas condenas. En su encíclica *Quod Apostolici muneris* (1878), León XIII condenaba una vez más al socialismo, reafirmaba el derecho a la propiedad y expresaba el compromiso de la iglesia con los pobres desde una perspectiva asistencialista y caritativa con el cuidado por no alterar el orden establecido, afirmando que a los pobres la iglesia:

“les honra grandemente y les alivia por todos los medios, levanta por todas partes casas y hospicios, donde son recogidos, alimentados y cuidados; asilos, que toma bajo su tutela obliga a los ricos con el grave precepto de que den lo superfluo a los pobres, y les amenaza con el juicio divino, que les condenará a eterno suplicio, si no alivian las necesidades de los indigentes. Ella, en fin, eleva y consuela el espíritu de los pobres, ora proponiéndoles el ejemplo de Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, ora recordándoles las palabras con que los declaró bienaventurados, prometiéndoles la eterna felicidad”⁶².

Mientras tanto, otras iniciativas dentro de la iglesia en lo que vino a llamarse “catolicismo social”, se orientaban a un compromiso concreto con los más pobres; es el caso de las Conferencias de San Vicente de Paul, fundadas en París en 1833 por Federico Ozanam⁶³; la Sociedad de san Francisco Javier, nacida hacia 1840, que

⁶² León XIII (1878) *Quod Apostolici muneris*, N°29 y 30. <http://multimedios.org/docs/d000373/> (28/10/2010)

⁶³ Fédéric Ozanam nació en Milán en 1813 y falleció en Marsella en 1853. Abogado, enseñó derecho mercantil en Lyon. Luego se doctoró en letras y fue Profesor de Literatura extranjera en La Sorbona.

fundaba escuelas para obreros; en Italia los Oratorios y las Escuelas Profesionales creadas por Don Bosco desde 1841-1845; la fundación de Cottolengo, las asociaciones de aprendices organizadas por Kolping en Alemania a partir de 1855. Pero las iniciativas católicas no superaron los esquemas paternalistas, mientras el socialismo y el movimiento obrero evolucionaban hacia una acción política de cambio de estructuras.

Avanzado el siglo XIX, algunos obispos comenzaron a romper el mito del absentismo estatal e invocaron la intervención legislativa en defensa del bien común de la protección de los débiles. Lacordaire, Maret y Ozanam en 1848, en el periódico *Ere Nouvelle* proponían ya una legislación en defensa de la infancia, de la enfermedad y de la vejez, el asociacionismo obrero y los comités mixtos para solucionar los pleitos obreros. Un eco mayor tuvieron los discursos y escritos del Obispo de Maguncia, Von Ketteler, *La cuestión social y el cristianismo* (1864) *Los católicos y el imperio alemán* (1873). Este Obispo afirmaba el derecho y el deber de la iglesia de intervenir en la cuestión social ya que era al mismo tiempo una cuestión moral y el deber del estado de interesarse por la clase obrera, ayudar a organizarse y protegerlos de toda explotación. Reconoció la validez de todos los postulados de los obreros: reducción de la jornada laboral, aumento del salario, protección de la mujer y de los jóvenes.

La acción social de muchos católicos fue motivada no tanto por la justicia sino por los peligros inherentes al malestar social y el temor a perder las masas obreras cada vez más identificadas con el socialismo. La reflexión católica no podía aceptar la formación de asociaciones únicamente conformadas por obreros, considerando que por si solos no podían defender sus derechos y por el temor de provocar luchas de clases al interior del catolicismo entre patrones y obreros. Por ello prevaleció en el discurso católico la idea de asociaciones mixtas de obreros y patrones, en donde juntos debían discutir los problemas de interés común. El pensamiento católico fue aceptando la legitimidad del asociacionismo y la solidaridad interclasista, afirmando un espíritu conciliador; mientras, en lo referente a la intervención estatal, sólo la aceptaba para regular los horarios no así los salarios.

La Encíclica *Rerum Novarum* venía a sistematizar el fruto de más de 50 años de debates y polémicas, desde los discursos de Von Ketteler hasta las intervenciones

Casado y padre de una hija, vivió un profundo compromiso cristiano. Sentó las bases del nuevo pensamiento social defendiendo la justicia en las relaciones laborales y humanas, condenando la esclavitud y rechazando las enormes diferencias entre ricos y pobres. Su obra tendió a sustituir la limosna por la justicia social. En 1833 y con el único objetivo de evangelizar a través de una actuación personal con los necesitados, creó la Conferencia de la Caridad. Poco después esta conferencia y otras que fueron surgiendo, dieron origen a la Sociedad de San Vicente de Paul, institución al servicio de los pobres. Planteó la necesidad de unir cristianismo y democracia en una época en donde la democracia era considerada por sectores de la iglesia como sinónimo de ateísmo y anticlericalismo. Compartió con Lacordaire los anhelos de conjugar el cristianismo con el mundo contemporáneo.

del cardenal Manning en Inglaterra a favor de los obreros o las del cardenal Gibbons en EEUU que defendía el sindicalismo cristiano. Con esta carta encíclica León XIII ratificaba el derecho a la propiedad privada, pero subrayaba la función social de la misma. Afirmaba la intervención del estado para promover el bienestar público, defendía los derechos de los obreros a un salario suficiente, condenaba la lucha de clases y reconocía el derecho de asociación, inclusive la de obreros.

Estos postulados hicieron florecer también en América Latina el asociacionismo católico -y lo vemos así para el caso argentino- mediante la difusión de agrupaciones no ya procedentes del catolicismo de la península ibérica -como había predominado en el período colonial- sino del catolicismo francés. Se fundaron las Conferencias de San Vicente de Paul, el Apostolado de la Oración o las Congregaciones Marianas. Se desarrollaron también las agrupaciones dedicadas a atender la naciente “cuestión social”, cuya clara expresión fue el desarrollo de los círculos de obreros que se inspiraron en los postulados del catolicismo social. Estas asociaciones cumplían varias funciones desde las mutualistas hasta las recreativas y de propaganda católica. Íntimamente ligado al fenómeno asociativo católico se desarrolló la prensa católica⁶⁴ que asumió en algunos casos un lenguaje intransigente e integrista pero que desempeñó un papel decisivo en la consolidación de la institución eclesiástica y actuó como mediadora entre la iglesia jerárquica y la feligresía.

Como reacción al acentuado racionalismo, se orientó una pastoral más “encarnada” y menos intelectual, insistiendo en lo emotivo, sensible y concreto⁶⁵. Se fomentaron prácticas de piedad menos ilustradas y más barrocas como las peregrinaciones, las misiones populares, la devoción a los santos y a la Virgen María. Las devociones marianas locales de larga tradición en América Latina comenzaron a convivir con nuevas devociones marianas europeas sin ningún lazo con la historia local. La devoción a la Virgen de Lourdes tuvo mayor difusión por el apoyo pontificio a la misma. Este se debió a que, según los relatos de Bernardette Soubirous, la Virgen se presentó diciendo “Yo soy la Inmaculada Concepción”, lo que vendría a corroborar el dogma recientemente promulgado en 1854. La declaración dogmática y las apariciones en Lourdes dieron un impulso inusitado a la devoción mariana. Una gran cantidad de congregaciones religiosas se encargaron de su difusión, numerosos colegios católicos recibieron el nombre de Nuestra Señora de Lourdes y se construyeron en toda América Latina imitaciones de la gruta de Massabièlle con la imagen de la Virgen y de la vidente Bernardette Soubirous.

⁶⁴ Para un abordaje sobre la prensa católica en Argentina en la segunda mitad del siglo XIX ver los trabajos de Auza (1981) y Lida (2006; 2008; 2009).

⁶⁵ Sigo en esta breve descripción de las prácticas devocionales de fines de siglo XIX y principios del XX a Schatz, (1992: 68-69) y para el ámbito latinoamericano a Beozzo (1995: 173-210).

Se fomentó también una espiritualidad centrada en Cristo a través de la devoción del Sagrado Corazón de Jesús⁶⁶ y la constante invitación a la práctica de los sacramentos, en particular insistiendo en la confesión y la comunión frecuente. La devoción al Sagrado Corazón adquirió, durante el siglo XIX, rasgos contrarrevolucionarios. Se denunciaba con esta práctica los maltratos y heridas que sufría Jesucristo de parte de los “enemigos” de la iglesia, los liberales y francmasones. Por ello esta devoción fue asumida por los sectores más integristas y reaccionarios, aunque también constituyó una clara oposición al “frío racionalismo” decimonónico.

En América Latina se vivió un proceso de transformación de las devociones cristológicas, las imágenes coloniales se concentraban en los Cristos de la Pasión, los Señores de la Agonía (arrodillados y orando en el huerto de los olivos), los Señores de la Columna (flagelados y atados en una columna), los *Ecce Homo*, presentados por Pilatos a la multitud o los Señores de la Buena Muerte (ya en el madero de la cruz). En la segunda mitad del siglo XIX se introdujo la devoción y las imágenes del Sagrado Corazón de Jesús, cuyo núcleo devocional residía en la conversión individual expresada en la oración y devoción eucarística. Esta devoción implicaba la confesión y la comunión durante nueve primeros viernes de cada mes, lo que exigía la presencia del sacerdote. Las devociones anteriores centradas en procesiones y romerías eran mucho menos dependientes de la intervención directa del clero. El lugar de la imagen del Corazón de Jesús ya no tenía por centro las manifestaciones callejeras sino la intimidad del hogar donde debía ser entronizado.

La difusión de la devoción al Sagrado Corazón se realizó a través de un gran número de congregaciones religiosas masculinas y femeninas fundadas en la segunda mitad del siglo XIX bajo la invocación del Sagrado Corazón de Jesús y mediante la Compañía de Jesús, bajo cuya responsabilidad se propagaron las asociaciones del Apostolado de la Oración a partir de 1844. La revista el *Mensajero del Sagrado Corazón*, instrumento para fomentar la devoción, se propagó rápidamente por América Latina. Pío IX oficializó esta nueva devoción en 1856 estableciendo la fiesta del Sagrado Corazón el viernes posterior a la fiesta del Corpus Christi y León XIII consagró el mundo al Sagrado Corazón el 1º de enero de 1900.

La devoción al Sagrado Corazón se presentó en clara oposición a la modernidad triunfante. Ante el dominio del racionalismo proponía una fe nacida del

⁶⁶ La devoción al Sagrado Corazón tiene su origen en la experiencia mística de Santa Margarita María Alacoque, religiosa de la Congregación de la Visitación, fundada por Santa Juana María de Chantal y San Francisco de Sales. Vivió en la Borgoña francesa a mediados del siglo XVII. Margarita Alacoque divulgó la devoción al Sagrado Corazón enseñando “a los hombres el amor de Dios para que ellos le correspondieran amándole y por consecuencia amando a sus semejantes”. Ella manifestó que “el corazón de Jesús le pedía que se celebre el viernes posterior a la octava de la fiesta del Corpus Christi, un día dedicado a reparar los menosprecio e insultos recibidos a su amor”, (Boisdron, 1921: 253-257; Padilla y Bárcena, 1916, tomo 1: 34-50).

corazón y de la misericordia. Fomentaba la defensa ante los “ataques liberales” proponiendo la “reparación” por las ofensas recibidas al Sagrado Corazón y a la iglesia, por la “prensa impía”, el estado y los partidos políticos anticatólicos. En su nombre se construyeron templos y sectores conservadores lo utilizaron como bandera, organizando en diversos países la consagración de la nación al Sagrado Corazón.

Una transformación semejante sucedió con la devoción a San José, quien durante el período colonial era representado como imagen viril del señor de tierras, minas o el conductor de ganado con su larga capa de viaje y sus botas. Esta imagen se transformó en el San José casero, modelo de esposo y padre, el “castísimo esposo de la virgen María”. San José dejó sus botas y la ropa de viajero y pasó a tener en la mano derecha un lirio florido y en el brazo izquierdo al niño Jesús, buscando retratar la nueva devoción de carácter familiar y la predicación eclesial de una moral doméstica centrada en la defensa del matrimonio. Entre los siglos XIX y XX, con el ascenso del movimiento obrero, San José pasó del hogar al taller, cambió el lirio por el serrucho y se transformó en San José obrero en el taller de Nazareth. A la tradicional fiesta del 19 de marzo se agregó la de San José obrero el 1º de mayo para contraponerla a la celebración socialista del día del trabajo en esa misma fecha.

La postura cada vez más a la defensiva de la iglesia respecto al mundo intelectual trajo como consecuencia una deficiencia en la educación de la fe del pueblo cristiano. Luego de algunos intentos de la primera mitad del siglo XIX de formular una catequesis que buscara comprender la tradición cristiana, como el intento del jesuita Josef Deharbe en 1847, se volvió a un catecismo con un esquema fijo de preguntas y respuestas para ser aprendidas de memoria.

El auge de las misiones expresó una política de expansión de la iglesia hacia regiones descubiertas de Asia, África y América Latina, favorecida por las nuevas facilidades de comunicación, los avances del colonialismo europeo, el interés despertado por las culturas desconocidas y el avance misionero protestante que amenazaba el monopolio de la catolicidad. Las misiones católicas habían tenido un duro golpe en el último cuarto del siglo XVIII con la supresión de la Compañía de Jesús. El nuevo impulso lo comenzó a dar el Papa Gregorio XVI (1831-1846) quien fomentó un modelo de organización de las misiones centralizado en Roma, al que la Congregación de Propaganda Fide había siempre aspirado desde su fundación, en 1622. Con este modelo, el Papa buscaba repartir los territorios de misión -donde la iglesia no estaba implantada aún- a las distintas órdenes o sociedades misioneras, bajo la dirección de la Santa Sede. Surgieron durante el siglo XIX, congregaciones dedicadas exclusivamente a las misiones.

Sumando al auge misionero, se produjo un resurgimiento de las órdenes religiosas antiguas y el nacimiento de una gran diversidad de congregaciones religiosas de vida apostólica. La política romana de reforma de las órdenes y congregaciones religiosas se intensificó durante el pontificado de Pío IX ya que las mismas habían sufrido las consecuencias devastadoras de la revolución francesa y de las reformas liberales que veían en ellas solo la encarnación misma del oscurantismo.

El resurgimiento de la Compañía de Jesús y de los Redentoristas, en el siglo XIX, fue asombroso, pero el de las Órdenes monásticas y mendicantes de origen medieval fue más lento y trabajoso. Las nuevas congregaciones religiosas surgían como respuesta a una necesidad caritativa, pastoral, educativa o misional. Se multiplicaban las escuelas y los hospitales a cargo de congregaciones religiosas femeninas. Fue sorprendente el florecimiento de las comunidades de mujeres⁶⁷ dedicadas a la labor misional, abriéndose así un campo de acción que hasta el momento era privativo de los hombres⁶⁸. El impulso misional tuvo su epicentro en Francia de donde partieron las más importantes fundaciones. La expansión misional más significativa se produjo en el último tercio del siglo XIX, en donde muchos misioneros vivieron todo tipo de persecuciones como en el caso de Indochina, Corea, Japón, China o murieron a causa de la malaria o el paludismo como en el caso de África (Schatz, 1992: 76-77)⁶⁹.

1.3. Ser ciudadano en América Latina: Entre tradición y modernidad

Estos senderos de reacomodación de la iglesia frente a los cambios políticos provocados por la conformación del estado moderno, no deben ser analizados linealmente como un asunto de derrota, retroceso, reposicionamiento, avance o revancha sino que, simultáneamente, los diferentes actores convivieron con multiplicidad de sentimientos y posturas teóricas. El proceso de romanización convivió con una fuerte decisión del estado moderno de organizar la iglesia en torno a su centro y con una multiplicidad de iniciativas de la sociedad civil que escapaban del control romano y estatal.

Como atestigua François Xavier Guerra (1989: 253) en el período pos independentista en Hispanoamérica, coexistieron el mundo tradicional y el moderno de

⁶⁷ En las páginas que siguen nos detendremos en las congregaciones femeninas de vida apostólica para acercarnos a las dominicas de Tucumán.

⁶⁸ Pionera de la obra misional asumida por mujeres fue Marie-Anne Javouhey (+1851) fundadora de las hermanas de San José de Cluny, enviadas a las misiones desde 1817. Sus viajes por Mauricio, Senegal y la Guayana Francesa, hicieron que la iglesia se interesara por las misiones en África, haciendo hincapié en la lucha por la emancipación de los esclavos negros y la formación del clero africano (Schatz, 1992: 76).

⁶⁹ A modo de síntesis dejo planteada la reacción católica de fines de siglo XIX y principios del XX, los aspectos de este catolicismo serán profundizados para el caso que aquí estudio en los sucesivos apartados de cada capítulo.

manera híbrida, los actores sociales y políticos fueron a su vez actores modernos y antiguos, ciudadanos profundamente “tradicionales”. La sociedad del antiguo régimen no había muerto en el último cuarto del siglo XIX y convivía con los imaginarios modernos de manera ambigua. En la órbita del antiguo Virreinato del Río de la Plata, “lo antiguo y lo nuevo coexisten y se mezclan: formas de sociabilidad modernas encubren grupos familiares, clientelistas o corporativos (Guerra, 2003: 211). En esta misma línea afirma Marcello Carmagnani, refiriéndose al proceso político latinoamericano, “tradición y modernidad son los polos de una tensión que desata un proceso histórico donde existen factores de continuidad como de discontinuidad”. Comprende este autor el proceso político latinoamericano como un movimiento de hibridación, en donde acontece que las “formas de hacer política durante el Antiguo Régimen fundamentan el tránsito hacia una forma política de corte moderno, individual y secularizada”. Entendiendo la secularización del imaginario, la política y la cultura como una “liberación de condicionantes que restringían la libertad de acción de corte individual” (Carmagnani, 2007: 42-43).

La invención del ciudadano moderno en América Latina fue un proceso ambivalente y complejo que convivió con imaginarios y prácticas heredadas del Antiguo Régimen. El sistema electoral emergente en el siglo XIX contenía una mezcla de disposiciones que favorecían tanto a la individuación del ciudadano moderno como los comportamientos comunitarios tradicionales. Este sistema que implicaba la elaboración del padrón, la organización de la mesa electoral, el contexto parroquial, la prensa (no abundante y pluralista) y la opinión pública (sin discusiones libres y públicas de distintos puntos de vista) favoreció el proceso de individuación del ciudadano moderno (Guerra, 1999). Este ciudadano de una sociedad en la transición del Antiguo Régimen a la modernidad, participaba de una comunidad en donde la religión formaba parte esencial de la identidad. La comunidad de sentimientos y de valores era tan grande, que sirvió como una base para la construcción de una nueva identidad, luego de las revoluciones de independencia. La defensa de la religión aparecía como inseparable de la defensa de la patria y de los elementos que la constituían. En este sentido, el lugar que las imágenes y las representaciones devocionales ocuparon en estas sociedades, fue un factor fundamental en la construcción de lo sagrado y de la identidad religiosa (Guerra, 1992: 162-169).

Los cambios así dados, no surgieron de manera unilineal y sus recorridos fueron de continuidad y discontinuidad y, como expresa Carmagnani citando a Octavio Paz, “entre tradición y modernidad existe un puente ya que aisladas las tradiciones se petrifican y la modernidad se vuelve volátil mientras que al interactuar la una vivifica la otra y la otra le responde dándole enraizamiento y sabiduría” (Carmagnani, 2007: 42).

1.4. La crisis modernista

Otro paso hacia la homogeneización de la iglesia estuvo dado por Pío X⁷⁰ y el *Motu Proprio* de 1903 que uniformó la liturgia sobre la base del canto gregoriano. Este Papa acentuó el rol de las nunciaturas encargándoles que informaran a la Santa Sede sobre la situación de las diócesis, que controlasen la enseñanza en los seminarios y visitaran los conventos. A los superiores de órdenes y congregaciones religiosas les impuso la obligación de remitir informes y acentuó la política inaugurada por León XIII de trasladar las casas generalicias a Roma. Reforzó, además, las intervenciones de las congregaciones romanas en la vida de toda la iglesia (Aubert, 1984: 76-77).

A caballo entre los dos siglos XIX y XX tuvo lugar lo que se denominó “crisis modernista”⁷¹. Se llamó así al movimiento de reforma eclesiástica y teológica de vastas ramificaciones que recogía la herencia de tentativas anticuriales y antiultramontanas de reforma (jansenismo, ilustración católica, catolicismo liberal) que tenían en común el descontento frente a la rigidez de las estructuras de vida y pensamiento del catolicismo (Schatz, 1992: 143). Fue un movimiento que estuvo circunscripto a los ambientes académicos. Dos autores fascinaron a toda una generación y asumieron un papel de primer orden en la polémica del modernismo -el historiador de la iglesia Louis Duchesne (+1922) y el exégeta dominico Marie-Joseph Lagrange⁷² (+1938) quien en 1890 había fundado la Escuela Bíblica de Jerusalén- por su nuevo proceder en la crítica y exégesis del Pentateuco. Estos eruditos plantearon la cuestión de la coherencia y compatibilidad mutuas entre fe, dogma e historia. A partir de 1902 las disputas convergieron en torno a Alfred Loisy (+1940) verdadero protagonista del modernismo francés. La encíclica *Pascendi dominici gregis* (1907) en la que se delineaba una definición del modernismo y el decreto *Lamentabili*, terminaron por condenar a los teólogos y pensadores cristianos que buscaban conciliar su fe con el pensamiento contemporáneo y a todos los que sostuvieran una apertura al mundo de la cultura científica o manifestaran cercanía a las “nuevas ideas”. La encíclica condenaba distintas corrientes intelectuales que reducía al agnosticismo y la inmanencia. Rechazaba la concepción modernista de la crítica bíblica y las pretensiones del modernismo reformador católico. La causa del modernismo era la “curiosidad y el orgullo” y la ignorancia de una sana filosofía. El conceder valor a diferentes formas del sentimiento religioso era una monstruosidad, un camino para precipitar a los católicos a la herejía (Laboa, 2002: 146).

⁷⁰ Pío X fue Papa entre 1903 y 1914.

⁷¹ Para una mirada sobre la relación entre modernismo y catolicismo ver Poulat (1992); Izquierdo (2007). Para un análisis de la crisis modernista ver Laboa (2002: 119-146); Schatz (1992: 142-154).

⁷² Sobre Lagrange son sugerentes los aportes de Montagnes (2007) y Xubiri ([1938] 2007). En el capítulo 3 de esta tesis, veremos la repercusión que tuvo en Tucumán la censura de la obra de Lagrange, a quien conocía fr. Ángel María Boisdron desde su ingreso a la orden dominicana.

La crisis modernista fortaleció la asunción de un tomismo cada vez más intransigente y se sumó a la línea de restauración del pensamiento de Santo Tomás de Aquino que había iniciado León XIII en su encíclica *Aeterni Patris* (1879); en ésta se presentaba el sistema de Santo Tomás como lo esencial del pensamiento católico y se proponía a los pensadores como verdadera autoridad filosófica, como una “vacuna” contra las doctrinas erróneas. En el plan de reconquista de León XIII, el tomismo era el pilar fundamental.

1.5. Aspectos del catolicismo en la Diócesis de Salta durante el Obispado de Fray Buenaventura Rizo Patrón (1863-1884)

Durante el período que nos ocupa, Tucumán dependía de la diócesis de Salta junto con las provincias de Jujuy, Catamarca y Santiago del Estero, hasta la creación del Obispado con sede en Tucumán en 1897. Desde 1862 hasta 1884 -año en que murió- fue el fraile franciscano Buenaventura Rizo Patrón⁷³, el obispo de la Diócesis de Salta⁷⁴. Este Obispado había funcionado durante largos períodos sin la presencia de un prelado titular y, a su vez, había dependido jurídicamente de la sede metropolitana

⁷³ Buenaventura Rizo Patrón nació en Piedra Blanca (Catamarca) el 14 de octubre de 1811. A los 10 años ingresó al Convento Franciscano de Catamarca donde cursó estudios primarios y secundarios, bajo la dirección de Fr. Ramón de la Quintana. En 1828 se trasladó al Convento Franciscano de Córdoba para ingresar al noviciado y realizar los estudios filosóficos y teológicos. En 1833 fue ordenado sacerdote y se dedicó a la docencia en dicho convento. En la Orden Franciscana se desempeñó como maestro de novicios, prefecto de estudios, guardián, definidor y provincial. Se preocupó por la observancia regular, los estudios y la organización de archivos y bibliotecas en cada convento. Fue consagrado Obispo en Córdoba, por Mons. José Vicente Ramírez de Arellano, el 7 de abril de 1861. Asumió como Obispo en Salta el 6 de Julio de 1862. Dirigió la Diócesis hasta el 13 de noviembre de 1884, fecha en que falleció. (Bruno, 1976: 204-209; Cutolo, 1983, tomo VI: 220-222). Nota: en el recorrido de los capítulos incluiré a pie de página algunas referencias biográficas con el fin de analizar las conexiones entre los actores eclesiales de este período que estudio.

⁷⁴ La región del Tucumán comenzó a pertenecer a una jurisdicción eclesial en 1534 cuando se creó el Obispado de Cusco. Luego en 1553 pasó a pertenecer del Obispado de Charcas. En 1570 creado el Arzobispado de Lima, se creó el Obispado del Tucumán, siendo su primera sede Santiago del Estero en 1581 y su primer Obispo el dominico Fr Francisco Victoria. En 1609 al crearse el Arzobispado de Charcas, el Obispado del Tucumán pasó a ser su sufragáneo. En 1699 el Obispo Mercadilla op, traslada la sede del Obispado de Santiago del Estero a Córdoba. se divide en obispado del Tucumán en dos circunscripciones: Córdoba del Tucumán y Salta del Tucumán. Ver *Repertorio Eclesiástico del Obispado de Salta* (1875: III-XIX); Toscano (1907); Lorca (2010: 531-532). El primer Obispo de Salta fue Nicolás Videla del Pino quien gobernó hasta 1812, año en que fue desterrado por no colaborar con la “causa de América”, vivió en Buenos Aires hasta su muerte en 1819. Sobre el destierro de Videla del Pino ver Sánchez (2008: 225-241), Martínez (2008: 213-224); Caretta (1999: 81-117); Caretta y Marchionni (2000: 115-135). Recién en 1836 el Vicario Foráneo de Tucumán José Agustín Molina fue nombrado Vicario Apostólico de Salta, siendo consagrado Obispo pero solo pudo ejercer como Vicario durante los años 1837-1838. Tras su muerte el Obispado de Salta fue presidido por varios Vicarios Capitulares hasta que fue propuesto para la sede vacante el sacerdote José Eusebio Colombes, quien fue preconizado por Pío IX en diciembre de 1858 pero falleció en febrero de 1859 sin ser consagrado Obispo. La larga vacancia de la sede salteña que había durado casi medio siglo concluyó cuando el 13 de julio de 1860 Pío IX designó como segundo obispo de Salta al franciscano Fray Buenaventura Rizo Patrón. Consagrado el 7 de abril de 1861, tomó posesión de la sede el 7 de julio siguiente y falleció en Salta el 13 de noviembre de 1884. El tercer obispo salteño fue Mons. Pablo Padilla y Bárcena, quien había sido nombrado obispo titular de Pentacomina el 17 de diciembre de 1891. El 19 de enero de 1893 León XIII lo designó Obispo de Salta, sede de la que tomó posesión el 16 de febrero siguiente. Mons. Padilla ya ejercía como Vicario Capitular de Salta desde la muerte de Rizo Patrón. El 16 de enero de 1898 fue trasladado a la recién creada Diócesis de Tucumán en donde gobernó hasta su muerte el 22 de enero de 1921.

de Charcas hasta la creación de la Arquidiócesis de Buenos Aires, en 1865. El nuevo reordenamiento jurisdiccional para adecuar la organización eclesiástica al proceso de organización del país con centro en Buenos Aires, ocasionó resistencia de las autoridades episcopales de Salta y Córdoba, que por ser más antiguas que la porteña miraban con recelo el empoderamiento, también eclesiástico, del centralismo de Buenos Aires.

La primera tarea que emprendió Rizo Patrón fue realizar la visita pastoral a todas las parroquias de la Diócesis que -dada la extensión del territorio incluía las provincias de Santiago del Estero, Tucumán, Catamarca, Salta y Jujuy- duró cerca de 6 años (1862-1868). El objetivo de esta visita pastoral era examinar la organización y administración de las parroquias, revisar los libros de registro de sacramentos y examinar la conducta de los sacerdotes. Durante la visita fue acompañado por diferentes sacerdotes, Juan Tissera⁷⁵, Rayniero Lugones⁷⁶ e Isidoro Fernández⁷⁷. Antes de ingresar a Santiago del Estero, le dirigió una carta al gobernador Absalón Ibarra solicitando ayuda económica para realizar el viaje desde Córdoba; en su respuesta, el gobernador de Santiago del Estero afirmaba que cooperaría siempre y cuando su presencia buscara armonizar los intereses de la iglesia con los del estado. Lo interesante del cruce de correspondencia -en que el Obispo expresaba que se había sentido ofendido y el gobernador trataba de salvar la situación- es que ambos se referían a la “religión del estado” como sustento del mismo. Así expresaba el obispo Rizo al gobernador quien esperaba “la deferencia de Vuestra Excelencia, como

⁷⁵ Juan Tissera, nació en Alta Gracia (Córdoba) el 23 de octubre de 1825. Ingresó a la Orden de San Francisco a los 14 años de edad. Fue ordenado sacerdote en 1847, y siendo discípulo de fr Buenaventura Rizo lo acompañó en los primeros meses de su Obispado en Salta. Luego en Córdoba fue profesor en el convento, guardián y provincial. Fue convencional para la elaboración de la primera Constitución de Córdoba. Falleció el Obispo Esquiú, también franciscano, fue propuesto para sucederle. Asumió el Obispado de Córdoba el 5 de Julio de 1884. En tiempos de arduos conflictos entre la iglesia y el estado, Tissera se caracterizó por la moderación, lo que contrastó con el Vicario Capitular, Clara y el Nuncio Matera, cuyas actuaciones en Córdoba ocasionaron graves hostilidades con el gobierno. A pesar de este clima, el Congreso autorizó los gastos de instalación del nuevo obispado, lo que puso de manifiesto el interés del estado en consolidar la organización institucional de la iglesia. Su gestión duró 2 años, ya que falleció el 20 de septiembre de 1884 (Cutolo, 1983: 338).

⁷⁶ Rayniero Lugones, nació en Villa de Loreto (Santiago del Estero) el 31 de octubre de 1841. Hizo sus primeros estudios en la escuela del dominico Fray Juan Grande y los preparatorios hasta filosofía con don Pedro Olaechea y Fray Wenceslao Achával. Luego estudió en el Seminario Conciliar y en la Universidad de Córdoba, en donde se doctoró en derecho canónico y filosofía. Fue ordenado sacerdote por el Obispo de Salta Fr Buenaventura Rizo Patrón, convirtiéndose en su familiar, prosecretario, consultor teólogo y canonista. Fue vice-rector y profesor del Seminario Conciliar de Salta y secretario de visita en aquella diócesis. Viajó con el Obispo Rizo Patrón al Concilio Vaticano I. Desde Roma publicó una serie de cartas en defensa de la infalibilidad pontificia. A su regreso se trasladó a Cuyo en donde fue rector y profesor del Seminario Conciliar, secretario del Obispo Achával. Con él recorrió San Juan, San Luis y Mendoza en visita pastoral. De regreso a su provincia natal fue elegido ministro y diputado nacional entre 1880-1884. Al mismo tiempo fue Vicario Foráneo de Santiago del Estero y visitador eclesiástico y apostólico en la misma provincia. Fundó asociaciones católicas y el Colegio de las Hermanas Esclavas del Corazón de Jesús en Santiago. Actuó como periodista en una actitud defensiva de la iglesia. Falleció en Buenos Aires, el 21 de Julio de 1908. Toda la prensa del país se adhirió a su duelo y fue considerado uno de los miembros más ilustrados del clero nacional (Cutolo, 1975: 295-296).

⁷⁷ Provisor y Vicario General de la Diócesis de Salta, falleció el 5 de abril de 1868. Le sucedió como Vicario Miguel Moisés Aráoz.

encargado de dirigir al pueblo santiagueño por el sendero de la paz y el progreso, a cuyo sostenimiento sirve de fundamento la religión sagrada del estado”⁷⁸. Y la respuesta del gobernador ponía de manifiesto que participaría en la misa de apertura de la visita y las “augustas ceremonias” de inicio y se comprometía a que el pueblo que le había “confiado sus designios”, reconociera como “fundamento del orden y la paz la santa religión”⁷⁹.

Este intercambio epistolar muestra la relevancia que tenían las visitas pastorales y los rituales que aseguraban su institución, poniendo de manifiesto la importancia de la presencia del pastor. Las muestras de afecto y reconocimiento de su feligresía también contribuían a instituirlo como guía del rebaño.

Durante la visita a Jujuy (1866-1867), Rizo Patrón mostró su rigidez en la estricta observancia del ritual romano en lo referido a las pautas sobre el modo de elaborar los registros de los sacramentos. Al observar que el cura rector de Jujuy Escolástico Zegada, no llevaba los libros parroquiales según lo prescripto le ordenó rehacer todas las partidas en término de seis meses⁸⁰. Esto motivó que Zegada, cansado de tantos años de servicio, presentara su renuncia como cura interino y vicario foráneo de Jujuy, lo que hizo a través de su apoderado José Manuel Arias. En el texto de renuncia expresaba que ante los muchos cargos que le endilgaba el obispo, su presencia en el lugar era incompatible⁸¹. Un agregado de Zegada en el libro de defunciones resumía su autodefensa:

“La fórmula con que aparecen las partidas la adopté para todos los libros parroquiales desde que entré a servir el curato, porque desde entonces me vi abrumado de atenciones, que me precisaron a ahorrar cuanto fuese posible el tiempo. La atención de este curato, la escasez continua de auxiliares, las obras que emprendí de refacción de la iglesia, construcción de hospital, colegios etc., la educación de la juventud, la catequización de la multitud, la edición de opúsculos a este fin, y otras letras semejantes, me hacían de todo imposible observar las largas fórmulas prescriptas en el ritual”⁸².

⁷⁸ *Carta del Obispo Rizo Patrón al Gobernador de Santiago del Estero, Absalón Ibarra*, 23 de julio de 1864. Leg.23. Correspondencia (1863-1864). Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero (AGPSE)

⁷⁹ *Carta del Gobernador de Santiago del Estero Absalón Ibarra al Obispo Rizo Patrón*, 23 de julio de 1864. Leg. 23. Correspondencia (1863-1864). (AGPSE). Agradezco a Paulo Margaría de la Universidad Nacional de Santiago del Estero, la digitalización de estos documentos. También se puede ver Bruno (1976: 212-213).

⁸⁰ La reproban de los libros de bautismos elaborados por el Pbro. Zegada se encuentra en el Auto de la Visita a Jujuy del 7 de noviembre de 1867, en *Repertorio Eclesiástico de la Diócesis de Salta*, (1875: 145-147).

⁸¹ Un amplio desarrollo de este conflicto se encuentra en Bruno (1976: 214-216).

⁸² Citado en Bruno (1976:216). Toda la documentación referida al conflicto con Zegada y su defensa se conservan en el Archivo del Convento Franciscano de Buenos Aires y en el Archivo de la Curia Episcopal de Jujuy, según lo indica Bruno. *El Manifiesto sobre los asuntos de Jujuy, de fecha 18-1-1867*, fue del prosecretario del obispado Dr Rainerio J. Lugones. Este sacerdote lo encontraremos luego como Vicario Foráneo de Santiago del Estero desde donde realizó una extensa acusación a Fr Ángel María Boisdron sobre su mentalidad “liberal y moderna” que analizaremos en el capítulo 3.

El conflicto siguió con nuevas instancias varios meses después, el 31 de mayo de 1867, el obispo autorizaba al vicario foráneo de Jujuy que “absuelva *ad cautelam* al presbítero Zegada de las censuras y dispense de cualquier irregularidad que se halle incurso”. Este episodio muestra la importancia que los obispos daban a la implementación del ritual romano, una mera cuestión de rúbrica había hecho desplazar a uno de los presbíteros más meritorios de Jujuy, quien era reconocido por su servicio ministerial en toda la vicaría⁸³.

El informe realizado al concluir la visita (1867) sobre de la “situación religiosa y moral de la diócesis”, nos brinda una detallada descripción sobre el estado de su obispado en lo que respecta a parroquias/curatos, economía, clero, fomento de obras, asociaciones, publicaciones, relaciones con el estado o las autoridades provinciales, prácticas devocionales, entre otros aspectos, que iremos analizando a continuación. Para la elaboración de esta memoria, Rizo Patrón había solicitado a todos los vicarios foráneos de su extensa diócesis, detallados informes de la situación de sus respectivas circunscripciones.

Respecto a la situación del clero afirmaba que los clérigos de Salta “recitan el oficio precipitadamente, sin observar las rúbricas y sin llevar siquiera el sobrepelliz. Mientras leen las lecciones charlan y ríen”. Agregaba que los sacerdotes “flaquean en las ciencias sagradas y en las buenas costumbres, dado que muchos de ellos salidos de la milicia, se ordenaron de sacerdotes y hasta se recibieron de canónigos sin estudios y sin educación eclesiástica, ni aún cristiana”. Los acusaba de ser todos concubenarios, salvo dos o tres y cualquier reforma sería causa de escándalos que inutilizaría su desempeño. Expresaba además que se sentía rechazado por ellos al no ser oriundo de Salta⁸⁴ (Bruno, 1976: 216-217).

En los informes de otras provincias elaborados por sus colaboradores, el clero no era visto como “tan iletrado e inmoral”, dado que se constataba que en sus poblaciones carentes de casas de estudios, los dominicos y franciscanos se habían dedicado a la educación de la juventud y de los clérigos en las ciencias y buenas costumbres.

⁸³ Zegada además de atender toda la Vicaría de Jujuy publicó en 1847, las *Instrucciones cristianas para la dirección de sus feligreses*, un compendio de la doctrina de la iglesia católica en forma de catecismo; *Reflexiones religiosas y sociales que en obsequio de la religión y de la República Argentina hace Estanilao Zegada, como ministro de aquella y ciudadano de esta* (1856).

⁸⁴ Otro factor que debió influir en el Obispo en su mirada sobre el clero salteño fue el rechazo que generaba en ellos la presencia en Salta del P. Rainiero Lugones. Fray Paulino Strambi, guardián del colegio de Propaganda Fide de Salta que había sido criticado en la prensa por Rainiero, decía de él que era “inexperto, infatuado y por demás pependenciero”. Carta de Strambi con el P. General de los Franciscanos, citado en Bruno (1976: 219).

El informe de la Vicaría Foránea de Tucumán, enviado a Rizo Patrón por su vicario Miguel Moisés Aráoz⁸⁵, daba cuenta del estado “moral y material de la provincia y de la posición topográfica de los curatos⁸⁶”. Informaba Aráoz que la Vicaría contaba con 11 curatos, dos en la ciudad de San Miguel de Tucumán, el Rectoral y La Victoria y los 9 restantes en zona rural: Famaillá, Monteros, Chicligasta, Río Chico, Graneros, Leales, Burruyacú, Trancas y Encadilla.

Mapa N°1: Curatos en el territorio de la actual Provincia de Tucumán en 1867



Fuente: Lorca Albornoz, Marcelo (2006)

⁸⁵ Miguel Moisés Aráoz, nació en Tucumán el 8 de mayo de 1823. Fue formado en el sacerdocio por el dominico fr Manuel Pérez y el clérigo Miguel Ignacio Alurralde. A los 12 años recibe el hábito y la tonsura clerical. Fue ordenado en 1846 y comenzó a ejercer su ministerio en Tucumán. Fue juez de diezmos, secretario del vicario de Salta y luego fiscal y secretario del obispo en la diócesis de Paraná hasta 1861 que regresó a Tucumán. Al fundarse el Colegio Nacional de esta provincia, dictó las cátedras de historia y geografía. Fue dos veces diputado en la Sala de Representantes de Tucumán y capellán de la antigua Cofradía del Carmen. Luego asumió como vicario foráneo, juez eclesiástico, vicario general del Obispado de Salta y canónigo magistral de la Catedral salteña. En 1872, el papa Pío IX lo erigió obispo de Berissa y como tal ejerció como obispo auxiliar de la sede de Salta. Organizó el Seminario Conciliar y realizó visitas pastorales a lomo de mula hasta los puntos más alejados. Colaboró con el sacerdote inglés Kenelm Vaughan, delegado del Cardenal Manning en la difusión de la Biblia en Argentina hacia 1880. Murió en Salta el 12 de agosto de 1883, en medio de un verdadero duelo público. Sus restos fueron traídos a Tucumán en donde fr. A. M. Boisdron pronunció la oración fúnebre en la Matriz de Tucumán, afirmando que Mons. Aráoz tenía como sus mejores amigos a los pobres y que enriquecía su celo pastoral con largas horas de estudio en soledad. Mantuvo una fluida correspondencia con su pariente tucumano Juan Bautista Alberdi. Una biografía más extensa se encuentra en Cutolo (1968: 194); Páez de la Torre (2009); Boisdron (1921: 7-13).

⁸⁶ Una reconstrucción de la fundación y evolución de los curatos se encuentra en Lorca Albornoz (2006).

En el curato Rectoral se hallaban los conventos de Santo Domingo y San Francisco, habitado el primero por tres religiosos sacerdotes y el segundo por once. Así mismo en dependencia a este curato había dos iglesias, la de Jesús y la del Señor de la Paciencia, junto a la cual se estaba construyendo un edificio para Seminario. Al referirse a la iglesia Catedral afirmaba que:

“La iglesia Matriz es una de las mejores del Obispado, tanto por su extensión como por lo delicado de su trabajo; pero es de poca consistencia. No posee más rentas que los derechos que se llaman de Fábrica, los que son tan pequeños que no alcanzan a cubrir los gastos de cera y demás útiles que necesita para el culto divino, teniendo el párroco que suplir de su peculio lo demás; por consiguiente no hay con que reparar el templo si no se apela a la piedad de los fieles”⁸⁷.

La ciudad contaba hacia 1867 con un solo cementerio cercado de pared de “una cuadra cuadrada” de extensión, común a los dos Curatos de la Ciudad. También había cuatro Oratorios Públicos, “el de Tapia, ocho leguas al Norte, el de San Javier seis leguas la Oeste, el de la Yerba Buena, tres al mismo rumbo, y otro a veinte cuerdas de la Ciudad en la misma dirección”, los que se hallaban en buen estado y eran sostenidos por sus patronos. Todavía había poblaciones del curato Rectoral que no tenían capilla como Tafí Viejo, tres leguas al noroeste de la ciudad, y la de Nogales, dos leguas y media al norte. La población de este curato alcanzaba los catorce o quince mil habitantes.

En el Curato de La Victoria o La Merced, su iglesia parroquial pertenecía a los Padres Mercedarios, comprendía una parte de la ciudad al este y su extensión, con la parte de campaña que ocupaba era de “seis leguas de norte a sud”. La iglesia parroquial se hallaba en “un estado ruinoso y pobre de ornamentos: no contaba con propiedad alguna y se sostenía con las rentas del cura y era ayudada por las pequeñas entradas de fábrica. Había seis oratorios públicos en el ámbito de su jurisdicción, fuera de la Ciudad, los que sostenidos por sus Patronos, todos en buen estado material y de ornamentos”⁸⁸. En uno de los oratorios al este de la ciudad había un cementerio “de doce varas cuadradas de superficie, cercado de paredes de ladrillo para usar de él, cuando por las crecientes del río Salí no pueden traerse los cadáveres al de esta ciudad”. También el curato La Victoria contaba con un hospital a cinco cuerdas de la Parroquia, el que tenía un Oratorio público sostenido por la piedad de los fieles y una subvención anual que daba el gobierno. Todas las poblaciones más

⁸⁷ Miguel Moisés Aráoz, *Informe del estado moral y material de la Vicaría Foránea de Tucumán*, 23 de febrero de 1867. Archivo del Obispado de la Diócesis de la Santísima Concepción (AOC), Tucumán, ff.1v-1r.

⁸⁸ Miguel Moisés Aráoz, *Informe ... f.2r.*

significativas de este curato poseían Oratorio y su población se calculaba entre diez y doce mil habitantes.

Aráoz caracterizó al clero de Tucumán (13 sacerdotes) como un “clero honesto” y que se reunía una vez por semana a “discutir sobre teología moral y rúbricas”

Al describir la población expresaba que:

“todos sus habitantes son católicos como también los de la Campaña y de los extranjeros solo de algunos pocos se ignora sus creencias, por consiguiente el estado religioso está bien. Respecto al moral se notan algunos vicios y escándalos públicos que se remedian en parte con las misiones y ejercicios espirituales. Estos actos piadosos se practican cuatro veces al año en la casa destinada para ellos⁸⁹, dos para los hombres y dos para las personas de otro sexo, siendo el número de las que se recogen cada vez como doscientos”⁹⁰.

El informe permite adentrarnos en las características de la población de Tucumán hacia mediados de siglo XIX, que por su ubicación geográfica se distanciaba del litoral marítimo donde ya se dejaba sentir la afluencia de los inmigrantes que comenzaban a arribar a las costas rioplatenses. Por el contrario, en Tucumán el número de extranjeros no era por entonces significativo como para “preocuparse” por la diversidad de creencias religiosas. Aráoz afirmaba que el “ estado religioso estaba bien”, manifestando así la homogeneidad católica que aún se vivía en las provincias del norte.

Las prácticas pastorales descritas revelaban los usos devocionales decimonónicos: las misiones y los ejercicios espirituales de carácter masivo (se hacía referencia a 200 personas que “se recogen por vez”). Para calcular esta cifra seguramente se medía la capacidad de la capilla en donde concurrían los pobladores para escuchar las pláticas y amonestaciones diarias de los sacerdotes, durante el tiempo estipulado de los ejercicios.

El informe también describía la existencia de cofradías “que se sostienen con las limosnas de los mismos cofrades. Por ellos se hacían celebrar algunas misas, las cuales estaban designadas por sus constituciones para ciertos días y para aquel en que fallecía alguno de los cofrades”⁹¹. Para esa época, la más importante era la Cofradía del Carmen, que tenía su sede en el curato Rectoral y había sido fundada en 1783.

El texto de Aráoz también señalaba la existencia de un Colegio Nacional en donde “se enseñan estudios preparatorios”; éste había sido creado por decreto del

⁸⁹ Las hermanas María Loreto y Eustoquia Valladares y Aráoz fundaron en 1839, la Casa de Ejercicios Espirituales o Casa de Jesús y un colegio de educandas. Más adelante nos detendremos en esta fundación.

⁹⁰ Aráoz, Miguel Moisés *Informe...*f.2v

⁹¹ Aráoz, Miguel Moisés *Informe...*f.2v

presidente Bartolomé Mitre el 9 de diciembre de 1864, abriendo sus puertas el 1º de marzo de 1865⁹² y como diez o doce escuelas⁹³ para ambos sexos en las que se enseña doctrina cristiana y las primeras letras.

Al referirse a los curatos rurales relataba que cada uno contaba con varias capillas o vice parroquias. Desde el punto de vista civil, los curatos estaban divididos en dos distritos judiciales y un juez departamental de apelación, poseyendo cada uno una escuela al igual que la ciudad de San Miguel.

Las descripciones tanto de los templos parroquiales como de las capillas de los curatos manifestaban la precariedad de las mismas, la falta de ornamentos y la escasez de las entradas de fábrica⁹⁴ y, por lo general, aclaraba que ninguna poseía otros ingresos de renta o propiedad. Hasta en la iglesia matriz “los ingresos de fábrica son tan pequeños que no alcanzan a cubrir los gastos de cera y demás útiles que necesita para el culto divino”. Cuando se refería a los oratorios privados, el panorama mejoraba por estar siempre “muy decentes y sostenidos por sus patrones”⁹⁵. En el curato de Chicligasta, por ejemplo se encontraba una excepción en la capilla de Santa Cruz, la que tenía un terreno de su propiedad que producía algunos arriendos; otra capilla con renta era la de Laguna Blanca del curato de Leales, que poseía una “memoria pía de mil pesos de capital instituida por su fundador y que los sucesores en el patronato vincularon en un terreno contiguo a la iglesia”⁹⁶. En las demás el párroco tenía “que gastar de su peculio para proveer sus necesidades”. El rol de párroco en estos pueblos era central, y las autoridades civiles eran consideradas como sus ayudantes en la tarea de gobierno; en palabras de Aráoz: “los empleados civiles ayudan mucho al párroco a cuidar con el mayor anhelo de la moral pública”⁹⁷.

La descripción del curato de Río Chico era más pesimista:

“El estado de todas las iglesias es el más triste y deplorable. La Parroquia y la Capilla de Medinas, cuyos edificios son buenos y de regular capacidad, están sumamente desaseados: la de Naschi en estado de ruina, las de Lasartes y Quisca también desaseadas; de estas la primera inconclusa, careciendo ambas de los útiles necesarios para el culto. Todas estas iglesias tienen cementerio; el de Medinas cercado de ladrillo, las de Lasartes y Quisca de ramas uno y el otro

⁹² El Colegio Nacional fue la primera institución de educación secundaria de la provincia.

⁹³ Para una aproximación a la historia de la educación en Tucumán en la primera mitad del siglo XIX, el trabajo de Norma Ben Altabef (2011) brinda importantes referencias.

⁹⁴ “Fábrica de iglesia” es el conjunto de ingresos y gastos que genera un templo, catedral, parroquial etc. Los ingresos de fábrica podían ser por rentas decimales (la porción de los diezmos que recibía un obispado); los números de tributos a modo de censos sobre las fincas pertenecientes a la fábrica pagados en metálico o en especie; los ingresos por sepulturas; los recados de capellanías (estas consistían en fundaciones perpetuas de las que una persona segregaba de su patrimonio ciertos bienes en vida o por testamento destinado a manutención de un clérigo a cambio de celebrar cierto número de misas por el alma del fundador o de su familia o cumplir otras cargas litúrgicas). El hecho de que estas funciones se realizase en una capilla explica su denominación (Gregorio de Tejada, 1993).

⁹⁵ Aráoz, Miguel Moisés, *Informe*.....f.3r.

⁹⁶ Aráoz, Miguel Moisés, *Informe*.....f.5r

⁹⁷ Aráoz, Miguel Moisés, *Informe*.....f.3v.

de zanja, el de la Parroquia de Naschi sin cerca alguna. Todas las iglesias se sostienen con los derecho de fábrica, tan escasos que no alcanzan ni para los gastos más indispensables del culto y no cuentan con ninguna propiedad”⁹⁸.

Cuando se refería al “estado moral” de la población, las expresiones eran muy generales tales como: “no es muy consolador”, “es satisfactorio, no hay escándalos públicos”, “se notan escándalos y vicios”, “es bueno, no hay escándalos”, “no hay un desarreglo notable”.

En última instancia, el Obispo Rizo Patrón, a través de estos informes solicitados a los vicarios foráneos de su Diócesis y de las visitas pastorales a cada rincón del vasto territorio, logró fortalecer su rol y solidificar la incipiente estructura diocesana.

Cuadro N°1 Curatos de la Vicaría foránea de Tucumán, según el informe de 1867

N°	Nombre	Población	Capillas/Oratorios Conventos	Cantidad Sacerdotes	Estado del templo	Cementerio	Sin capilla
1	Rectoral	15000 aprox.	Iglesia Matriz Convento Sto Domingo Convento San Francisco Capilla de Jesús Capilla Sr de la Paciencia Oratorio Tapia Oratorio Yerba Buena Oratorio “sin nombre”	13 seculares 3 frailes 11 frailes	excelente	cercado de pared	Los Nogales Tafí Viejo
2	La Victoria	12.000 aprox.	Iglesia Parroquial 6 oratorios públicos Capilla del Hospital	incluidos en Rectoral	ruinoso	cercado de ladrillo en la otra banda del Río Salí	
3	Famaillá	6000 aprox.	Iglesia Parroquial 2 oratorios públicos Iglesia Dominicos de Lules	2 seculares	malísimo		Amaicha
4	Monteros	14.000 aprox.	Iglesia Parroquial Vice- Parroquia de Simoca	3 seculares	regular		
5	Chicligasta	7.000 aprox.	Iglesia Parroquial Oratorio Las Guardias Oratorio Santa Cruz Oratorio Concepción Oratorio Incas	2 seculares	necesita reparación nueva	con cerca cercado ladrillo	
6	Río Chico	6000 aprox.	Iglesia Parroquial Capilla Medinas Capilla Naschi Capilla Lasartes Capilla Quisca	2 seculares	desaseado desaseado desaseado desaseado	cercado ladrillo sin cerca ramas zanja	
7	Graneros	7000 aprox.	Iglesia Parroquial Capilla Bañado Capilla Marapa Capilla San Ignacio Oratorio Escaba	2 seculares		mal estado mal estado mal estado mal estado	La Cocha
8	Leales	70000 aprox.	Iglesia Parroquial Capilla Gómez Capilla Puestos Capilla Tres Pozos	1 secular	bueno bueno mal estado bueno	cercado en el atrio sin cerca	Los Gramajos

⁹⁸ Aráoz, Miguel Moisés, *Informe.....f.3v*

			Capilla Laguna Blanca Capilla Suedos		mal Estado mal Estado	sin cerca sin cerca	
9	Burruyacu	4000 aprox.	Iglesia Parroquial Capilla Requelme Capilla Timbó Capilla Ramada	1 secular	ruinoso techo paja		Nño Chilca Zanjas Los Robles
10	Trancas	4000 aprox.	Iglesia Parroquial Vice-parroquia El Jardín Candelaria Colalao Oratorios	2 seculares	malísimo buen Estado	con cerca con cerca	Encalilla.
Total sacerdotes				15 seculares 14 regulares			

Fuente. Elaboración propia en base al Informe de Moisés Miguel Aráoz, 1867. Archivo Obispado de Concepción (AOC)

El Obispo Rizo se preocupó de la formación del clero y para ello fundó el Seminario Conciliar de Salta, el que fue inaugurado el 3 de octubre de 1863 con el nombre de “Purísima Concepción y San Buenaventura”, pero funcionó solo un año y tuvo que esperar hasta 1874 en que se concretó la ayuda del gobierno nacional prometida⁹⁹. Estas gestiones fueron realizadas por intermedio del Deán Dr Juan José Alvarez, prelado doméstico del Papa y a la vez diputado nacional por la provincia de Entre Ríos, quien logró también la ampliación del presupuesto de culto para la dotación de otros seminarios que debían erigirse en San Juan de Cuyo y Paraná¹⁰⁰. El primer rector y organizador del seminario fue el obispo auxiliar de la diócesis, Miguel Moisés Aráoz, ya mencionado, quien se había desempeñado como vicario foráneo de Tucumán. La preocupación por elevar la formación del clero se puso de manifiesto en el pedido que elevó al Nuncio Matera solicitando interceda en la Santa Sede para que el Seminario de Salta pueda otorgar títulos académicos en Ciencias Sagradas, recordándole que:

“es notorio de estar todas las Universidades de la República completamente secularizadas, como que no solo ha sido eliminada de sus aulas la facultad de Sagrada Teología sino que están bajo la dirección y dependencia del Gobierno Civil”¹⁰¹.

Argumentaba también que a la falta de clérigos graduados, no se cumplían las disposiciones canónicas respecto a la provisión de algunos oficios y beneficios eclesiásticos. A su vez le indicaba al Nuncio que el seminario marchaba con mucha regularidad y “aprovechamiento de la juventud y que sería de mucho estímulo si se

⁹⁹ La ley nacional de 1858 disponía que “en cada una de las iglesias catedrales de la Confederación Argentina existentes o que en adelante se erigieren, habrá un seminario conciliar dotado por el gobierno nacional.

¹⁰⁰ ver Bruno (1976: 237-238); Tonda (1957).

¹⁰¹ *Carta del Obispo Rizo Patrón al Nuncio Matera*, Salta, 7 de Febrero de 1884. Repúblicas Españolas, Gestión Matera (1880-1885) Caja 64, fascículo 307, f.83r. Archivo Nunciatura Apostólica en Brasil (ASV)

obtuviera privilegio de conferir grados. Es por todo esto que me permito la libertad de rogar a VE quiera también recomendar este asunto ante la Santa Sede a fin de obtener un favorable resultado”.

Otra tarea fundamental realizada por Rizo Patrón fue la compilación de todos los documentos emanados durante su gobierno de la diócesis y los de sus predecesores, en el *Repertorio eclesiástico de Salta*¹⁰², editado en Tucumán en 1875. Esta publicación permite un amplio recorrido por todos los autos, decretos, instrucciones y cartas pastorales de la Diócesis. Entre sus cartas pastorales podemos destacar la del 13 de junio de 1871 contra la “explotación de los estados pontificios”; cabe recordar que el Obispo Rizo había viajado a Roma para participar del Concilio Vaticano I y se encontraba allí cuando la ciudad fue tomada por las tropas italianas. Otra Carta del 9 de diciembre de 1874 se refería a la “conducta que deben observar los fieles ante la prensa irreligiosa y la protección de la prensa católica”. Fue un gran propagador de la prensa eclesiástica, animó y auspició la fundación de periódicos católicos en su diócesis, *El Creyente* (Catamarca); *La esperanza* (Salta); *El Fiel Católico* (Santiago del Estero); *El Católico* (Tucumán). También Rizo concluyó la edificación de la catedral de Salta en 1878 y además hizo construir el palacio episcopal.

1.5.1. Conflictos entre el Obispo y las autoridades civiles: jurisdicción y educación católica

Durante el gobierno de la diócesis, Rizo Patrón tuvo serias dificultades con las autoridades civiles defendiendo su ámbito de competencia y luchando contra la intromisión del estado en lo que él consideraba cuestiones internas de la iglesia. Un ejemplo de ello fue el enfrentamiento que tuvo con el gobernador de Salta, Cleto Aguirre en 1864, quien había determinado destituir al cura párroco de Rosario de Lerma, Pbro Sixto Sáenz a quien se le atribuía una conducta inmoral y participación política. El Obispo Rizo hizo levantar un sumario, mientras se lo suspendía de oficio y beneficio del curato, pero el proceso resultó favorable al sacerdote por lo que ordenó que fuera repuesto en sus funciones. Ante la negativa del gobernador, Rizo protestó negándole al gobierno facultad para interferir en sus disposiciones e hizo restituir al párroco y el gobernador, en respuesta, decretó destierro para el sacerdote cuestionado. Rizo Patrón defendió su jurisdicción emplazando al gobernador a retirar

¹⁰² Consta de 4 partes: 1. Autos e instrucciones pastorales de los predecesores de Rizo Patrón en el Obispado; 2. Cartas Pastorales del Señor Rizo; 3. Autos, notas, resoluciones y declaraciones especiales sobre puntos de jurisprudencia canónica; 4. Apéndice de recientes constituciones dogmáticas. A su vez el *Repertorio* se encuentra precedido de unos *Apuntes cronológicos de los Obispos de la antigua Diócesis del Tucumán y de Salta* por Ángel Gordillo.

la orden de extrañamiento del sacerdote y ordenó que en todas las iglesias de la capital de Salta se “tocasen rogativas mediante el lúgubre tañer de campanas desde el amanecer hasta el mediodía perturbando la vida normal y el quehacer cotidiano de los vecinos”¹⁰³. El gobierno no cedió y limitó por decreto los repiques exigiendo permiso policial para los “toques de agonía y rogativas” y concluyó arrestando a curas y sacristanes. Ante la tensión agravada, Rizo huyó a Tucumán y pidió apoyo del gobernador José Posse. El conflicto se solucionó con el gobernador siguiente, José Benjamín Dávalos, quien puso fin al conflicto

En 1875, Rizo Patrón cansado de los obstáculos con que tropezaba en su gestión, consecuencia de la política de los gobiernos estatales nacional o provinciales, presentó la renuncia, esta le fue aceptada, pero debía esperar la llegada del nuevo prelado para abandonar la sede. Estuvo a cargo del gobierno de la diócesis hasta 1884 año de su muerte y en 1885 fue nombrado Vicario Capitular, Pablo Padilla y Bárcena¹⁰⁴.

Los enfrentamientos y conflictos siguieron siendo una constante, pero en 1884, con motivo de la ley de educación común, tocaron su punto más álgido. La confrontación con el poder civil, se planteó cuando Rizo Patrón en solidaridad con el Vicario Clara de Córdoba, emitió una carta pastoral el 13 de septiembre de 1884¹⁰⁵. En ésta se acusaba al gobierno de ser el responsable de la “descatolización” del pueblo y prohibía “colocar hijos católicos en estas escuelas” amenazándolos con que serían “reos ante el Supremo, por la ruina espiritual de sus hijos” si los mandaban a escuelas dirigidas por “herejes”, en referencia a las maestras protestantes que ya estaban radicadas en Argentina. Afirmaba el Obispo Rizo que la ley de la escuela laica o escuela sin Dios era obra de “una secta tenebrosa, recientemente desenmascarada por nuestro Santo Padre, León XIII en su encíclica *Humanum genus*”¹⁰⁶. A su vez, cuestionaba la complicidad de muchos católicos al enviar sus hijos a estas escuelas y prohibía a los sacerdotes brindar enseñanza religiosa en esas escuelas.

La situación se precipitó con la denuncia del gobernador ante las autoridades nacionales y Roca resolvió la suspensión del prelado basándose en el ejercicio del patronato. A propósito de la persona del obispo, el procurador de la Nación Eduardo Costa, se refería en estos términos:

¹⁰³ Para los detalles completos del conflicto ver Cutolo (1983:221).

¹⁰⁴ Pablo Padilla y Bárcena gobernó como Vicario Capitular de la Diócesis de Salta desde 1885 a 1893 en que fue ordenado obispo. En 1897 fue nombrado Obispo titular, de la recién creada Diócesis de Tucumán.

¹⁰⁵ Rizo Patrón, *Carta Pastoral sobre la prohibición de enviar niños católicos a escuelas laicas*, 13 de septiembre de 1884. En *Compilación Ordenada de Leyes, Decretos y Mensajes del período constitucional de la provincia de Tucumán, que comienza en el año 1852*. Documentos seleccionados por Horacio Sánchez Loria y Dr. Ernesto M. del Moral. Edición Oficial, Tucumán, 1917. En adelante COL, Tomo XI, 1885-1886, 1917: 431-433.

¹⁰⁶ En la encíclica *Humanum Genus* del 20 de abril de 1884, León XIII condenaba a la francmasonería.

“El obispo de Salta, exhuma de los archivos de la Edad Media, que destilan sangre todavía, la calificación de hereje, que no tiene significado ni cabida en nuestra legislación, no la encontrará el señor obispo ni en la Constitución, ni en las leyes del congreso. Al amparo de la liberalidad de nuestras instituciones, los que no profesan la religión católica son simples disidentes y un prelado argentino no puede llamarlos herejes sin faltar a la obediencia que debe a las leyes de su país, y sin atacar los principios en los que reposa nuestro orden social”¹⁰⁷.

El 3 de noviembre de 1884 quedaba suspendido el obispo Rizo Patrón y la medida alcanzaba a los vicarios foráneos de Santiago del Estero, Rayniero Lugones y Jujuy, Demetrio Caú, quienes se habían adherido a la pastoral, de la misma manera en que habían sido suspendidos el vicario capitular de Córdoba, Mons. Clara en junio de ese mismo año y expulsado el Nuncio Matera en el mes de octubre por motivos similares. El decreto del gobierno aseveraba que la carta pastoral era:

“atentatoria a las instituciones y a las leyes de la nación, incitando a desconocerlas con menoscabo de su soberanía y detrimento de sus autoridades, produciendo conflictos en la sociedad y en las familias, perturbando la conciencia pública y estableciendo incompatibilidades en el cumplimiento de los deberes de los ciudadanos en calidad de tales y el de los fieles, como pertenecientes a la Comunión Católica”¹⁰⁸.

Agregaba además el decreto que la medida tomada por el obispo de privar de los sacramentos a los padres que enviaren sus hijos a las escuelas “herejes” era una “medida coercitiva de gravedad que podría producir actos de verdadera rebelión”. Este proceder del obispo atentaba contra la tranquilidad y el orden de la república.

Pero antes que llegase a Salta el decreto de suspensión moría el Obispo el 13 de noviembre de 1884. Los vicarios mantuvieron en pie sus derechos aludiendo que sus nombramientos los habían recibido de la iglesia no del estado, por lo cual no se podían someter al decreto del gobernador¹⁰⁹.

Los católicos de la diócesis de Salta se adhirieron a su prelado y en Tucumán, integrantes del clero secular y regular publicaron en un periódico local una nota que habían dirigido al ministro de Justicia, Culto e Instrucción pública, Eduardo Wilde, el 10 de noviembre de 1884 -antes del fallecimiento del obispo Rizo- expresando la disconformidad con las medidas tomadas por el gobierno, afirmando que el clero:

¹⁰⁷ *Dictamen del Procurador Eduardo Costa sobre la Pastoral del Obispo Rizo Patrón*, Caja 202- Culto (1877-1884) Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Citado en Bruno (1981: 140). Para una reconstrucción del conflicto con Rizo Patrón ver Bruno (1981: 135-148).

¹⁰⁸ Decreto del Departamento de Culto, 3 de Noviembre de 1884. COL, Tomo XI, 1885-1886, (1917: 12-14).

¹⁰⁹ La suspensión de los Vicarios siguió firme, Lugones tuvo que retirarse de Santiago del Estero y renunció a su cargo de Vicario y cura rector de la Catedral. Se trasladó a Buenos Aires en donde murió el 21 de Julio de 1908. El Vicario de Jujuy, Demetrio Cué, pidió una licencia al Obispo por varios meses y luego fue nombrado cura de Humahuaca donde se estabilizó (Bruno, 1981: 146).

“no reconoce en el poder civil facultad para despojarle de la autoridad, jurisdicción y preeminencia de que se halla investido por institución divina y que el expresado decreto por el cual se pretende privarle la Administración y jurisdicción de su Diócesis es abusivo y nulo y atentatorio a la independencia de la iglesia y que por consiguiente no puede ser acatado sin hacerse gravemente culpable ante Dios, ante la sociedad católica y ante su propia conciencia”¹¹⁰.

La reacción del gobernador de Tucumán, Santiago Gallo¹¹¹, quedó expresada en una carta enviada al presidente Roca, en la que afirmaba que: “la opinión casi unánime de los habitantes de esta provincia, rechaza la actitud tomada por parte de este clero, condenando su conducta por ser su proceder extemporáneo y sin objeto”¹¹². En una nota más extensa, el gobernador Gallo afirmó que en un país “tan esencialmente liberal como éste, la declaración del clero de Tucumán no traerá la menor perturbación a la marcha del gobierno”¹¹³.

Por su parte, el anciano obispo Rizo Patrón poco antes de morir había dejado escrita una segunda carta pastoral en donde ratificaba la primera y reafirmaba su postura:

“hemos enseñado la verdad en materias de religión y por este acto de magisterio que en nuestras atribuciones os hacemos saber que hemos sido privados del régimen y administración de la Diócesis, no por el Sumo Pontífice sino por el Poder Ejecutivo de la Nación, que no tiene semejante atribución para suspendernos”¹¹⁴.

Este intercambio de notas, decretos y telegramas ponía de manifiesto la conflictividad producida por el avance del estado en el campo educativo. Sin embargo, la respuesta del obispo y del clero expresó en la defensa una distinción de ámbitos de competencia y autoridad, diferenciando el campo de poder civil y religioso -en este sentido los textos eclesiales son mas “modernos”-, aspecto que los integrantes del gobierno parecen confundir, otorgando demasiado peso a la privación de los sacramentos anunciada por el obispo y considerando que una carta pastoral tenía

¹¹⁰ *Nota del vicario foráneo y el clero secular y regular contra el decreto de suspensión del obispo Rizo Patrón*, Tucumán 3 de enero de 1885. COL, Tomo XI, 1885-1886, (1917: 12-13). También en Bruno (1981: 144). La nota dirigida al ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, estaba firmada por Ignacio Colombres, Vicario Foráneo y los sacerdotes Pedro W. Lobo, cura rector; Luis B. Alfaro; Estratón Colombres; Julio Zavaleta; Sisto Colombres; Audelino Pérez, José Torres, Fr. A.M. Boisdron, prior de Santo Domingo, Valentín del Corro, Félix Herrera, Gregorio Zavaleta, José Sánchez, José Agustín Martínez, Fermín Molina, Escolapio Ramón de la Zerda, Federico Verasaluze.

¹¹¹ Santiago Gallo fue gobernador de Tucumán entre 1884 y 1886. Pertenecía a una familia de la élite identificada con el catolicismo. Era sobrino de Elimina Paz de Gallo, fundadora de la Congregación de Dominicas de Tucumán de quien nos ocuparemos en los próximos capítulos.

¹¹² *Telegrama de Santiago Gallo al Presidente Roca*, Tucumán, enero 5 de 1885. COL, Tomo XI, 1885-1886, (1917: 12-13).

¹¹³ *Nota de Santiago Gallo al Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Eduardo Wilde*, 9 de enero de 1885. COL, Tomo XI, 1885-1886, (1917: 14).

¹¹⁴ *Carta Pastoral póstuma del Obispo Rizo Patrón*, Salta, noviembre de 1884. Secretaría de Estado. Sección de Relaciones con los estados, Argentina, fascículo 9, f. 37r. (ASV).

poder para desestabilizar a la sociedad¹¹⁵. A su vez, Santiago Gallo, integrante de una de las familias de raigambre católica, minimizaba la repercusión de la carta del clero por ser éste un “país esencialmente liberal”¹¹⁶.

Para muchos de los católicos miembros de la élite de Tucumán, apoyar la enseñanza laica no significaba renegar de la propia religión, sino aceptar el proceso de modernización del estado, aunque esto disminuyera el poder de la iglesia. El tucumano Delfín Gallo tuvo una activa participación en el debate de la Cámara de Diputados de la Nación con motivo de la ley de educación y explicaba que se trataba de una cuestión política:

“tengo el más profundo respeto por la religión católica, ha sido la fe de mis padres, es decir de los que inculcaron en mi alma los sentimientos de virtud y honradez y es la religión de la inmensa mayoría del pueblo a quien representamos en este recinto (...) voy a tratar de demostrar que ésta no es una cuestión de dogma católico (...) que es únicamente una cuestión política, una cuestión social, una cuestión de carácter temporal, una cuestión de predominio, de influencia, de dominación para la iglesia (...) la verdadera necesidad, el fin del estado, es formar ciudadanos que sean capaces de continuar la obra de civilización en que están empeñadas todas las sociedades humanas (...) para hacer ciudadanos civilizados y libres, no hay necesidad de hacer la enseñanza especial de un dogma revelado”¹¹⁷.

En el seno de la misma familia Paz, una tía de Delfín Gallo, Elmina Paz de Gallo, quien fundaría luego la congregación de las dominicas de Tucumán, le escribía a su hermano, el gobernador de Tucumán, Benjamín Paz, encomendándole el cuidado de la educación religiosa:

“No te olvides de los pedidos que te hice el año pasado, los libritos, y el profesor de nuestra Santa religión para la escuela Normal, aunque el Ministro no esté conforme con nuestras creencias no te acobardes mi querido hermano, haz todo lo posible para hacer este gran bien, no seamos de esos desagradecidos imitadores de Pilatos que se muestran indiferentes en materia de religión, con tu buen ejemplo puedes sostener y salvar a otros que por debilidad o por moda, no sé por qué ofenden tanto a nuestro buen Dios. Cuanto pesar me ha causado cuando he oído leer el nombre de Delfín¹¹⁸, el rubio tan querido, el primero de la lista de Liberales de ese congreso que no se cómo se llama, hasta su pobre tío parece se quedó sin hablar”¹¹⁹.

¹¹⁵ Algunos de estos aspectos son analizados en García de Saltor (1993: 33-61) y Landaburu-Bravo, (2008).

¹¹⁶ Como indicamos más arriba, el concepto liberal tan multívoco, adolecía de precisión en el uso de los mismos actores el período que estudiamos.

¹¹⁷ Intervención de Delfín Gallo en el Debate parlamentario, ley 1420, 1883-1884 (Estudio preliminar, selección y notas de Gregorio Weinber), citado en Landaburu- Bravo, 2008. Estas intervenciones le valieron a Delfín Gallo el título de “católico nominal” por parte del historiador católico Guillermo Furlong (1964: 268).

¹¹⁸ Se refiere a Delfín Gallo, sobrino de su marido Napoleón.

¹¹⁹ *Carta de Elmina Paz a Benjamín Paz*, 6 de mayo de 1882, Caja: Epistolario de Elmina Paz. Carpeta: Correspondencia de Elmina Paz a Benjamín Paz (AHDT).

Durante el gobierno de Benjamín Paz¹²⁰ se sancionó la primera ley de educación común de la Provincia que estableció la enseñanza religiosa con la obligatoriedad de respetar las creencias de los padres de familia ajenos a la comunión católica. La misma solucionaba además los problemas legales relativos a la ley nacional de subvenciones escolares¹²¹. Era urgente la sanción de la ley de educación común, ya que las provincias no podían gozar de los beneficios de la ley nacional de subvenciones si no ponían las condiciones que establecía el decreto del poder ejecutivo nacional del 27 de marzo de 1882, que requería que las Provincias adoptaran providencias legislativas que formarían parte de la ley general de educación común¹²².

En agosto de 1883, el gobernador Paz promulgó el decreto reglamentario de la ley provincial nº 492 de educación común que establecía en su artículo 6º la obligatoriedad de la enseñanza de la religión; "...debiendo la Comisión Central, al organizar la enseñanza religiosa, respetar las creencias de los padres de familia ajenos a la Comunión Católica"¹²³. El dictamen de la comisión de legislación que estudió el proyecto y que aconsejó su sanción estuvo integrada por Juan B. Terán, Pedro Huidobro y Miguel Nougués, de reconocida actuación católica. A los pocos días de sancionada la ley, *La Razón* publicó un telegrama enviado "por un grupo de jóvenes tucumanos residentes en Buenos Aires" a la legislatura de la provincia, solicitándole:

"... que al dictar la ley de educación común, adopte el temperamento liberal y conciliatorio que ha seguido la cámara de diputados nacionales respecto a la enseñanza religiosa, inspirándose en el verdadero sentido de la Constitución Nacional y colocándose a la altura de los pueblos que marchan a la cabeza de la civilización"¹²⁴.

Por otra parte, un grupo de mujeres tucumanas envió una nota al Senado de la Nación solicitando la educación religiosa. El diario *La Razón* publicó otra nota de hombres tucumanos partidarios de la educación laica que ponía de manifiesto una mirada peyorativa sobre la intervención pública de las mujeres:

"los abajo firmantes padres de familia y esposos, en uso del derecho de petición y en salvaguarda de la moral y la paz interna de nuestras familias,

¹²⁰ Benjamín Paz fue gobernador de Tucumán entre 1882 y 1884. Era hermano de Elmina Paz de Gallo. En el capítulo 4 volveremos sobre él y su actuación política. Un estudio sobre su trayectoria se encuentra en Folquer (2007).

¹²¹ *Decreto reglamentario de la Ley Provincial nº 492 de Educación Común*, COL, X (1917: 325-329).

¹²² COL, VIII (1917: 391).

¹²³ COL, X (1917: 325-329).

¹²⁴ *La Razón*, 12 de agosto de 1883. Firman este telegrama entre otros, José Nicolás Matienzo, David Posse, Benjamín Araoz, Cirilo Gramajo, Eliseo Cantón, Justo Colombres, Nolasco Córdoba, Ramon Torres, Uladislao Frias, todos miembros de la élite.

vecinos, con nuestros hijos mayores y los habitantes varones (...) a pedir que en cumplimiento de las leyes y por el respeto debido a la autoridad paterna y a la tutela del marido, a quien debe obediencia y sumisión la mujer, no admita al congreso peticiones elevadas por menores de edad (...) por niñas alucinadas por confesores o predicadores sin escrúpulos (...) lo que constituye un acto nulo según nuestras leyes, por no tener representación propia la mujer”¹²⁵.

Solicitaban finalmente que se sancionara la ley en conformidad con el espíritu de la Constitución que había suprimido la religión de estado.

Por otra parte, en la Asociación Católica de Buenos Aires se recibía una nota para ser presentada al Senado, encabezada por el obispo Miguel Moisés Aráoz acompañada por más de dos mil firmas de ambos sexos, en defensa de la educación religiosa¹²⁶.

En esta diversidad de posturas asumidas por miembros de la élite frente a la política secularizadora del gobierno no se llegó a cuestionar a fondo su catolicismo sino que reflejó en última instancia los puntos de tensión respecto a las relaciones entre la iglesia y el estado en las nuevas acomodaciones de ambos espacios de poder.

Benjamín Paz, sin embargo, convivía en medio de estas visiones aparentemente contrapuestas pues era católico y, a la vez, ejercía la función pública en un régimen que promovía la modernización del estado y la educación laica. En su vivencia, la cultura política emergente no estaba en oposición a sus creencias religiosas. En ese sentido García de Saltor constata que “la modernidad en Tucumán no tiene visos de confrontación fe-razón y ni siquiera fe- estado moderno” y verifica que a partir de los años 80 se apoyó la incorporación de congregaciones religiosas que se volcaron al servicio educativo” (García de Saltor, 1993: 36).

Este catolicismo de la élite tucumana, que no contraponía la organización del estado moderno con sus creencias religiosas, había sido notado por José Manuel Estrada, cuando en una cruzada por distintas provincias del interior para organizar el partido católico, no logró hacerlo en Tucumán. Luego de su visita se quejaba del indiferentismo de los católicos tucumanos. El diario *El Orden*, de tendencia liberal explicaba al respecto:

¹²⁵ *La Razón*, 22 de agosto de 1883.

¹²⁶ *La Razón*, 29 de agosto de 1883. Firman la nota el Vicario Foráneo Ignacio Colombres, Julio Zavaleta, Ángel Gordillo -presidente de la Suprema Corte- Jose D. Torres -Sociedad Sarmiento- Barrenechea - ministro fiscal-, Alfredo Guzmán -dueño del ingenio Concepción y conocido por sus obras filántropicas. Benigno Vallejo, Eugenio y Juan Méndez, José Padilla, Manuel Cornetn -juez de primera instancia en lo civil-, Cesar Mur-funcionario de la municipalidad- Manuel Araoz, Felipe García entre otros. Entre las señoras figuran, Josefa Nougues de Padilla -madre de Ernesto Padilla- Sofia de Terán, Brígida Zavalía de Alurralde, Elcira Colombres, Victoria de Olmos, Sofia Aráoz, etc. Citado en Landaburu-Bravo (2008).

“el pueblo tucumano es esencialmente religioso, sin la exageración, sin el aparato de Córdoba, la ciudad católica por excelencia, acaso Tucumán es tanto o más católica que la docta ciudad....¿cómo explicar que no haya sido posible fundar aquí un club católico no obstante que con ese único objeto se mandó desde Buenos Aires un emisario conspicuo, que se creyó revolucionaría la sociedad, explotándola por el lado delicado de sus creencias? la explicación es muy sencilla, una cosa es el catolicismo y otra cosa es el clericalismo o ultramontanismo, una cosa es la fe, el sentimiento religioso y otra la explotación de ellas con miras profanas (...) para llevarlas a mancillarse en sus consorcio de las luchas políticas (...) Tucumán es católico pero no clerical, creyente pero nunca ultramontano¹²⁷ .

En un contexto nacional en que se debatía la ley de educación común y mientras la mayoría de los representantes de las élites del interior en el Congreso de la Nación, apoyaban las leyes laicas del naciente estado que buscaba modernizarse, en Tucumán la ley de educación estableció la enseñanza religiosa en la escuelas. De esta manera el conflicto entre la iglesia y el estado en torno a la ley 1420 de educación, no tuvo la misma repercusión en Tucumán que en otras provincias.

Lucía Lionetti, luego de analizar los discursos de los “liberales”, teóricos de la educación laica en Argentina, concluye que hubo más acuerdos que distancias entre la iglesia y el estado, y que la controversia se instaló a partir de la batalla de ambas instituciones por controlar los espacios de socialización y de difusión de un principio organizativo para la comunidad (Lionetti, 2006: 95).

1.6. El Obispo Padilla y Bárcena, miradas sobre la iglesia y la sociedad. Sus prácticas pastorales (1885-1914)

Luego de la muerte del obispo Rizo Patrón, fue elegido vicario capitular de Salta, Pablo Padilla y Bárcena¹²⁸, el 8 de mayo de 1885. Ejerció como Vicario durante 8 años antes de ser elegido obispo de la diócesis, el 19 de enero de 1893.

¹²⁷ *El Orden* 8 de Noviembre de 1884.

¹²⁸ Pablo Padilla y Bárcena nació en Jujuy el 22 de enero de 1848. Ingresó en el Seminario de Loreto en Córdoba en donde en 1870 fue nombrado prefecto de estudios. En 1872 fue ordenado sacerdote por el Obispo Ramírez de Arellano. Se graduó de doctor en teología en Córdoba y luego se trasladó a Salta. Allí fue funcionario de curia, canónigo de la Catedral, vicerrector del Seminario y catedrático de literatura y teología. Fue nombrado rector del Seminario en 1876. Fue designado visitador eclesiástico en Jujuy y luego en Salta vicario capitular y gobernador del obispado en sede vacante, en 1885, por elección del Cabildo Eclesiástico. Fundó un colegio para huérfanos en Catamarca, tres colegios para niñas en Salta, Tucumán y Santiago del Estero, asilos para huérfanos en Salta y Jujuy y un colegio de varones en Catamarca. Trajo a su diócesis congregaciones de sacerdotes, misioneros y educadores y también congregaciones femeninas dedicadas a las obras de caridad y a la educación. Visitó la extensa jurisdicción de su obispado, gestionó y obtuvo la coronación pontificia de la imagen de N.S. del Valle en Catamarca; fundó y redactó en Salta el diario *La Esperanza* y se distinguió como orador en los principales púlpitos de la república. Mons. Aneiros lo consagró obispo en Buenos Aires en 1893, asumiendo como titular de Salta. Fue diputado constituyente en esa provincia y al segregarse de su jurisdicción la nueva diócesis de Tucumán, fue su primer obispo designado el 15 de mayo de 1898. En Tucumán fundó el diario *El Herald* y en Catamarca el *Stella*. Asistió al Concilio Plenario Latinoamericano y convocó el 1º Sínodo de Tucumán (1904). Fundó el seminario local e impulsó la creación de colegios católicos. Integró la

Ya en 1883, el Obispo Rizo se dirigía al Nuncio Matera solicitando como Obispo Auxiliar a Padilla, en vistas de una posible división de la diócesis de Salta, considerando que por su salud y ancianidad ya no podría recorrer la extensa Diócesis. En dicha carta exponía que “fuera de este sacerdote no veo otro que reúna las condiciones que concurren en él, tiene grados académicos, es ilustrado, celoso ejemplar y dedicado a la predicación, su edad es de 38 años”¹²⁹. En caso de realizarse la división de la diócesis, siempre quedaría Salta con dificultades para ser atendida debido a la geografía, el clima y las distancias:

“el Obispado de Salta quedaría siempre, sino en condiciones imposibles, muy difíciles de ser servido con regularidad a menos de serlo por un obispo joven y de una salud a toda prueba por cuanto para practicar personalmente la visita canónica, es indispensable atravesar y permanecer en climas mal sanos o por excesivamente fríos o cálidos, sumando en los últimos las fiebres intermitentes, pues la provincia de Jujuy y la mitad de la de Salta, están en territorio andino y situadas en la región tropical, agregándose a los inconvenientes del clima la aspereza de los caminos, multitud de ríos y torrentes peligrosísimos, carencia de recursos a causa de las travesías y despoblados de largas distancias, que es forzoso transitar a caballo, siendo muchos de estos de tal naturaleza que solo así se puede andar”¹³⁰.

A pesar de la solicitud del obispo Rizo, Padilla no contaba con el beneplácito del presidente Roca y de su ministro de relaciones exteriores; habría que esperar la actitud favorable del presidente Pellegrini, pocos años después, para volver a postular la candidatura de Padilla.

Como vicario capitular y luego como obispo, Padilla desarrolló una intensa actividad escribiendo una serie de sermones, circulares y edictos¹³¹. En la segunda mitad del siglo XIX, los sermones y las cartas pastorales de los obispos todavía conservaban en Tucumán su autoridad moral, como medios eficaces de moldear opiniones y transmitir conocimientos¹³². La publicación de las mismas, la difusión en revistas y periódicos y la lectura obligada durante los sermones dominicales, daban cuenta del lugar que ocupaban en la sociedad.

constituyente de 1907. Sus obras pastorales publicadas por los monseñores Romero y Piedrabuena, resumen gran parte de su producción. Falleció en Jujuy en 1921 (Cutolo, 1978: 267-268).

¹²⁹ *Carta del Obispo Rizo Patrón al Nuncio Matera*, Salta 18 de diciembre de 1883. Caja 64, fascículo 307, f. 81r-82v. Archivo Nunciatura en Brasil. Repúblicas Españolas (ASV).

¹³⁰ *Carta del Obispo Rizo Patrón al Nuncio Matera*, Salta 18 de diciembre de 1883. Caja 64, fascículo 307, f. 81v. Archivo Nunciatura en Brasil. Repúblicas Españolas (ASV).

¹³¹ Sobre el Obispado de Padilla y Bárcena ver Bruno (1981: 255-269); Lorca Albornoz (2010: 529-560).

¹³² Brian Connaughton (2007: 173), se refiere a este rol de los sermones y cartas pastorales durante el siglo XIX en México, según un estudio de Anne Staples sobre historia de la educación en México.

Figura N°1: Pablo Padilla y Bárcena, Obispo de Salta y primer Obispo de Tucumán



Fuente: Padilla y Bárcena, Pablo (1916) *Obras Pastorales*, Tomo 1 y 2. Friburgo (Alemania): Herder

Un recorrido sobre sus principales escritos nos permitirán captar su cosmovisión respecto a la sociedad y la iglesia. Las condenas al liberalismo y al socialismo, las disputas de poder con las autoridades civiles, su posicionamiento ante la ley de educación laica, la cuestión obrera, la industria azucarera, entre otros temas, nos permitirá ubicar a este obispo, en las líneas de pensamiento católico característico de la jerarquía eclesiástica en la bisagra de los siglos XIX y XX.

El 23 de noviembre de 1885, siendo vicario capitular de la diócesis, Padilla enviaba una primera circular a todos los párrocos sobre los peligros del liberalismo e invitaba a una cruzada para combatirlo, afirmando que:

“hoy la impiedad se aleja de los museos y los gabinetes científicos para lanzarse a las calles y plazas, donde mediante su charlatanería, seduce a los necios con el falso brillo de una libertad siempre prometida y jamás cumplida (...) vemos al liberalismo empeñado por arrojar a Jesucristo de la escuela, las leyes y de todos los actos de la vida pública y del gobierno”¹³³.

Como Obispo de Salta, realizó la visita pastoral a la vicaría foránea de Tucumán en 1896. En la carta pastoral de apertura de la misma, exponía su mirada sobre la provincia y sus pobladores que reflejaba el acelerado crecimiento que la

¹³³ Padilla y Bárcena, “Circular acerca del liberalismo” 23 de Noviembre de 1885, en *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 3-12).

provincia había alcanzado por la industria azucarera, constituyéndose en el polo industrial del noroeste argentino:

“Admiramos el rápido desarrollo de vuestra población en los últimos años, el incremento de vuestro comercio, los progresos de la agricultura y especialmente de la industria azucarera, nos alegramos en el Señor al veros contraídos al cumplimiento de la ley del trabajo (...) así servís a los intereses de vuestra provincia preparáis su engrandecimiento y prosperidad y cooperar así también al fomento y progreso de las vecinas, utilizando centenares de brazos que en ellas languidecen por falta de trabajo”¹³⁴.

Y advertía que los pueblos entregados a acrecentar sus riquezas materiales “hacían caso omiso de sus deberes religiosos”, por lo que invitaba a que en medio de las prosperidades de la industria y del desarrollo de las riquezas del suelo, no se perdiera de vista los deberes como cristianos e hijos de la iglesia católica.

Esta percepción no era errada ya que la ciudad de San Miguel de Tucumán, al poseer una ubicación estratégica, le permitía conectar los mercados andinos con el litoral atlántico, Cuyo y el Pacífico, por lo que había alcanzado un gran desarrollo comercial constituyéndose en el centro del noroeste. Sus bosques producían maderas como el quebracho y el cebil, para la construcción de carretas; en sus campos crecían cereales y tabaco, lo que junto con el azúcar, el aguardiente y las curtiembres eran el sostén de una intensa actividad comercial a nivel local y regional (Campi y Jorba, 1999: 367-368). El ferrocarril había llegado a Tucumán en 1876 facilitando el gran desarrollo de la industria azucarera, reduciendo los costos de flete de manera considerable y produciendo una gran escalada de inversiones; se trataba de capitales extra regionales y extranjeros que permitieron una modernización de las fábricas. No obstante, hacia 1882 todavía las vías de comunicación eran consideradas de “pésimo estado” por los enormes gastos con que se recargaba la conducción desde los lugares de producción hasta los de consumo (Bousquet, 1882: 541). Las líneas férreas que provocaron el auge azucarero tucumano se sostenían y crecían debido a la industria que fomentaban, todo era conducido por los ferrocarriles: la producción de azúcar, la caña, leña, ganado, maquinaria, el consumo de las poblaciones. En 1888, las líneas férreas en la provincia alcanzaban a 159 km y en 1894, llegaban a 574 km (Bliss, 1968: 17). Hubo una expansión del cultivo de la caña de azúcar y la apertura de nuevas fábricas provocando una explosión demográfica por la demanda de mano de obra. El segundo censo nacional de 1895, contaba la existencia de 36 ingenios azucareros que empleaban 27.607 trabajadores, además alrededor de los 80.000 peones más en época de zafra en las fincas cañeras (Bravo y Landaburu, 2000: 220).

¹³⁴ Padilla y Bárcena, “Pastoral al Clero y Fieles de Tucumán, al abrir en dicha ciudad la santa visita en 1896, en *Obras Pastorales* tomo 1 (1916: 101).

Las grandes unidades industriales requirieron mayores capitales para su montaje y funcionamiento. La industria azucarera fue por muchos años una de las industrias con mayor concentración de capitales de todo el país. Se constituía así una nueva burguesía formada por antiguas familias con tradición en actividades comerciales y manufactureras a las que se sumaban inmigrantes europeos, técnicos, representantes de financieras de Buenos Aires y europeas que no tardaron en establecer lazos familiares con la élite local. Se puede afirmar que el despegue de la industria azucarera se dio entre 1876 y 1895, fecha en que se produjo la primera crisis de sobreproducción (Campi, 2000: 73-116). Esta crisis provocó el cierre de siete fábricas y tres suspendieron la molienda por tres años, se arruinaron centenares de pequeños cañeros y los salarios descendieron. La conflictividad obrera se intensificaba a fines del siglo XIX y el accionar de socialistas y anarquistas encontraba un caldo de cultivo propicio para sus prédicas.

1.6.1. Los discursos de Padilla sobre la cuestión obrera

En este contexto el Obispo Padilla, ya preocupado por el liberalismo, empezaba a temer el avance del socialismo y advertía que:

“las utopías del socialismo comienzan a trocarse en los horrores del anarquismo (...) el artesano y el obrero son los elementos de que pretenden apoderarse (...) en ellos suponen encontrar instrumentos dóciles por el defecto de sólida instrucción y de cristiana educación (...) para alucinarlos con mentidas promesas de una igualdad imposible y después corromperles el corazón y apagar los últimos destellos de la fe, arrojarlos ebrios de odio y de furor, sobre los representantes de la autoridad, de la propiedad y del capital”¹³⁵.

Y, en consonancia con los postulados del catolicismo social divulgados por la encíclica *Rerum Novarum*, proponía la creación de círculos católicos de obreros como un medio eficaz para combatir el socialismo y levantar el espíritu de la clase trabajadora¹³⁶; a través de estos círculos los artesanos y obreros sostendrían el orden social evitando que “las utopías del socialismo se transformasen en los horrores de anarquismo (...) y en donde en contacto con el patrón y el propietario se prestarían apoyo mutuo”¹³⁷.

En estos círculos, afirmaba Padilla, “[el obrero] puesto en contacto con el patrón y el propietario, depone sus prevenciones y sus odios (...) y juran vivir unidos

¹³⁵ Padilla y Bárcena, “Carta Pastoral al Clero y Fieles de Tucumán al abrir la santa Visita, 1896. *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 111).

¹³⁶ Para un estudio del catolicismo social en Argentina ver Auza (1987) para el caso de Tucumán Roselli (2003 y 2009).

¹³⁷ Padilla y Bárcena, “Pastoral al Clero y Fieles de Tucumán, al abrir en dicha ciudad la santa visita en 1896, en *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 110-112).

por la ley de la caridad, prestándose mutuo apoyo y cooperando cada uno en su esfera, al bienestar de la sociedad”¹³⁸. Para fortalecer el asociacionismo católico también recomendaba las Conferencias de San Vicente de Paúl que sin el “aparato ceremonioso de la beneficencia laica penetran hasta el tugurio del menesteroso para llevarle el socorro”.

Años más tarde continuaba afirmando que “las teorías socialistas llevadas al terreno de los hechos conmovían la tranquilidad pública, perturbando al obrero en sus tareas diarias. Las huelgas como recurso del socialismo para imponer sus caprichos al propietario y capitalista no pueden sino producir trastornos en la sociedad”¹³⁹. Esta mirada de Padilla sobre la huelga, si bien respondía al discurso eclesiástico imperante que rechazaba la legitimidad de este recurso de fuerza, también reflejaba el debate suscitado en Tucumán con motivo de la primera huelga de peones de los ingenios azucareros que se había organizado en 1904. Este hecho constituyó un punto de inflexión en la política de la provincia ya que obligó a funcionarios e industriales a considerar la situación de los trabajadores azucareros que constituían la principal fuerza laboral de la provincia (Bravo, 2000b: 32)¹⁴⁰. La resolución de la huelga fue exitosa para los obreros que lograron aumentar sus salarios y abolir los vales como forma de pago. Este cambio en la condición laboral fue precedido por la derogación de la ley de conchabos realizada por el gobernador Lucas Córdoba en 1896. Dicha ley, que regía en la provincia desde 1888, obligaba a emplearse al servicio de un propietario o industrial mediante una papeleta de conchabo en donde se dejaba constancia de la ocupación del trabajador y del patrón asignado. La vigencia de esta coacción la había justificado el entonces gobernador de Tucumán, Lidoro Quinteros (1887-1890), por los “defectos del obrero criollo, la falta de hábito de trabajo y la ausencia absoluta de la noción de ahorro” (Bravo, 2000b: 36).

La situación de los obreros era crudamente descrita por Biale Massé hacia 1904. Este médico y jurisconsulto catalán, radicado en Córdoba, había recibido del ministro del interior, Joaquín V. González (Segunda Presidencia de Roca, 1898-1904), el encargo de recorrer las provincias con vistas a la elaboración de un informe sobre el estado de las clases obreras en el interior del país. El contenido de este informe sería la base para el proyecto de Ley Nacional de Trabajo que presentaría el mismo Joaquín

¹³⁸ Padilla y Bárcena, “Carta Pastoral al Clero y Fieles de Tucumán al abrir la santa Visita, 1896. *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 112).

¹³⁹ Padilla y Bárcena, “Discurso de apertura del 1º Sínodo Diocesano”, *Primer Sínodo Diocesano*, (1907: 188).

¹⁴⁰ Un análisis en profundidad sobre las protestas obreras, los espacios de sociabilidad y cultura obrera en Tucumán como espacio de disputa entre socialistas y católicos, se encuentra en Bravo-Teittelbaum (2009).

V. González¹⁴¹. Bialeto Massé describía las condiciones de trabajo, salario, vivienda, duración de la jornada de trabajo, de todo tipo de trabajadores. Al referirse a la ley de conchabo la llamaba “ley de esclavitud” ya que se contradecía con las aspiraciones de libertad del ciudadano (Bialeto Massé, (1985 [1904]: 220)¹⁴².

Las huelgas se multiplicaron en todo el país y la militancia socialista y anarquista se intensificó hacia fines del siglo XIX. Esto motivó la sanción de la ley de residencia en 1902 por la cual se podía impedir el ingreso de inmigrantes anarquistas y expulsar a todo aquel que atente contra el orden público. La reacción anarquista a través de la prensa y las manifestaciones públicas elevaron el nivel de tensión en la primera década del siglo XX (Zimmerman, 1995: 153-172).

El Obispo Padilla se hacía eco de la postura represiva que imperaba en algunos legisladores y en 1914, antes de partir a Roma, dirigía una carta pastoral en la que duramente advertía a los gobernantes:

“Tiempo sería de que los hombres que nos gobiernan y todos los que se interesen por la tranquilidad, el bienestar y prosperidad de nuestra patria, ante la subversión de los fundamentos del orden social y político que traería como consecuencia el avance del socialismo importado, tratasen de poner coto a la avalancha inmigratoria, seleccionando los elementos útiles y sanos para incorporarlos a nuestra sociedad y cerrando las puertas a los peligrosos, nocivos y moralmente “apestados”, por valernos de la expresión del Dr. Alberdi”¹⁴³.

El prelado concluía invitando a los fieles a defender la casa del enemigo insidioso y temible del socialismo, advirtiendo que la indiferencia es la que permitía que “los amargos frutos de las utopías socialistas y anarquistas maduren” y que sería tarde para detener “sus estragos y salvar la ruina de nuestro país”.

En definitiva, el catolicismo social tardó en comprender la movilización obrera y en su mirada primó la desconfianza en un sector al que consideró más una amenaza subversiva. Fue el socialismo la fuerza decisiva para la conquista de una mayor justicia social. La propuesta de los Círculos católicos de obreros, que crecieron bajo el aliento del P. Grote en Argentina y de Fr Ángel Boisdron, Fr Pedro Zavaleta (dominicos), el P. Villalba y el mismo Obispo Padilla en Tucumán, al finalizar la primera década del siglo XX ya languidecían y no escaparon de un liderazgo paternalista que

¹⁴¹ La Ley de descanso dominical para la jurisdicción del ámbito de Buenos Aires se promulgó en 1905, aunque fue permanentemente violada. En 1907 se estableció la jornada de 8 horas, el descanso semanal y el resguardo de la salud y la moral de las mujeres. En 1915 fue sancionada la ley de accidentes de trabajo (Lobato, 2000: 467-506). En Tucumán habría que esperar a la década del 1920 para contar con una ley que estableciera la jornada de 8 horas y el salario mínimo.

¹⁴² Para un análisis del Informe Bialeto Massé referido a la condición obrera en Tucumán, ver Campi, (2004: 175-187).

¹⁴³ Padilla y Bárcena, Pastoral con ocasión de la Visita *Ad Limina*, año 1914, *Obras Pastorales*, tomo 2 (1916: 121).

ejercían al interior los miembros de la élite, por tratarse de agrupaciones mixtas, de obreros y patronos.

1.6.2. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús y la piedad mariana

Al asumir como obispo en Salta, el 15 de agosto de 1893, el obispo Padilla colocaba en su escudo episcopal el emblema del Sagrado Corazón, un “corazón abrasado de amor por los hombres” con el lema *Ignem veni mittere in terram* (He venido a traer fuego a la tierra, Lucas 12: 49)¹⁴⁴ y proponía su plan pastoral centrado en la difusión de la devoción al Sagrado Corazón como vehículo de regeneración de la sociedad para que “no haya sino un solo criterio, el católico”. También se comprometía a fomentar el culto y devoción de la Madre de Dios, bajo la advocación de Virgen del Valle de Catamarca, imagen que había recibido la coronación¹⁴⁵ pontificia en 1891 y se constituía en el santuario más importante de la diócesis, destinado a atraer multitud de devotos y contrarrestar la “política atea”, así lo expresaba Padilla en el Auto sobre la coronación de la imagen de Nuestra Señora del Valle¹⁴⁶. Otro propósito al asumir como obispo fue elevar la formación del clero para que pueda ser “luz del mundo y sal de la tierra”, luz que solo se podía mantener viva “alimentándola con el aceite de la ciencia que tenemos la obligación de poseer y de la aplicación constante a la oración”¹⁴⁷.

La devoción al Sagrado Corazón de Jesús, como vimos con anterioridad, constituyó uno de los núcleos de la pastoral de la iglesia durante la segunda mitad del siglo XIX. En el mundo católico, obispos y gobernantes consagraban sus diócesis y países al Sagrado Corazón, poniéndose bajo su protección. La imagen de un Cristo misericordioso y bondadoso buscaba ser un contrapeso al racionalismo imperante. En 1895, siendo ya obispo de Salta y con motivo de cumplirse el segundo centenario de la muerte de Santa Margarita María Alacoque, la iniciadora de esta devoción -como ya lo enunciamos - Padilla y Bárcena decidió consagrar la diócesis de Salta al Sagrado

¹⁴⁴ Padilla y Bárcena, “Pastoral dada al tomar posesión del Obispado de Salta”, 15 de Agosto de 1891, en *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 63-73).

¹⁴⁵ Las “coronaciones” de imágenes más celebres de distintos puntos geográficos del orbe católico, fue una práctica muy difundida en la segunda mitad del siglo XIX, para fomentar las peregrinaciones de masas a los santuarios como una manera de fortalecer los lazos entre la feligresía y constituir puntos de referencia devocional en las nuevas jurisdicciones diocesanas que se iban creando. En Argentina fueron coronadas hacia fines de siglo XIX y principios del XX, las imágenes de Lujan, Buenos Aires (1887); Virgen del Valle de Catamarca (1891); Virgen del Rosario del milagro de Córdoba (1892) Virgen de Itatí, Corrientes (1900); Virgen del Milagro, Salta (1902); Virgen del Carmen de Cuyo (1911); Virgen de la Merced de Tucumán (1912); Nuestra Señora del Rosario de Río Blanco y Paypaya de Jujuy (1920).

¹⁴⁶ Padilla y Bárcena, “Auto sobre la coronación de la imagen de Nuestra Señora del Valle”, 2 de octubre de 1890, en *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 31-34).

¹⁴⁷ Padilla y Bárcena, “Pastoral dada al tomar posesión del Obispado de Salta”, 15 de Agosto de 1891, en *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 70).

Corazón. En su Carta Pastoral¹⁴⁸ expresaba que el corazón de Jesús era un lugar de refugio cuando las “olas de la tribulación o las persecuciones amenazan con sumergir la pobre navecilla confiada a nuestro cuidado”. Explicaba como el culto del Sagrado Corazón de Jesús “fue ordenado por Dios mismo para curar la llaga capital de la sociedad moderna: el egoísmo, ese egoísmo que es la idolatría de sí mismo (...) ese egoísmo que todo lo refiere a sí (...) ese egoísmo que rompe todos los lazos de la vida social y cristiana”. Continuaba indagando en la causa de los males de la sociedad contemporánea y contundentemente afirmaba que “el amor exagerado de sí mismo no puede existir en el corazón cristiano con el amor de Dios o la caridad”, considerando que el “principio regenerador de la sociedad es el amor del corazón divino” y que la caridad cristiana es el más “seguro antídoto contra el egoísmo de nuestro siglo”. Afirmaba que el egoísmo era “el ciego adorador del propio yo, exagera sus derechos y desconoce sus deberes” y busca solo “su propio interés”. En el mismo texto, Padilla daba un giro en su reflexión para aludir a la dimensión política de la devoción y aludía a la consagración al Sagrado Corazón como un “desagravio de las ofensas que recibe de parte de los cristianos y reparación de las heridas abiertas por la guerra declarada a su reinado social, secularizando la sociedad en sus instituciones”. Consideraba, además, que esta devoción era “una indemnización de los ultrajes que sufre su Esposa amada en el desconocimiento que se hace de sus fueros y conculcación de sus derechos y sabias prerrogativas” y concluía implorando al divino corazón que “atraiga de nuevo hacia él la sociedad en gran parte divorciada de Dios”.

1.6.3. La educación religiosa, el matrimonio, la prensa católica y las misiones populares

En la misma pastoral de apertura de la visita mencionada de 1896, Padilla volvía sobre dos temas que lo acompañarían durante todo su ministerio como obispo: la educación religiosa y el sacramento del matrimonio. Recordaba a los padres de familia:

“tenéis derecho a exigir que en las escuelas públicas, a cuyo sostenimiento contribuís, se instruya y eduque a vuestros hijos en la religión y moral que profesáis y que ha sido la de vuestros padres y es la del estado y cuyo espíritu vivifica nuestras instituciones”¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Padilla y Bárcena, “Carta pastoral sobre el Jubileo del Apostolado de la Oración y Consagración de la Diócesis al Sagrado Corazón de Jesús” *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 82-93).

¹⁴⁹ Padilla y Bárcena, “Pastoral al Clero y Fieles de Tucumán, al abrir en dicha ciudad la santa visita en 1896, en *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 105).

En la carta pastoral dada al tomar posesión del obispado de Tucumán, volvía sobre este tema señalando los “negros nubarrones que se ciernen amenazadores sobre nuestra sociedad, en las generaciones que se levantan, destituidas de las nociones más elementales de la religión” y advertía que con la “educación atea vamos preparando los presidiarios y los anarquistas que mañana serán el espanto de la sociedad y la pesadilla de los gobiernos”. Sostenía que la raíz del mal era la “educación atea que ha secado el corazón y sepultado el alma bajo el frío sudario de las dudas primero y del escepticismo después”¹⁵⁰. Ante la ausencia de enseñanza religiosa en las escuelas públicas proponía el catecismo, al margen de las escuelas¹⁵¹.

Respecto del matrimonio civil expresaba que era la causa del “desquiciamiento social ya que se había degradado el hogar haciendo perder la noción de santidad del matrimonio reduciéndolo a mero contrato civil, como los contratos de arrendamiento o venta, rescindibles por voluntad de las partes”¹⁵².

En 1901, siendo ya obispo de Tucumán, continuaba advirtiendo que el liberalismo “se había infiltrado en los organismos de estado” y que por ello los pueblos habían sido colocados en una “pendiente resbaladiza y rodarían al fondo del abismo”¹⁵³.

La preocupación por la prensa católica no fue ajena a los trabajos del Obispo Padilla, en ocasión de la creación de la revista semanal *La Verdad*, el 15 de septiembre de 1900, escribió una circular al clero y fieles de la diócesis en donde aseveraba que la prensa diaria era uno de los medios más importantes para la transmisión de ideas, propagación de principios, defensa de la verdad. Aseveraba que “en un siglo en que se anda a vapor y se vive de prisa, el libro va quedando relegado a las bibliotecas de los hombres estudiosos que no son muchos, porque su lectura exige un tiempo que reclaman los intereses materiales, que por desgracia son la preocupación de nuestros tiempos”¹⁵⁴. Atestiguaba que la prensa periódica tenía un poder inmenso, iluminando, haciendo desaparecer el error y que constituía un apostolado sublime. Retomaba Padilla las disposiciones del Concilio Plenario Latinoamericano, exhortando a escritores católicos que tuviesen las dotes necesarias, y ante todo una piedad y una fe a toda prueba, a que escribieran en los periódicos católicos y a los párrocos y files que protegiesen a los periódicos, redactores e

¹⁵⁰ Padilla y Bárcena, “Pastoral al tomar posesión del Obispado de Tucumán”, 15 de mayo de 1898, *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 126-127).

¹⁵¹ Padilla y Bárcena, “Circular sobre la predicación y enseñanza de la Doctrina Cristiana, 16 de diciembre de 1905, en *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 311-324).

¹⁵² Padilla y Bárcena, “Pastoral al Clero y Fieles de Tucumán, al abrir en dicha ciudad la santa visita en 1896, en *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 107).

¹⁵³ Padilla y Bárcena, “El liberalismo y Los Principios”, 23 de Abril de 1901, Los Principios, Córdoba, en *Obras Pastorales*, tomo 2 (1916: 557).

¹⁵⁴ Padilla y Bárcena, “Circular sobre la fundación de una revista semanal y la prensa católica”, 15 de septiembre de 1900, en *Obras Pastorales*, tomo 1 (1916: 167).

impresores¹⁵⁵. El Concilio Plenario también recomendaba que cada ciudad principal de la diócesis tuviera un periódico católico y que publique un Boletín Eclesiástico, por ello Padilla disponía que el periódico *La Verdad* sea tenido como tal y que los párrocos debían recibirlo y coleccionarlo en el archivo parroquial. Con ocasión de la fundación del diario *Herlado* en Tucumán, en 1907, manifestaba la necesidad de contar un “órgano de publicidad que diariamente lleve al pueblo los verdaderos principios dogmáticos, morales y sociales que han regenerado el mundo” y citando a Donoso Cortés¹⁵⁶ afirmaba que la manera de combatir más provechosa era a través de la prensa periódica ya que los combates de tribuna sirven poco, los discursos no cautivan ni dejan huellas en la memoria¹⁵⁷.

Otra opción de Padilla, fue el fomento de las misiones populares¹⁵⁸ en el interior de la provincia; para ello había solicitado los servicios de los misioneros redentoristas y claretianos. Sin embargo también en el interior los “librepensadores” se oponían a estas prácticas de predicación católicas. Un informe del párroco de Monteros¹⁵⁹, ponía de manifiesto las acciones que se llevaron a cabo en su pueblo como rechazo a los misioneros. En primer lugar el impreso anónimo fue distribuido entre la población acusando a los predicadores de corroer las conciencias y embrutecer la razón, el texto con el título de “Protesta” expresaba:

“En nombre de la moral, de la cultura y de la civilización, el círculo de libres pensadores de esta pueblo, protesta enérgicamente de la farsa inicua que vienen desempeñando los frailes misioneros. // Rapaces y corrompidos, han creído que Monteros es alguna toltería de indios y escudados en la impunidad del púlpito, lanzaron contra Dios, la sociedad y la patria, la baba venenosa que corroe las conciencias, embrutece la razón y esquilma los bolcillos. // Hombres libres, padres de familia, juventud aspirante, echad de vuestro lado a estos mistificadores que vienen a traficar con las conciencias débiles y que se presentan como un borrón inmenso en las páginas brillantes de nuestro progreso. // ¡Monteros despierta!”.

¹⁵⁵ AyDCPL, 1899, Título X, Capítulo VII, N°725-727.

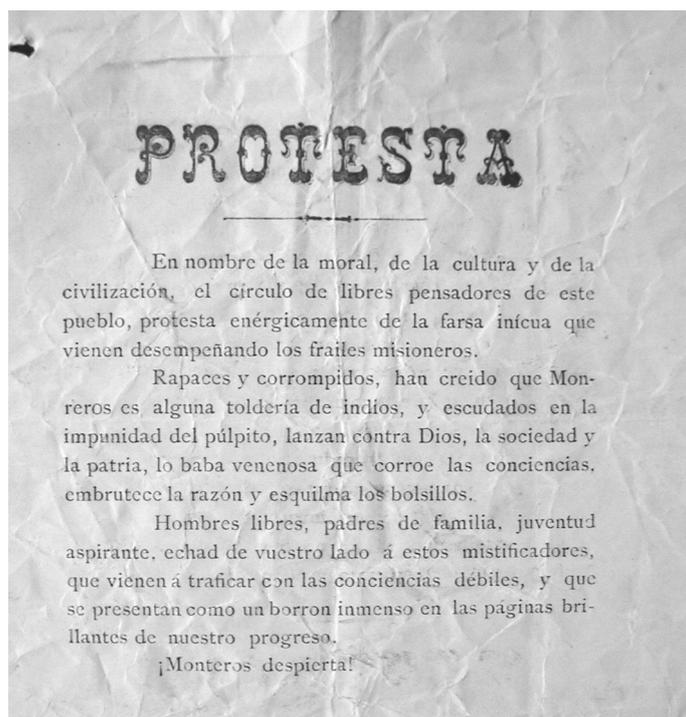
¹⁵⁶ En varios de sus escritos Padilla hace referencia a las obras de Donoso Cortés, político y periodista español, católico de tendencia conservadora.

¹⁵⁷ Padilla y Bárcena, “Carta en ocasión de la fundación del diario Herlado”, Tucumán 24 de agosto de 1907, en *Obras Pastorales*, tomo 2 (1916: 320-321).

¹⁵⁸ Sobre las prácticas pastorales de recristianización y las misiones itinerantes en el siglo XIX ver Gadille (2003: 124-131).

¹⁵⁹ *Informe del Párroco de Monteros Francisco Reyes al vicario general del obispado Bernabé Piedrabuena*, Monteros, 2 de noviembre de 1906. Legajo: Informes y notas 1902-1906, ff.1-9, (AAT).

Figura N°2 Pasquín anticlerical de Monteros



Fuente: Legajo: Informes y notas 1902-1906 (AAT)

El párroco manifestó que desde el principio de la predicación de los Padres Misioneros se notaban movimientos adversos en las puertas del templo, pero de personas insignificantes, los que se calmaban “con su vigilancia personal”. Luego, a los cuatro días de iniciada la misión, lanzaron la protesta anónima impresa contra los misioneros. Al ser advertido que algunos se proponían hacer un escándalo en las puertas del templo, solicitó auxilio al comisario de policía para que ayude a conservar el orden y “con la asistencia de vigilantes y la inmensa concurrencia de fieles oían tranquilos la predicación de los PP Misioneros”.

A su vez, el secretario del intendente municipal le comunicaba al párroco que con motivo de la fiesta del Rosario haría venir de Tucumán la banda de música para cooperar con ella al esplendor de la fiesta del Rosario y que al día siguiente daría retreta en la plaza y tocaría en el baile oficial.

Por tratarse de un evento tan importante para el pueblo se le solicitó al párroco que hablara con los misioneros “para que el día de la función del Rosario ellos no interrumpiesen al pueblo con misión, porque por la noche tenían el baile municipal”¹⁶⁰. El párroco accedió al pedido y habló con P. Camilo quien hacía las veces de superior y prometió no hacer predicación ese día. Sin embargo el misionero predicó contra el baile organizado y la población reaccionó considerándose ofendida. El día de la fiesta

¹⁶⁰ Informe del Párroco de Monteros Francisco Reyes al Vicario General del Obispado Bernabé Piedrabuena, Monteros, 2 de noviembre de 1906. Legajo: Informes y notas 1902-1906, ff.1-9, (AAT).

del Rosario, la banda de música en represalia al sermón pronunciado, comenzó a tocar “tangos y otras piezas profanas”, obligando al sacerdote a interrumpir su plática¹⁶¹.

Varios pobladores comenzaron a levantar firmas para elevar una carta al Obispo pidiendo sea removido el párroco del curato de Monteros, responsabilizándolo de no haber impedido desde el púlpito la predicación misioneros en contra del baile municipal.

Los vecinos de Monteros expresaron que como era costumbre en ese pueblo celebrar la fiesta de su patrona la Virgen del Rosario, ese año habían decidido terminar con un baile que se daría en los salones municipales en honor de la patrona la SS Virgen del Rosario, con el objetivo de facilitar un acercamiento entre las familias de Monteros. Acusaban al Señor Cura de haber permitido que dos padres misioneros “desprestigiaran el programa confeccionado en su parte social y se pronunciaran desde el púlpito en contra, con frases que no concuerdan con su alta investidura, llegando hasta inferir ofensas a la dignidad del pueblo”¹⁶².

También la presidenta de la Cofradía del Rosario y otras socias, rechazaron firmar el acta de la reunión con el balance de los gastos de la fiesta, causa de la prédica contra el baile que disgustó al secretario del intendente y por consiguiente a ellas.

Esta pequeña historia pone de relieve la diversidad de actores en escena, los librepensadores que critican a los misioneros, los predicadores intransigentes con el baile en una fiesta en honor a la Virgen, el cura párroco en tensión con el poder municipal que auspicia la fiesta religiosa, las señoras de la Cofradía molestas por el descrédito que se realiza de la fiesta patronal organizada, la banda de música que perturba la misa por orden del secretario municipal, el periódico anticlerical y el panfleto distribuido en un acto de protesta, fieles católicos que lloran y gritan viva la Virgen, viva el Papa y un grupo de vecinos que pide al Obispo que el párroco sea trasladado. Como invita Ginzburg (2004) la tarea de historiar implica asumir un paradigma indiciario, una actitud de detective que rastrea huellas ínfimas para desentrañar la realidad que se oculta. Si es difícil comprender la complejidad de la iglesia como institución, existen señales, indicios que nos permiten descifrarla. Este micro relato de lo acontecido en Monteros muestra la iniciativa de diversos actores sociales en torno a una fiesta en honor a la Virgen del Rosario, patrona de la ciudad. La fiesta no es controlada por el párroco sino que entran en acción religiosos

¹⁶¹ *Informe del Párroco de Monteros Francisco Reyes al Vicario General del Obispado Bernabé Piedrabuena*, Monteros, 2 de Noviembre de 1906. Legajo: Informes y notas 1902-1906, ff.1-9, (AAT).

¹⁶² *Carta de vecinos de Monteros al Obispo Diocesano Padilla y Bárcena*, Monteros, 19 de Octubre 1906. Legajo: Informes y notas 1902-1906, ff.1-9. (AAT).

misioneros, empleados municipales, señoras de una cofradía y vecinos del pueblo. El pedido de traslado del cura párroco, plantea la autonomía con que se manejaban algunos “fieles” que se sentían con autoridad para solicitar al obispo la destitución de un cura. Desde esta perspectiva, podemos afirmar que la iglesia en Tucumán, a principios de siglo XX, no solo fue construida verticalmente por el obispo o el sacerdote o por las disposiciones romanas, sino que los laicos y sus asociaciones dieron una impronta fundamental a la organización de la misma¹⁶³.

1.7. La creación de la Diócesis de Tucumán. Las visitas *ad limina* y el 1º Sínodo Diocesano

La división de la diócesis de Salta era una cuestión planteada desde mediados de siglo XIX, dada la gran extensión de su territorio. En un informe¹⁶⁴ presentado a la Nunciatura de Brasil se describía la situación de precariedad de la Diócesis

“El Obispado se compone de seis provincias que son Salta la Capital, Tucumán, Catamarca, Santiago del Estero, Jujuy y Tarija. Estas provincias en todo el tiempo de la vacante no han contribuido con los diezmos a la Capital, porque los tomaban los gobiernos y aun de los de Salta toma el Gobierno la parte que le corresponde a la mitra y todas las demás vacantes. A los canónigos se los tienen con una muy mínima renta que les toca de los diezmos y a los curas rurales con una cuota mensual que el gobierno ha impuesto”.

Este informe realizaba una descripción de la situación de cada provincia perteneciente a la Diócesis de Salta; en cuanto a Tarija explicaba que “de hecho está separada en lo espiritual del obispado” ya que hace muchos años había sido separada del territorio argentino e incorporada a la nueva república de Bolivia. En cuanto a las demás provincias daba cuenta de la fragilidad institucional existente luego de las guerras de independencia, “la provincia de Jujuy y la de Santiago han permanecido mucho tiempo en completo sisma. Hoy están unidas a medias”.

En lo que respecta a la situación del clero de la diócesis se afirmaba que en “su mayor parte es de pocas luces, edad y moralidad, peor el de Santiago y de Jujuy. El de Catamarca y Tucumán es más que regular. En Catamarca hay seminario y el Colegio de los religiosos franciscanos que proveen de frailes a casi toda la provincia franciscana”, mientras que en Tucumán y Santiago solo había conventos de Franciscanos con cuatro religiosos pero ninguna observancia, en Jujuy no existía

¹⁶³ Ejemplos de la iniciativa de las asociaciones laicales en la conformación de la iglesia, han sido estudiados para el caso de Buenos Aires por Miranda Lida (2006)

¹⁶⁴ El informe sobre la situación del Obispado de Salta no tienen fecha ni firma, pero hace alusión a que Tucumán posee una iglesia matriz magnífica. Teniendo en cuenta que su construcción se inició en 1847 y fue inaugurada en 1856, se deduce que el informe data de esos años. Situación del Obispado de Salta, Caja 60, Fascículo 288, ff.15r-16r, Archivo Nunciatura de Brasil (ASV).

convento y en Tarija el gran Convento de Recoletos misioneros que atendía regularmente “la religión en aquel país”.

Al referirse a Tucumán señalaba las aspiraciones que tenía esa provincia de conseguir ser sede del obispado: “ha trabajado una matriz magnífica con los diezmos y por esto pretende traslación o división del Obispado”; sin embargo, se advertía que Salta necesitaba construir una nueva catedral pues la que hay “es pequeña para la población y bastante antigua” y que tal tarea no podría asumirse si después de tantos años en que soportó sola el sostén de la misma y sus trabajos se desmembrara la mitad del obispado, con la pérdida de los diezmos correspondientes que esto traería como consecuencia. Si se dividiese el obispado -se expresaba- no se podría reparar el estrago de tantos años en que estuvo vacante y además se perdería las provincias de Catamarca y Santiago que se quedarían en el nuevo obispado de Tucumán, en caso de producirse la división y “estarían siempre disidentes con Tucumán pues existen antipatías entre estos pueblos”. Además argumenta que estas tres provincias “no tienen suficiente población ni recursos como para sostener el esplendor de una catedral y obispado”.

La situación económica era ruinoso, “las capellanías y obras pías casi todas se han vendido por el estado en los pueblos de la diócesis de Salta” y es probable que “se quiten los diezmos como se hizo en Buenos Aires”. Se reflexionaba que si “se asigna renta a las iglesias y todos sus empleos por parte del estado”, quedaría “la iglesia subyugada, pues así lo indica la constitución, la cual concede libertad absoluta de culto y de enseñanza pero anula el fuero eclesiástico”.

Durante este tiempo en que el obispado de Salta estuvo vacante, en Jujuy, con los diezmos, se había construido la iglesia matriz, fundado en la nueva iglesia de la Merced un colegio de hombres y otro de mujeres y un hospital. Todo esto bajo el influjo y esfuerzos del cura Don Escolástico Zegada.

En cuanto a Tucumán, se informaba que además de la matriz, se había construido un colegio con los diezmos y en Catamarca un seminario.

En Salta los diezmos fueron “absorbidos por el Gobierno y los empleos de la Catedral” y se construyó un hospital con los aportes de “clérigos particulares”, un colegio de educandas y un monasterio. También durante la vacante, clérigos del país han misionado en pueblos y en la campaña al igual que en Tucumán y Catamarca pero no así en Jujuy ni Santiago.

Hacia 1883, como indicamos con anterioridad, el Obispo Rizo escribía al nuncio Matera, acerca de una posible y necesaria división del Obispado de Salta,

proponiendo ya a Pablo Padilla y Bárcena como candidato. En 1896¹⁶⁵ el ministro de Relaciones Exteriores, Amancio Alcorta, se dirigía al cardenal Rampolla, secretario de estado de la Santa Sede, para presentar al señor Carlos Calvo, enviado extraordinario y ministro plenipotenciario en Alemania, quien tenía el encargo de recabar del Sumo Pontífice la expedición de las bulas creacionales de los tres obispados de La Plata, Santa Fe y Tucumán. Los mismos habían sido creados por ley 2246 del 25 de noviembre de 1887. Ese año, el entonces ministro de Culto, Dr Filemón Posse, se había dirigido al card. Rampolla, presentándole al canónigo Dr Milciades Echagüe, autorizado para arreglar con la santa sede la nueva división territorial de la diócesis, pero el Dr Echagüe en su breve estadía en Roma no había conseguido que la gestión del asunto llegara a buen término por lo que había quedado paralizado el trámite. A su vez los gobiernos de las provincias de Buenos Aires, Santa Fe y Tucumán habían presentado notas oficiales al ministro de culto manifestando la necesidad de que se llevara a cabo la división proyectada, del mismo modo que lo hicieron los preladados de las diócesis¹⁶⁶.

En la nota dirigida al Card. Rampolla, Alcorta expresaba que cada día era “más sensible la necesidad de establecer definitivamente las nuevas divisiones eclesiásticas por la mucha extensión de las actuales, donde el gobierno de los obispos no es del todo eficaz” y aclaraba que el Congreso Nacional “ha presupuestado para el año vigente las dotaciones pecuniarias de los tres nuevos obispados”. Esto demostraba la “voluntad de los poderes públicos con relación a la nueva división eclesiástica ideada, teniendo en vista los intereses de la iglesia Nacional” como lo ponía de manifiesto el enviado especial Dr Carlos Calvo¹⁶⁷. El 15 de febrero de 1897, Tucumán se convertía en sede de Obispado, mediante la bula *In Petri Catedra*, de León XIII. Las provincias de Santiago del Estero y Catamarca la integraban como vicarías foráneas hasta que fueron erigidas en obispados en 1907 y 1910 respectivamente. Aunque superando el marco temporal de nuestra investigación, el 11 de febrero de 1957, la Diócesis de Tucumán fue convertida en Arzobispado y en 1963 el Papa Pablo VI, la subdividió en la zona sur, al crearse la Diócesis de la Santísima Concepción (Lorca, 2010).

En Tucumán, el Primer Sínodo Diocesano convocado por Mons. Padilla y Bárcena se realizó en 1905. Para una mejor organización de la nueva diócesis, el 18 de noviembre de 1901, fue convocada la comisión que había de preparar los trabajos

¹⁶⁵ *Carta del Ministro de Relaciones Exteriores, Amancio Alcorta al Secretario de estado de la Santa Sede, Cardenal Rampolla*, Buenos Aires, 26 de junio de 1896. Archivo de la secretaria de estado, Sección de Relaciones con los estados, Fascículo 23, ff 1r-7v. (ASV).

¹⁶⁶ El Oficio del Ministro de Culto dirigido al Ministro de Relaciones Exteriores con la reseña del proceso realizado para la creación de los tres nuevos obispados, se publicó en *La Nación*, 8 de abril de 1896. Archivo de la Secretaría de estado, Sección de Relaciones con los estados, Fascículo 23. (ASV).

¹⁶⁷ *Carta de Carlos Calvo al Papa León XIII*, Roma 7 de Diciembre de 1896. Archivo de la Secretaría de estado, Sección de Relaciones con los estados, Fascículo 23, ff 1r-7v. (ASV).

para el Primer Sínodo. Entre ellos se encontraban el Pbro. Bernabé Piedrabuena, R.P. Agustín Barrère, el Pbro. Joaquín Tula, el R.P. Fr. Ángel María Boisdron (Lorca, 2010: 540). En la primera sesión pública se nombraron los examinadores sinodales según las disposiciones del Concilio de Trento y con la aprobación de todos los sinodales presentes: cura rector de la Victoria: pbro. Joaquín Tula, Promotor Fiscal, pbro Ramón Villagra, maestro de ceremonias, pbro Hugo Ziegert, rector del Seminario, p. Domingo Duthu, profesor de Moral del mismo, p. Bernardo Rives, padre Provincial fr. Ángel M. Boisdron, superior de los Misioneros Hijos del C. de María, p. Mariano Sahún y P. Lindor Flacón¹⁶⁸.

En el discurso de apertura¹⁶⁹, el obispo Padilla puso de manifiesto que la finalidad del sínodo según lo mandado en el Concilio Plenario Latinoamericano y en el Concilio de Trento, era estrechar vínculos de mutua caridad entre los miembros del clero, tratar sobre la disciplina de la iglesia y promover los intereses de la misma. Así mismo la asamblea sinodal contribuiría a reformar las costumbres de los pueblos y a apartar de ellos lo que podría serles perjudicial.

La preocupación por el avance de la secularización se revelaba en este discurso de Padilla advirtiendo que los “Ministros del Santuario” eran también responsables de esa situación: “No habremos quizás contribuido directamente, más dejándonos llevar por las exigencias del siglo y contemporizando con sus costumbres viciosas, hemos dejado avanzar la ola de secularización”.

Planteaba el obispo algunos de los temas que deberán ser tratados en la asamblea: la instrucción religiosa de la juventud, la enseñanza del catecismo, la fundación de escuelas parroquiales de primeras letras, la fundación de sociedades cristianas de obreros para contrarrestar los avances del socialismo, la tendencia secularizadora que invade la virtud y la piedad, entre otros.

Los documentos sinodales publicados el mismo año de la realización del Sínodo (1905) reflejaban el impulso dado por el Concilio Plenario Latinoamericano para la concreción de estas asambleas diocesanas y a su vez constituía una aplicación de las disposiciones emanadas de dicha asamblea episcopal a la nueva diócesis de Tucumán. Es por ello que abundan las citas de las Actas y Decretos del CPL y de Trento, como así también de los últimos documentos pontificios. Los diferentes capítulos del texto conclusivo se referían respectivamente al régimen de la diócesis, la curia eclesiástica, las personas (obispo, vicario, vicarios foráneos,

¹⁶⁸ Decreto de Indicción 19 de marzo de 1905, del *Primer Sínodo Diocesano del Obispado de Tucumán*, 1907: 170.

¹⁶⁹ Padilla y Bárcena, “Discurso de apertura del Sínodo”, 19 de marzo de 1905, *Primer Sínodo Diocesano del Obispado de Tucumán* (1907: 182-191).

párrocos, tenientes, regulares y religiosas); el culto divino, los sacramentos, el seminario, los clérigos, las cosas sagradas.

Una fuente importante para pulsar la vida de la nueva diócesis estaba constituida por los informes de las visitas *ad limina apostolorum* que realizó el Obispo Padilla en los años 1899, 1904 y 1914. Estas visitas de los obispos del orbe católico a Roma para venerar los sepulcros (limina) de los apóstolos Pedro y Pablo y entrevistarse con el Romano Pontífice, fueron establecidas por la tradición de la iglesia y se renovaron a partir del Concilio Vaticano I. Antes de realizarla cada obispo debía elaborar un informe detallado del estado “espiritual y material” de su diócesis, el estado del clero, de las parroquias, instituciones educativas y de caridad de la iglesia, congregaciones religiosas, las relaciones con el estado y los organismos civiles, las misiones, la práctica de los sacramentos, etc. Este informe se elaboraba según un modelo preestablecido que cada obispo debía completar según su realidad.

Cuadro N°2 Informes de las Visitas Ad Limina 1899-1905-1914

Aspectos	Año 1899	1905	1914
Composición de la Diócesis y población	3 Provincias: Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca. 500.000 habitantes 40 pueblos 300 poblaciones	Tucumán sede de Obispado: 60.000 habitantes.	Desmembradas las provincias de Santiago (1907) y Catamarca (1910) sedes de nuevas Diócesis. Capital: 85.000 habitantes Poblaciones principales: Monteros, Concepción, Famallá, Lules, Villa Alberdi y Aguilares. Total habitantes: 354.000 Colonia de 4000 católicos maronitas. Grupos Protestantes (1 templo evangélico) Varias Logias masónicas. Judíos de nacionalidad rusa (3000, 1 templo). “acatólicos” son inmigrantes. Espiritistas y Socialistas Semanario socialista-anarquista y 1 semanario masónico. Circulan diarios anticatólicos de Buenos Aires.
Templos y Parroquias	55 templos parroquiales 190 Capillas u oratorios públicos Cada Parroquia promedio de extensión de 750 km ² y 15.000 habitantes	41 iglesias parroquiales.	17 parroquias 4 en la ciudad de Tucumán: 20.000 fieles c/u Cruz Alta: 48.000 hab. Graneros: 16.000 hab. Monteros: 28.000 hab. Burruyacu: 14.000 hab. Trancas: 7.000 hab. Tafí del Valle: 3.000 hab. 3 Vice-Parroquias 23 iglesias 50 capillas 3 oratorios públicos
Conventos masculinos	Total: 6 2 Dominicos (Tucumán y Santiago)	Total: 9 se agregan 2 Misioneros del Inmaculado Corazón de	Franciscanos: 11 sacerdotes y 1 hno Dominicos: 9 sacerdotes 2 hnos

	3 Franciscanos (Tucumán, Santiago y Catamarca) 1 Mercedario (Santiago)	María (claretianos) 1 Misioneros de la Inmaculada Concepción de Lourdes (lourdistas) Se nota relajación de costumbres en los conventos de franciscanos, dominicos y mercedarios respecto de la clausura.	Lourdistas: 17 sacerdotes (franceses) Claretianos: 7 sacerdotes 3 hnos (españoles) * franciscanos y dominicos imbuidos del espíritu del siglo, palabras y conversaciones no propias de su estado. Celebran funerales a quienes carecen de derecho a sepultura eclesiástica. * Dominicos no leen en su iglesia las cartas y edictos del Obispo, no observan las disposiciones del sínodo sobre culto.
Conventos femeninos	Total: 16 <u>Tucumán</u> : 9 1 Buen Pastor 2 Dominicás 1 Franciscanas 1 Esclavas 1 Josefina 3 Huerto <u>Catamarca</u> : 4 1 Buen Pastor 2 Huerto 1 Carmelita <u>Santiago</u> : 3 1 Esclava 1 Dominica 1 Josefina	Total: 17 se agregan <u>Tucumán</u> : 1 Dominica	Huerto: 5 casas (3 hospitales, 1 asilo, 1 colegio) 37 religiosas. Buen Pastor: 1 casa. 12 religiosas. Esclavas: 1 casa. 19 religiosas. Dominicas: 3 casas. 35 religiosas. Franciscanas: 1 casa y 10 religiosas. Hermanas Pobres de San José: 1 casa y cinco religiosas. Religiosas de la Inmaculada Concepción: 1 casa. 6 religiosas. Mercedarias: 1 casa, 6 religiosas. Todas en la capital del Obispado, solo 1 casa de dominicas en Monteros. * Frailes dominicos y franciscanos intervienen en la vida de los conventos en menoscabo de la paz.
Sacerdotes		Se realizan conferencias de moral y liturgia con frecuencia.	Seculares: 44 Conferencias de moral y liturgia 3 veces al mes de mayo a octubre. Sacerdotes jóvenes: examen de teología dogmática y moral durante los 5 primeros años de sacerdocio. Sociedad del clero para ayuda de los sacerdotes ancianos. No se inmiscuyen en política. No hay divisiones entre nativos y extranjeros. Se abstienen de libros y periódicos impíos.
Seminario Conciliar	2 secciones Humanidades (Catamarca) Teología (Tucumán) A cargo de PP Lourdistas Subvención estatal \$28.000 anual. Gobierno Provincia Tucumán: 28 becas (30\$ al mes c/u)	45 alumnos en el Menor y 12 en el Mayor Becas del gobierno y fondos del Santuario de Mailin y de N.S. del Valle.	Seminaristas: 32 4 en Roma 3 en Catamarca Edificio nuevo. Concluyen sus estudios en Buenos Aires o en el Colegio Pio Latinoamericano. Subvención nacional: 30 becas (45 \$ c/u por mes) provincial: 7 becas (30\$c/u) Comisión de Señoras para

	Edificio Catamarca: fondos del Santuario N.S.del Valle. Edificio Tucumán: donación de un caballero católico 60 alumnos		alumnos pobres.
Hospitales	3 (uno en cada Provincia) mixtos. 2 en construcción en Tucumán (para mujeres y niños) a cargo de HH del Huerto. Administración Municipal y Sociedad de Beneficencia		
Colegios y Asilos	Atendidos por Religiosas 1 Colegio en Tucumán para varones PP Lourdistas 2 Asilos Buen Pastor para mujeres	6 de Niñas atendidos por religiosas Orfanatos y casas de preservación para jóvenes 2 Colegios de Misioneros del Inmaculado Corazón de María	
Cofradías y Asociaciones	Hermanad Seglar Dominicana Hermanad Seglar Franciscana Hijas de María y Santa Filomena Conferencias de San Vicente de Paul Cofradía del Carmen Cofradía del Rosario Cofradía del Sagrado Corazón de Jesús y Apostolado de la Oración 3 Círculos de obreros Asociación de la Doctrina Cristiana	Se agregan: N. S. de las Mercedes De las Benditas almas del Purgatorio Señor de la Salud Asociación de la Doctrina Cristiana (Santiago) Hijas de María y Santa Filomena (Santiago) Nuevas Asociaciones de Obreros * La cofradía del Rosario de los PP Dominicos se niega a presentar sus libros a la visita canónica invocando privilegio de exención.	Aumentaron las asociaciones piadosas y obras de caridad. Apostolado de la Oración en casi todas las parroquias. Hijas de María y del Ssmo Rosario Hijas de María y Santa Inés. Cofradías: de la Preciosísima sangre. de la Ssma Virgen de los Dolores. de la Buena Muerte. Guardia de honor de los Sagrados Corazones. Pía Unión de San Antonio. Pía Unión de María Inmaculada. Inmaculada y San Luis para niños y jóvenes. de Carácter social: Conferencias Vicentinas Madres Cristianas Hombres de San Francisco Solano Obreras del Dulce Nombre de Jesús Centro Católico de Obreros Círculo de Obreros Obreras del Santísimo Rosario. *Cofradía del Rosario de los dominicos ha negado jurisdicción al Ordinario para visitarla
Misiones	PP Redentoristas recorren la diócesis	PP Misioneros del Inmaculado Corazón de María recorren la Diócesis	
Relación con el estado	Leyes nacionales traban la acción del Obispo y su jurisdicción: Derechos de Patronato para nombramiento de vicarios; abolición del privilegio del fuero; ley	Dificultades: Derecho de patronato, leyes de matrimonio civil, enseñanza laica, secularización de cementerios, supresión del fuero eclesiástico, entorpecen acción del	Reina la armonía con las autoridades civiles tanto provinciales como nacionales. El Gobierno de la Nación pretendió intervenir en el nombramiento de párrocos por el derecho de patronato.

	de matrimonio civil que castiga al sacerdote que celebra un matrimonio religioso antes de la ceremonia civil; Registro Civil.	Obispo, menoscaban inmunidad y libertad de la iglesia.	
Registros Parroquiales	Imposible llevar completo el libro de difuntos por haber tomado las municipalidades los cementerios y obligados los fieles a presentarse al empleado civil		El pueblo se ha acostumbrado al registro civil de defunciones sin el cual no se permite el entierro.
Enseñanza de la Doctrina	Catecismo: a cargo de congregaciones religiosas u asociaciones pías.	Los hombres de las capitales contaminados de liberalismo y ciencia atea no escuchan las enseñanzas de párrocos, pero si el pueblo sencillo. Catecismo: a cargo de congregaciones religiosas u asociaciones pías.	Se generaliza la comunión diaria. Catecismo a cargo de personas seglares de buena voluntad o del teniente cura. Predicaciones, misiones y prensa católica pero de escasa influencia. Diario desapareció en 1913 por falta de recursos. Colegios católicos: 3000 alumnos. Florecientes. Asociaciones de jóvenes para la enseñanza del catecismo.
Prácticas Devocionales		Virgen de la Merced Señor de la Salud	Novena y mes del Sagrado Corazón. Mes del Rosario Cada Domingo Exposición del Santísimo Sacramento Rosario Diario. Devociones: Virgen de la Merced, del Carmen, del Valle, Sagrado Corazón.
Fieles		Indios: sumisos e inclinados a la superstición Jóvenes que frecuentan escuelas del gobierno y la Universidad: marcada tendencia a la impiedad y espíritu de francmasonería. * Necesidad de una Universidad Católica. Vicios más comunes: impureza y embriaguez. Aumentan uniones ilegítimas	Mujeres: creyente y piadoso. Varones: fe raleada por el liberalismo. Alejados de los sacramentos y prácticas de piedad. Clase baja: lujuria y embriaguez, uniones ilícitas, supersticiones. Más vicios a causa del socialismo. Homicidios y suicidios. Abstinencia y ayuno. Misa dominical: poco se cumplen. Concubinatos e hijos ilegítimos abundan.
Sustento		Catedral e iglesias matrices de Santiago y Catamarca: pequeña subvención del gobierno nacional. Iglesias parroquiales: derechos de fábrica. Curia: subvención del Gobierno nacional.	Clero: Derechos de estola y obligaciones de fieles Oficios eclesiásticos: presupuesto de la nación o de la provincia. Parroquias de la ciudad asignación fija del Gobierno de la Provincia. Catedral asignación Gobierno Nacional.

Fuente. Elaboración propia en base a los informes de las Visitas *Ad Limina* realizadas por el Obispo Padilla y Bárcena, 1899,1904, 1914 (AAT)

El panorama de la diócesis de Tucumán según los informes presentados en las visitas *ad limina* constituyen una suerte de fotografía de la situación eclesial en Tucumán desde 1899 a 1914. El cuadro arriba incluido da cuenta de la variedad de datos que aportan esos documentos. Se informa sobre las parroquias y capillas, el estado de los templos, la cantidad de conventos masculinos y femeninos, las instituciones asociadas a los mismos, el número de sacerdotes y religiosos, la situación de los seminaristas, los hospitales, colegios y asilos, las cofradías y asociaciones católicas, las misiones populares, las relaciones con el estado, los registros parroquiales, la enseñanza de la doctrina, las prácticas devocionales, la características de los fieles y los medios de sustento económico.

Llama la atención la descripción de la progresiva diferenciación de la población, identificando hacia 1914, grupos no católicos: protestantes, judíos, sociedades masónicas, entre otros. Así mismo se apuntan en los informes, los cambios en las prácticas religiosas y los procesos de secularización de la sociedad, por ejemplo se constataba que la población se había acostumbrado al registro civil de defunciones sin el cual no se permitían entierros. Respecto a los religiosos, su mirada respondía a la típica oposición entre obispos y órdenes religiosas de larga data; se afirmaba que los franciscanos y dominicos estaban “imbuidos del espíritu del siglo” y que “utilizaban palabras y conversaciones no propias de su estado”. Dejaba constancia de la acostumbrada “desobediencia” ya que se atrevían a celebrar funerales a quienes carecían de derecho a sepultura eclesiástica. La animosidad de los dominicos hacia la autoridad diocesana quedaba reflejada en la denuncia de que no leían en su iglesia las cartas y edictos del obispo y no observan las disposiciones del sínodo sobre culto. Agregaba además que tanto dominicos y franciscanos intervenían en la vida de los conventos femeninos en menoscabo de la paz al interior de los mismos. Alababa, por el contrario, al clero secular ya que “no se inmiscuían en política” y se “abstenían de leer de libros y periódicos impíos”.

Los informes permiten también señalar el desarrollo del asociacionismo católico y de las obras filantrópicas, y la gran propagación de los grupos de Apostolado de la Oración, entidades que asumían como eje la difusión de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús.

Con cierto pesimismo se hacía alusión a la escasa influencia de la prensa católica y al cierre del único diario *El Herald*o, motivado por la escasez de recursos.

Más optimista resultaba su mirada sobre el crecimiento de los colegios católicos y las Asociaciones de jóvenes para la enseñanza del catecismo, en donde la acción de las mujeres era un pilar fundamental. En cuanto a los varones reconocía que

su fe estaba debilitada por la influencia de liberalismo y que no frecuentaban los sacramentos y prácticas de piedad.

La mirada despectiva hacia los sectores populares se mostraba en sus aseveraciones referidas a la lujuria, embriaguez, uniones ilícitas y supersticiones. A todo esto se sumaba la plaga del socialismo que había invadido las “clases bajas”.

Esta aproximación a la situación eclesial de Argentina y Tucumán realizada hasta aquí nos permitirá observar más de cerca la presencia femenina en las asociaciones de beneficencia y a las formas de vida consagrada que fueron surgiendo en Tucumán, como espacios en donde se fue configurando la iglesia y el estado, objeto del siguiente capítulo.

Capítulo 2. Sociabilidad, política y religiosidad de las mujeres en Tucumán

En este capítulo realizo un recorrido por las formas de sociabilidad femeninas del ámbito eclesial, surgidas en la segunda mitad del siglo XIX, buscando indagar en las iniciativas laicales y de congregaciones religiosas que fueron propulsoras de la construcción de la iglesia en Argentina. La conformación eclesial no tuvo como agente solamente a la jerarquía o a la sede romana, sino que una multiplicidad de asociaciones construyó las bases de esta institución que se organizaba a la par del estado, como lo vimos en el capítulo anterior. Así, analizo las formas de vida religiosa asumidas por mujeres en Tucumán y el surgimiento de las congregaciones religiosas femeninas como otra variable de asociacionismo con su característica peculiar de consagración religiosa. Indago en los diversos institutos de vida consagrada establecidos en Tucumán, provenientes del extranjero o de otras provincias argentinas y en la emergencia de formas autóctonas de vida religiosa. Algunas de las preguntas que intentaré responder en este trayecto son: ¿Cuál era el ámbito definido para las mujeres en la sociedad decimonónica? ¿Qué formas de sociabilidad vivieron las mujeres en Tucumán? ¿Qué formas de vida religiosa femenina se produjeron en Tucumán? ¿Cómo se efectivizó la intervención de las mujeres religiosas en el espacio público?

En consecuencia veremos, en primer lugar, los aspectos más significativos del asociacionismo católico en Tucumán a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX; en segundo lugar, la evolución de la concepción de la beneficencia en el siglo XIX, en tercer lugar, el modo en que las mujeres intervinieron en el espacio público para finalmente detenernos en las formas de vida religiosa femenina que se establecieron en la ciudad de San Miguel de Tucumán.

2.1. El asociacionismo católico en Tucumán en la bisagra de los siglos XIX y XX

En América Latina, durante el período colonial, se había desarrollado una gama de asociaciones laicales tales como las terceras órdenes, cofradías y hermandades, que canalizaban los deseos de participación social, la experiencia religiosa, los anhelos de realizar un camino de crecimiento espiritual constituyéndose en espacios para la expresión devocional y el culto a los santos. A su vez, estas hermandades fortalecían los lazos de solidaridad y aseguraban una atención especial en la enfermedad y la muerte de sus miembros, funcionando como una suerte de asociaciones de “socorros mutuos”, desarrollando, además, actividades caritativas dirigidas hacia los más pobres.

En Tucumán¹, según consta en el archivo del Arzobispado, existían hacia fines de siglo XVIII: la Cofradía de la Virgen de las Mercedes creada en 1744 (asociada al convento de la orden mercedaria), la Cofradía del Carmen que pertenecía al Curato Rectoral, fundada en 1783 y la Cofradía del Rosario en el Convento Santo Domingo, que existía desde 1791. En torno a las órdenes religiosas de Franciscanos, Dominicos y Mercedarios se habían constituido las Terceras Ordenes seculares o HDrmandades Seglares desde principios de siglo XIX, como por ejemplo la Tercera Orden Seglar Dominica que data de 1807. Por lo que se refiere a la primera mitad del siglo XIX, sólo consta en los archivos la existencia de la Cofradía de Los Benitos, en el Convento de San Francisco, fundada en 1826 y la Cofradía de las Animas de la capilla del Señor de la Paciencia, desde 1853; ambas se dedicaban a conseguir fondos para sostener el culto, costear el rezo de novenas y la celebración de misas por los cofrades difuntos, como así también cubrir los gastos de los enterratorios de los miembros de la cofradía².

La caída de Juan Manuel de Rosas (1852) permitió una nueva coyuntura en Argentina en la que el clima de libertad de expresión y asociación fue inédito. En este contexto, el desarrollo ideológico condujo a un abandono progresivo de las prácticas devocionales por parte de miembros masculinos de la élite. Sin embargo, a mediados de siglo XIX se produjo una explosión de la vida asociativa. La inmigración de ultramar transformó la realidad poblacional de la Argentina. Entre 1860 y 1920 se multiplicó seis veces la población del país (de 1.5 a casi 9 millones de habitantes). La mayor parte proveniente de Italia y España y, en menor proporción, de Francia, Alemania, Gran Bretaña, los países del este de Europa, las naciones del entonces Imperio Turco y otros países de América. Mientras tanto, el proceso de construcción del estado-nación iba definiendo sus rasgos, se consolidaba un estado central -luego de la victoria de Buenos Aires sobre la Confederación- y, hacia 1880, con la capitalización de Buenos Aires, se fortalecía el poder hegemónico del puerto y se robustecía la inserción de Argentina como país agroexportador en la economía capitalista mundial.

En Tucumán, las cifras de los censos nacionales manifiestan también el crecimiento poblacional -aunque el aluvión inmigratorio fue predominante en el litoral- contabilizándose, en el primer censo de 1869, una población de 108.953 habitantes; en el segundo censo de 1895, 215.742 y en el tercero de 1914, la cifra de 332.933.

Se inició entonces el doble proceso de construcción y consolidación del estado y la formación de una sociedad civil relativamente autónoma, y cada día más vigorosa. Este tejido social ya se venía gestando desde mediados del siglo XIX a partir de un

¹ No existe un estudio sistemático global de las asociaciones laicales en Tucumán, salvo algunos abordajes aislados de algunas en particular como los realizados por Alvarado (2005; 2007); Amenta (2006; 2008; 2009); Robledo (2005; 2007), Roselli (2011) para el caso de las relacionadas a la Orden Dominicana.

² Legajo Cofradía de Los Benitos y Legajo Cofradía de las Ánimas. (AAT).

entramado de asociaciones cada vez más complejo. Las nuevas formas de sociabilidad tuvieron un rol fundamental en la formación ciudadana, promoviendo la participación, creando opinión, ejerciendo la libertad de expresión. A este proceso no fueron ajenas ni la Iglesia ni sus instituciones.

Los estudios de Maurice Agulhon (1994; 2009) sobre la sociabilidad en Francia en el siglo XIX; los aportes de François X. Guerra (1989; 1998; 1999; 2000; 2003) sobre el uso del concepto “sociabilidad” como herramienta operativa para el estudio de la historia política en América Latina; los textos de Pilar González Bernaldo referidos a Buenos Aires (2001; 2007; 2008) y los de Sandra Fernández (1999; 2006) para el caso de Rosario constituyen un instrumental de referencia ineludible para abordar los aspectos formales e informales de los vínculos entre las personas que organizaron y fundaron asociaciones en el Tucumán decimonónico. Las relaciones de amistad que sus integrantes desplegaron permitieron la circulación de ideas, la creación de espacios de encuentro en donde se produjeron intercambios de bienes y servicios. La pertenencia a una asociación implicaba asumir objetivos comunes, los lazos se regulaban y fortalecían en las reuniones periódicas y en las actividades comunes compartidas. Las asociaciones crearon entre sus miembros un estilo de sociabilidad que produjo una impronta en la manera de entablar sus relaciones, modos de cortesía, estilo de visitas, modos de conversación, fiestas o actividades caritativas. Este estilo de relaciones no sólo impregnaba la asociación sino que inundaba el espacio público.

Hacia 1910, George Simmel afirmaba que “la sociabilidad en su forma pura no tiene un fin último, ni un contenido, ni tampoco un resultado fuera de sí misma (...) no busca ningún provecho salvo la satisfacción del impulso hacia la sociabilidad” (2003 [1910]: 197), y refrendaba que la conversación en el ámbito de la sociabilidad era un fin en sí mismo ya que el contenido constituía el carril indispensable para la estimulación del intercambio vivo que el hablar despliega. El hablar -decía Simmel- es un fin legítimo en sí mismo en el marco que la sociabilidad, ofrece como forma más sublime de mutualidad y un ámbito de libertad de conexión (2003 [1910]: 203-205).

Maurice Agulhon, por su parte, intentó mediante el uso del concepto aplicado a la historia política, analizar las continuidades y cambios en el sistema de lazos que sustenta una asociación y cómo estos modos de vinculación adquirieron densidad colectiva.

Estudiar las formas de asociación implica, entonces, visibilizar cómo se formalizaban los vínculos, las relaciones que se tejían en distintos espacios de sociabilidad no formal como las fiestas, la plaza, el mercado, el templo, el café o las calles³.

³ Para el caso de Tucumán, los estudios sobre espacios de sociabilidad en la primera mitad del siglo XIX (Nanni, 2009) dan cuenta de las tertulias, asociaciones, libelos y periódicos que comenzaban a conformar la sociedad civil diferenciada de la incipiente construcción del estado. Otras investigaciones de la segunda

Las grandes transformaciones que se operaban en torno a la construcción de un estado moderno y a la vivencia de una nueva soberanía fue necesitando de fuertes lazos a través de los cuales la población pudiera ir estableciendo relaciones sociales y económicas nuevas, experimentar solidaridad y sentido de pertenencia, desarrollar actividades recreativas o actuar colectivamente en el espacio público (Sábato, 2002: 103-106).

Los cambios producidos durante el siglo XIX debilitaron el régimen de cristiandad; lentamente, la iglesia fue percibiendo que el poder civil, la política y la sociedad se iban diferenciando y ya no se podía hablar de una simbiosis entre sociedad e iglesia, poder político y autoridad eclesial como analizamos en el capítulo 1. La iglesia como tal se fue constituyendo como un actor social más, en el concierto de la sociedad, aunque representaba todavía la religiosidad de casi todos los actores sociales, como afirma Di Stéfano (2002b). Dejaba de ser la sociedad toda para convertirse en una institución dentro de la sociedad. A partir de este proceso de diferenciación comenzó a surgir lentamente el laicado⁴ como sujeto histórico. Conviene recordar que durante el régimen de cristiandad, el laicado no emergió como actor diferente pues toda la sociedad que no pertenecía al clero era el laicado mismo. Las cofradías y las terceras órdenes seculares constituían formas asociativas de prácticas devocionales determinadas o de ayuda mutua pero dentro de un contexto de sociedad que toda en su conjunto era la feligresía de la iglesia.

El asociacionismo católico en Argentina, en continuidad con las cofradías y hermandades coloniales, vio surgir a mediados del siglo XIX las primeras manifestaciones de un nuevo tipo de agrupaciones laicales. En Buenos Aires, la

mitad del siglo XIX y principios del XX nos permiten ampliar el panorama asociativo como la de Marcela Vignoli (2011) quien realiza una pesquisa sobre las diversas asociaciones existentes en la ciudad de San Miguel de Tucumán, señalando el crecimiento de las mismas durante la segunda mitad del siglo XIX. Un espacio constituido por las mujeres de la élite tucumana fue la *Sociedad de Beneficencia*, creada en 1858. Entre los grupos de inmigrantes organizaron la *Sociedad Extranjera de Socorros Mutuos y Beneficencia* (1868); *Sociedad Argentina de Socorros Mutuos* (1877); *Sociedad Italiana de Unión, Socorros Mutuos y Beneficencia* (1878); *Asociación Española de Socorros Mutuos y Beneficencia* (1878); *Sociedad Francesa, Industrial de Socorros Mutuos* (1879). Por otro lado, una práctica bastante extendida entre los miembros de la élite tucumana la constituyó la formación de clubes sociales y culturales: *Club Julio* (1857); *Club Social* (1875); *Club del Progreso* (1878). Entre los espacios literarios ó educativos podemos mencionar *Sociedad Sarmiento* (1882); *Asociación amigos de la educación* (1884) *Sociedad Científica* (1885); *Biblioteca Alberdi* (1903); *Círculo del Magisterio* (1905); en Buenos Aires encontramos una Asociación que nucleaba a estudiantes universitarios tucumanos residentes en esa ciudad y a otras personalidades importantes: *El Círculo Tucumano* (1903). Entre los Clubes de deportes se crearon el *Club Atlético Tucumán* (1903) y al *Club Atlético San Martín* (1909). Una asociación cultural que nucleó al sector más inquieto intelectualmente de Tucumán, fue la que publicó la *Revista de Letras y Ciencias Sociales* (Martínez Zucardi, 2005). Por otra parte surgieron asociaciones obreras que comenzaron a fortalecerse hacia fines de siglo XIX y principios del XX, de las que dan cuenta Bravo y Teitelbaum (2009).

⁴ La palabra laico deriva del griego *laikós*, que significa "perteneciente al pueblo", de *laós*, pueblo, del común, ordinario (Segura Mungía, 2003: 412). El concepto laico tiene varias acepciones, el uso que en este apartado le damos hace referencia a todo bautizado que no es sacerdote o que no ha realizado consagración mediante votos religiosos y que está inserto en la estructura eclesial con cierto grado de organicidad a través de asociaciones o grupos de pertenencia. El uso de la distinción del laico respecto al clérigo, no existía en la iglesia primitiva, el término surge como consecuencia de la profesionalización del clero (Bianchi, 2002: 144).

Sociedad Católica Irlandesa, fundada antes de 1820, se proponía la asistencia de los inmigrantes arribados desde Irlanda. En 1858 el francés Julio Andrés Fouet, dio a conocer las Conferencias de San Vicente de Paul, fundadas por Ozanam en París en 1833, a las que hicimos referencia en el capítulo anterior. Félix Frías, Juan Thompson y Alejo de Nevaes iniciaron la primera en la iglesia de la Merced. Félix Frías, que había conocido en Europa a Ozanam, recibió el impulso de este último para la concreción en Argentina de este modelo de apostolado laical. Es importante señalar que las conferencias vicentinas surgieron en Argentina al igual que en Francia, por iniciativa de laicos, como primicia de la iniciativa seglar que se desarrollaría en la segunda mitad del siglo XIX.

Una mirada global al mapa del asociacionismo católico en Tucumán a través del siguiente cuadro nos permitirá valorar el desarrollo de las asociaciones en el siglo XIX. De las 37 halladas, 23 son femeninas, 8 mixtas y 6 masculinas. Nos aproximaremos a los objetivos y prácticas de algunas de ellas en los siguientes apartados y nos detendremos a identificar algunos de sus miembros.

Cuadro N°3: Cofradías y asociaciones católicas en Tucumán (siglo XVIII a principios del siglo XX)

N°	Fecha de Fundación	Nombre	Institución de Referencia
1	1744/1882	Cofradía de N.S. de las Mercedes (Mi)	(desde 1744) Convento de la Merced y (refundada en 1882) Parroquia la Victoria Parroquia La Victoria.
2	1783	Cofradía N.S. del Carmen (Mi)	Curato Rectoral
3	1791	Cofradía del Rosario (Mi)	Convento Santo Domingo
4	1807	Tercera Orden Seglar Dominicana (Mi)	Convento Santo Domingo
5		Tercera Orden Seglar Franciscana (Mi)	Convento San Francisco
6		Tercera Orden Seglar Mercedaria (Mi)	Convento de la Merced
7	1827	Cofradía de los Benitos (M)	Convento San Francisco
8	1853	Cofradía de Animas (F)	Iglesia del Señor de la Paciencia
9	1858	Sociedad de Beneficencia (F)	Gobierno de la Provincia
10	1877	Sociedad San Vicente de Paul (Mi)	
11	1877	Cofradía del Señor de la Salud (M)	Parroquia La Victoria
12	1879	Sociedad Hijas de María del Rosario (F)	Convento Santo Domingo
13	1882	Cofradía del Inmaculado Corazón de María Santísima (F)	Convento San Francisco
14		Cofradía de San Roque (F)	Asilo San Roque
15		Cofradía N.S. del Huerto (F)	Asilo San Roque. HH del Huerto.
16	1884	Cofradía del Ssmo Nombre de Jesús (F)	Convento Santo Domingo
17	1885	Cofradía de San José de la Buena Muerte (F)	Convento Santo Domingo
18	1889	Cofradía del Sagrado Corazón y Apostolado de la Oración (F)	Convento San Francisco
19	1890	Asociación de la Enseñanza de la Doctrina Cristiana (F)	Convento Santo Domingo
20	1891	Apostolado de la Oración (F)	Convento Santo Domingo
21	1891	Cofradía de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro (F)	Convento San Francisco
22	1895	Cofradía de la Preciosísima Sangre (F)	Parroquia La Victoria
23	1895	Círculo Católico de Obreros (M)	Convento Santo Domingo
24	1897	Asociación de la Buena Lectura (F)	Convento Santo Domingo
25	1898	Congregación de Hijas de María y Santa Filomena (F)	Parroquia La Catedral

26	1898	Archicofradía de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón de Jesús (Mi)	Convento San Francisco
27	1899	Cofradía de Dolores (F)	Convento San Francisco
28	1904	Asociación de Madres Cristianas (F)	Parroquia La Catedral
29	1906	Sociedad Juventud Católica (M)	
30	1906	Asociación Santa Imelda y Taller Santa Rosa (F)	HH Dominicas-Colegio Santa Rosa
31	1906	Congregación N.S. de Lourdes (F)	PP. Lourdistas
32	1909	Asociación de Obreras del Santísimo Rosario (F)	HH Dominicas-Casa Madre
33		Cofradía de María Auxiliadora (F)	Colegio Tulio García Fernández
34	1913	Secretariado de Entronización del Sagrado Corazón de Jesús (F)	
35	1913	Cofradía del Inmaculado Corazón de María (M)	Parroquia Corazón de María
36	1914	Centro de Estudiantes Católicos (M)	
37	1914	Asociación Hijas de María (F)	HH Dominicas-Monteros

F: femeninas; M: masculinas; Mi: mixtas.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos extraídos del Archivo del Arzobispado de Tucumán y del Archivo del Convento Dominicano de Tucumán

Estas asociaciones católicas laicas intervinieron eficazmente en la configuración del espacio físico urbano, en la construcción de redes primarias de relaciones humanas y sociales en la ciudad, y en la edificación de una cultura urbana común. Estas agrupaciones, como partes integrantes de la iglesia católica, contribuyeron a sedimentar el rol de la misma como administradora de las relaciones humanas con lo sagrado y mediadora institucionalizada con el régimen de lo trascendente en la ciudad decimonónica⁵.

2.2. De la limosna a las asociaciones de beneficencia

Como señala Robert Castel (2004: 33-68), la tradición cristiana de cuidado y atención al pobre, había hecho de la iglesia la administradora principal de la caridad y el servicio a los necesitados y este rol había sido en muchos momentos, la justificación de su preeminencia social y prestigio. La iglesia en el occidente cristiano se había constituido en la institución de gestión de la asistencia. Para las élites, la asistencia a los pobres no era una opción librada a la iniciativa personal, sino el efecto obligado del lugar que se ocupaba en el sistema de interdependencias. Esta práctica de la caridad cristiana estuvo marcada durante varios siglos por la limosna directa a los pobres y los legados a las instituciones de caridad como una inversión en el “más allá”, en la creencia de que las obras de caridad constituían una posibilidad de redención de las propias culpas. La práctica de la hospitalidad en los monasterios y conventos hacía de estas instituciones los ámbitos en donde se localizaba el ejercicio de la caridad. En la edad media, con el desarrollo de las ciudades, las órdenes mendicantes asumieron esta transformación sociológica desde un estilo de vida urbano, ocupándose junto a los municipios del problema inédito de la indigencia urbana, dando origen a las casas

⁵ Sigo en esta interpretación sobre el papel de la Iglesia y las cofradías a Ángela Muñoz (2002: 65-80) quien estudia el rol de estas asociaciones en la ciudad medieval.

de caridad y hospitales insertos en los nuevos burgos. Junto a la iglesia secular o regular, el conjunto de autoridades laicas se ocuparon de la gestión de lo social: señores, notables, burgueses ricos, gremios, multiplicaron sus acciones de socorro. Desde fines de siglo XIII la caridad se convirtió en una especie de servicio social local en el que colaboraban todas las instancias que se comprometían con el buen gobierno de la ciudad. Esta responsabilidad de los poderes locales se acentuó en los siglos XIV y XVI, generando un proceso de organización de la asistencia de una manera más sistemática, realizando censos de indigentes, prohibiendo la mendicidad, clasificando los necesitados, organizando el socorro sobre una base local.

Hacia el siglo XVII se implementó el “gran encierro” de los “pordioseros” para evitar el peligro que significaba este grupo de personas sin vínculos de pertenencia local, una suerte de extraños para la ciudad. Según explica Castel, los pensionados de los hospitales generales eran reubicados en ese espacio cerrado para seguir socorriéndolos, no para ser suprimidos de la comunidad. El encierro era un instrumento de gestión de la mendicidad dentro de un marco urbano, para los indigentes autóctonos. La disciplina de estos hospitales generales se orientaba a una reeducación para poder retomar un lugar en su comunidad y ser “miembro útil para el estado”⁶. Con todo, la limosna directa, la hospitalidad, el ofrecimiento de comida y alojamiento sobrevivió a las múltiples condenas, sin que aquellos que los brindaran se preguntaran si el mendigo merecía el socorro (Castel, 2004: 60). El mismo León XIII (1901) en la encíclica *Graves de Communi*, defendía la limosna como una acción siempre necesaria:

“De las obras de beneficencia no se ha de excluir la distribución del dinero en limosnas, según aquellas palabras de Cristo: dad limosna de lo que os sobra (Lc 11,41). Los socialistas la reprueban y quisieran suprimirla, como injuriosa a la nobleza ingénita del hombre. Mas cuando se da limosna, según la prescripción evangélica (Mt 6, 2-3) y conforme al uso cristiano, ni alienta la soberbia en quien la hace, ni avergüenza a quien la recibe”⁷.

Sin embargo, no todo lo caritativo se puede atribuir al cristianismo, sino a un sentido humanitario y religioso -de apertura al otro- universal, ya que las prácticas de socorro se encuentran en todas las tradiciones religiosas de diferentes épocas y geografías.

Esta antigua tradición de caridad cristiana fue apropiada en Tucumán con nuevo ropaje desde la segunda mitad del siglo XIX, especialmente por mujeres de la élite. El nuevo estado nacional y provincial no había asumido la beneficencia como tarea propia y delegó este ámbito a las mujeres, involucrándolas en estas tareas de

⁶ Estas técnicas de moralización y disciplinamiento para formar personas útiles al estado las veremos aplicadas en los Asilos y Hospitales del siglo XIX que nos ocupa.

⁷ León XIII (1901) *Graves de Communi*, N°12. <http://multimedios.org/docs/d002058/> (20/12/2011).

cuidado y protección de los pobres y desvalidos. Los gobiernos liberales favorecieron la vida asociativa en orden a la ejecución de la beneficencia y así se multiplicaron los grupos que cubrían esta área de vacancia, fortaleciéndose así la sociedad civil. León XIII mediante la citada *Graves de Communi*, exhortaba a las élites a intervenir a favor del proletariado con acciones benéficas frente a la acuciante cuestión social: “nadie habrá que censure esa acción, que sólo aspira según la ley natural y divina a ayudar a los que viven del trabajo de sus manos, a hacerles menos penoso su estado y proporcionarles medios para atender a sus necesidades”. El papa, afirmaba en este documento que el fin de las acciones benéficas que buscaban ayudar al pueblo cristiano era “preservarlo incólume de la peste del socialismo”⁸. En este sentido, todo el magisterio de la iglesia universal y local insistía en las motivaciones de la acción social, orientando a los laicos a combatir el socialismo.

A lo largo del siglo XIX constatamos una evolución en las prácticas de solidaridad con los pobres desde la individual de la limosna, la actuación en las organizaciones caritativas y filantrópicas hasta la concreción de políticas sociales estatales. En Tucumán, un punto de inflexión fue la epidemia de cólera de fines de 1886, fecha de creación del primer Asilo de Huérfanos por iniciativa de Elmina Paz de Gallo. También se organizó el Consejo de Higiene (1887) y se establecieron nuevos lazaretos y hospitales por iniciativa de organismos estatales. Se podría afirmar que la crisis del cólera en la provincia provocó los inicios de una planificación sanitaria estatal.

El primer hospital organizado en Tucumán, surgido a principios de siglo XIX, comenzó a planificarse en 1806 para dar “alojamiento a tantos pobres y enfermos que rodean esta ciudad, la subsistencia y auxilios de sus curaciones” para ello el Cabildo solicitó al Rey la correspondiente licencia para abrir un hospital público para “auxiliar a los pobres enfermos que mueren de necesidad y al mismo tiempo se impida el contagio que causan los lasarientos y calenturientos que andan por las calles mendigando el sustento de puerta en puerta”⁹. Este primer hospital público fue costado con la limosna de los vecinos y entregado por el gobierno de la provincia a la Sociedad de Beneficencia en 1858 en custodia y administración.

La creación de la Sociedad de Beneficencia por parte del estado provincial y la asignación del presupuesto correspondiente puso de manifiesto una evolución en la comprensión del rol del estado en lo que se refiere a políticas sociales, y en este sentido las “matronas” de la sociedad, pertenecientes a las familias de élite participaron activamente en las definiciones de las políticas estatales y antes aún de que

⁸ León XIII, *Graves de Communi*, N°9. Biblioteca Electrónica Cristiana (BEC). <http://multimedios.org/docs/d002058/> (20/12/2011).

⁹ *Acta del Cabildo de Tucumán, 18 de octubre de 1806*, Actas Capitulares, Vol X (1799-1814) ff.230v-233, Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán. Citado en Torres (1968: 65-68)

el estado asumiera la elaboración de las mismas, ellas realizaron respuestas políticas, no estatales a la cuestión social y de modo gradual obligaron a los gobernantes a involucrarse en la resolución de problemas de los sectores subalternos (Bonaudo, 2006).

En una mirada de la larga duración constatamos que, durante el período colonial, las iniciativas de asistencia a los necesitados quedaban libradas a las cofradías, órdenes religiosas y a la buena voluntad de los vecinos. Con la creación de la Sociedad de Beneficencia y la delegación en ésta de la administración y cuidado de hospitales, escuelas para niñas, casas de mendigos y casas correccionales, vemos un primer atisbo de decisión de política estatal encomendando a las mujeres la educación de las niñas y el manejo de la caridad pública. Hasta entonces los gobernantes no concebían la cuestión social como una cuestión de estado, dejándola librada a la iniciativa privada¹⁰. Para afrontar estas tareas las mujeres recurrieron a la subvención estatal de las distintas instancias -municipal, provincial y nacional- pero también apelaron a la ayuda de particulares, cuotas de socias, donaciones, legados y a la organización de espectáculos, bazares, rifas a beneficio de las obras de caridad (Fernández, Landaburu y Macías, 1998: 99).

Algunos autores como Ricardo González (1984) y Eduardo Ciafardo (1990), acentúan el propósito de regulación y control social por parte de las élites dirigentes respecto de los sectores populares. Según estos autores, las acciones filantrópicas y caritativas reflejaron un cambio en las ideas de las élites hacia estos sectores que, sin embargo, contenían una actitud discriminatoria contra los pobres, originados en los temores que los nuevos sectores urbanos provocaban. González distingue dos conceptos utilizados como opuestos desde la segunda mitad del siglo XIX como son caridad y filantropía, atribuyendo a la primera la ayuda material individual y la reclusión indiscriminada y a la filantropía la obra más pensada de acción solidaria. Desde el punto de vista de la acción caritativa, la pobreza y la indigencia eran consideradas del orden natural y la caridad se ejercía como reparación social, para atenuar “las situaciones irritantes” y recuperar el “equilibrio perdido”. La práctica de la caridad implicaba la acción individual de la limosna como el modo de intervención predominante. Era común el socorro a ancianos o enfermos en la propia casa de quien ejercía la caridad o el asumir el cuidado de menores como hijos de crianza. Sólo los casos graves eran considerados una preocupación pública y eran reclusos en los hospitales generales que acogían de manera indiferenciada a pobres, enfermos, ancianos o “dementes”. El hospital era concebido como un depósito de indigentes y enfermos crónicos. La reclusión no estaba orientada a una futura integración sino a

¹⁰ Para una evolución en la comprensión de las políticas sociales ver la compilación de trabajos de Moreno (2000).

despejar el entorno social de los casos más irritantes, buscando restablecer el equilibrio de la sociedad.

En la segunda mitad del siglo XIX, en Argentina, el desarrollo de las ciudades y el crecimiento de los sectores populares produjeron nuevas actividades asistenciales y renovadas ideas filantrópicas de tradición ilustrada. La filantropía sostenía la necesidad de “moralizar” a los sectores populares para evitar la degradación. Los sostenedores de ideas filantrópicas acusaban a la práctica de la caridad de “irreflexiva”, mientras que las acciones de filantropía escudriñaban la realidad analizando las causas del mal (González, 1984: 256). Avanzado el siglo XIX con el surgimiento de los médicos higienistas, la creación de consejos de higiene y la profesionalización del servicio médico se estimuló una intervención de los poderes públicos de una manera más organizada y un reconocimiento de la responsabilidad del estado en lo referente a la asistencia pública. El paso de las antiguas formas de caridad a las nuevas estrategias de intervención estatal inducidas por el crecimiento poblacional y las nuevas condiciones productivas hizo que las políticas estatales se orientaran al control de la mano de obra y a la concepción del trabajo como medio de redención del pobre (González, 1984: 258).

Las mujeres encontraron en la beneficencia una forma regular de participación social; en ellas las élites gobernantes depositaron la función de atención a los pobres porque tenían la convicción de que las mujeres entrarían en contacto con más facilidad con los sectores populares y suponían que las relaciones interclasistas -necesarias para el consenso- eran posibles si eran ejercidas por mujeres y, por lo tanto, eran ellas las que podían impedir revueltas y desórdenes sociales. Además, la participación masiva de las mujeres en tareas de asistencia constituía un importante y poco oneroso sistema institucional. Las “damas de caridad” fueron agentes gratuitos de un sistema institucional que era financiado en un gran porcentaje por particulares que ellas mismas gestionaban (Ciafardo, 1990: 169-170). Las mujeres buscaron así integrar socialmente a las ciudades que, en su crecimiento, corrían serios riesgos de caer en situaciones de caos. Además, como también analizan Dalla Corte y Piacenza (2006) y Bonaudo (2006) -para el caso de la ciudad de Rosario- las mujeres pertenecientes al espacio notabiliar entraron en contacto con las mujeres de clases subalternas, conformando relaciones de poder social, a partir de las acciones de beneficencia.

En Tucumán, como en otras provincias del país, la institución que aglutinó a las mujeres comprometidas con la asistencia fue la Sociedad de Beneficencia¹¹ que, fundada en 1858 por el Gobernador Marcos Paz, estaba integrada por mujeres de la élite identificadas con el catolicismo. Aunque se trataba de una institución oficial que

¹¹ Los estudios sobre la Sociedad de Beneficencia en Tucumán que orientan este apartado son los de Landaburu, Fernández y Macías (1998) y Gargiulo (2007).

dependía principalmente del presupuesto del estado provincial o nacional (como todas las sociedades de beneficencia creadas en el país), el compromiso de la caridad para con el prójimo como mandato evangélico, constituía la fuente de inspiración de las mujeres comprometidas en esta asociación. La primera presidenta fue Dorotea Terán de Paz, madre de Elmina Paz de Gallo, quien a su vez presidió la entidad entre 1878 y 1879, siendo luego la fundadora de la congregación de omónicas de Tucumán. Fue en este espacio de la Sociedad de Beneficencia en el que Elmina Paz adquirió experiencia en la organización de una institución al servicio de los sectores desvalidos; esta práctica previa impregnó su decisión de fundar el 1º Asilo de Huérfanos de la ciudad de Tucumán y la Congregación religiosa que, instituida en Tucumán, abriría casas filiales en varias provincias del país.

Lo afirmado por Karen Mead (2000: 31-59) sobre las mujeres de la Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires, bien se puede aplicar para el caso de Tucumán. Esta autora asevera que ellas fueron las únicas voces femeninas audibles sobre el clamor de clérigos, biólogos, políticos y doctores, que se sentían calificados para pronunciarse acerca de las necesidades y obligaciones de todas las mujeres argentinas. Su posición de clase les permitió ganar acceso a los medios de difusión y la gente les prestó atención porque su conocimiento sobre la mujer, no sólo se basaba en sus propias vidas sino en los contactos frecuentes con las familias más pobres de la ciudad. Estas mujeres fueron más eficientes y económicas que los hombres que buscaban profesionalizar la medicina como brazo del estado. La labor administrativa de ellas era gratuita y voluntaria, lo que constituía una garantía que fondos oficiales o particulares se invertirían en la caridad pública. Ellas extendieron sus virtudes domésticas al ejercicio de una responsabilidad pública creciente.

Las integrantes de la Sociedad de Beneficencia, a través de sus múltiples acciones, generaron una gama de vínculos y solidaridades con sectores desprotegidos. Estas mujeres de la élite eran portadoras de un importante capital social que implicaba una gran diversidad de lazos y redes al interior de los grupos dominantes y que las habilitaba para ejercer la protección social de los desvalidos (Bonaudo, 2006: 72).

El siguiente cuadro permite visualizar las obras emprendidas por la Sociedad de Beneficencia en Tucumán entre la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX.

Cuadro N°4: Obras de la Sociedad de Beneficencia de Tucumán

Año	Institución	Objetivos	Mediaciones
1859	1º Escuela de Beneficencia para niñas 2º Escuela de Beneficencia para niñas (gratuita)	Educación de la mujer	Enseñanza de la doctrina cristiana Lectura y Escritura Aritmética Costura Aseo personal

1874 ¹²	Hospital de mujeres	Asistencia a enfermas pobres	Atención médica gratuita (certificado de pobreza) Vigilancia estricta del comportamiento de las internadas.
1877	Asilo de Mendigos	Asistencia de mendigos ancianos y dementes	Transmisión de valores y pautas cristianas Comunión pascual de asilados Día del Mendigo
1889	Asilo San Roque incluye: Casa Correccional Departamento de Dementes		
1889	Casa Correccional de Mujeres	Control del latrocinio, la vagancia, malas costumbres y prostitución.	Vigilancia policial permanente Instrucción religiosa Educación elemental y doméstica Colocación de detenidas menores en casas de familia
1889	Hospital de Niños	Atención de niños pobres	Provisión de leche a niños y madres en período de lactancia Enseñanza de normas de higiene y profilaxis Consultorio eterno gratuito Sala de cirugía Sala de enfermedades infecciosas
1916	Escuela Hogar de Obreras	Crear hábitos de trabajo	Enseñanza de economía doméstica y oficios. Vivienda y trabajo para jóvenes pobres.

Fuente: Fernández, Landaburu y Macías (1998)

2.3. Mujeres, catolicismo, política y espacio público

Las mujeres, como venimos analizando, entraron en política desde el ejercicio de su maternidad ampliada, como madres y educadoras, contribuyendo así al progreso del nuevo estado-nación en gestación, disolviendo la oposición entre lo supuestamente privado y lo público (Potthast y Scarzanella, 2001: 7-15). Algunos autores como Casanova (2000: 68), cuestionan la diferenciación de las esferas pública y privada, haciendo referencia a las críticas republicanas clásicas (citando a Arendt) sobre la tendencia moderna a reducir lo político a la esfera gubernamental del estado administrativo y a las críticas feministas a la dicotomía entre un ámbito masculino e inmoral y un ámbito femenino, privado, apolítico y moral.

En los terrenos de la educación, la beneficencia, las políticas culturales y la religión, las mujeres gozaron de un amplio campo de acción en la construcción del estado y fue a partir de estos asuntos relacionados con la alimentación, el cuidado de la salud de los grupos más vulnerables que ellas comprendieron su compromiso político. Ellas irrumpieron en el espacio público haciendo una extensión de sus actividades maternas. Excluidas de los ámbitos de poder estatal o partidario, relegadas de esos lugares, ellas ejercieron su autoridad en el espacio de la sociedad

¹² La sociedad después de los primeros años de existencia dejó de funcionar a partir de 1865 y fue reabierto en 1872.

civil. El estado les asignó a las mujeres notables y a las religiosas la tarea del cuidado de los sectores menos favorecidos. Las mujeres fueron interpeladas para la creación de una nación viable, en donde ellas debían aportar su tarea de educadoras y responsables de la salud (García Jordán y Dalla Corte, 2006: 559-583). De esta manera, la construcción de los estados-nacionales implicó la organización de sociedades de beneficencia y caridad formadas por mujeres y desde allí influyeron en las políticas sociales de la nación, haciéndolo a partir de su tradicional rol de madres y esposas, ejerciendo una suerte de “maternidad social” ocupándose del bienestar y salud de la población¹³. Desde estas tareas las mujeres ejercieron su autoridad y participaron activamente en el entramado formal e informal del diseño estatal. El tejido asociativo que ellas fortalecieron constituyó un aporte fundamental tanto a la cohesión de la sociedad civil como del estado. Sus iniciativas “moralizadoras” de los sectores desfavorecidos vigorizaron los ámbitos de sociabilidad tanto en el espacio notabiliar como en el eclesiástico. Ellas ejercieron su ciudadanía en los espacios cívicos de filantropía y religiosidad, resignificando su rol maternal otorgándole implicancia política.

Cecilia Gargiulo (2007), estudiando la Sociedad de Beneficencia de Tucumán, otorga protagonismo a las mujeres que redefinieron su rol femenino a partir de una experiencia grupal indiscutible, superando una oposición entre lo público y lo privado, mirando estos espacios como mutuamente imbricados. En este sentido podemos afirmar junto a Hannah Arendt que las dos esferas de lo público y lo privado sólo pueden existir mediante la coexistencia (2000 [1958]: 68). Las excluidas formalmente del espacio público “se hicieron visibles en su interior, pasando de estrategias imitativas y tuteladas a ser capaces de hablar con voz propia, de participar, utilizando su propia domesticidad como ruta de acceso a la vida pública” (Bonaudo, 2006: 77).

Desde estas perspectiva cabe afirmar que, para muchas mujeres del siglo XIX, el patriarcado no ocupó toda la realidad¹⁴; ellas supieron generar espacios de libertad e iniciativa femenina y no fueron meras reproductoras de mandatos masculinos, sino que pudieron ser artífices de sus propias decisiones y se lanzaron al espacio público no por decisión masculina. Ellas mismas fueron definiendo su lugar en ese ámbito, en donde también multiplicaron sus instancias de mediación.

Las mujeres que participaron en las asociaciones caritativas de la segunda mitad del siglo XIX en Tucumán irrumpieron en el espacio de lo público asumiendo un compromiso ciudadano, una preocupación por la polis, por la ciudad. Al exponerse en

¹³ Para una crítica feminista a la construcción del rol maternal en la mujer, ver el texto de Marcela Nari, 2004.

¹⁴ Para profundizar esta afirmación ver el texto *El final del Patriarcado*, de la Librería de mujeres de Milán (1996). La afirmación que el patriarcado no ha ocupado toda la realidad a lo largo de la historia es sustentada por el pensamiento de la diferencia sexual, corriente explicativa en la que muchas historiadoras de mujeres hemos encontrado un orden simbólico diferente al de un pensamiento feminista en clave reivindicadora que sólo supo ver opresión y victimización femenina en la historia.

el ámbito público, se fortalecieron en su individualidad y vivieron procesos de construcción de sus propias subjetividades.

Hannah Arendt, en *La condición humana* y refiriéndose a la acción política, afirma que entrar al espacio público, implica ocuparse de la polis y, a su vez, esto exige “dejar la casa” con el fin de embarcarse en alguna aventura que luego conducirá a dedicar la propia vida a los asuntos de la ciudad, lo que implica un acto de valentía. Quien entra en el espacio de lo político arriesga la vida ya que el excesivo afecto hacia la propia existencia impide la libertad y, por lo tanto, es señal de servidumbre (Arendt, 2009 [1958]: 47). Quedarse en el ámbito de lo privado es sólo preocuparse por la propia supervivencia individual, el espacio de lo público ilumina la vida privada e íntima, el aparecer en público ayuda a configurar la propia subjetividad. Ellas ingresaron en el espacio público porque deseaban que algo de lo suyo fuera conocido y por lo tanto permaneciera en la mirada de los otros, porque deseaban dejar una huella (Arendt, 2009 [1958]: 82).

Las mujeres crearon asociaciones caritativas como una manera de evadir las restricciones impuestas por el código civil en Argentina, que les impedía -hasta 1926- ejercer profesión, celebrar contratos, tener cuentas bancarias a su nombre, intervenir como testigos en documentos públicos y testamentos, como afirman en su estudio Fernández, Landaburu y Macías (1998: 100). En este contexto, las mujeres participaron en diversos espacios de sociabilidad formal e informal, populares o elitistas y la pertenencia a ellos constituyó una forma política de actuación pública. Para ellas hacer política “exigió la adopción de formas diferentes de las patrocinadas por los varones y en ocasiones se trató de vías indirectas de participación en los asuntos públicos” (García Jordán y Dalla Corte, 2006: 567).

Además de la Sociedad de Beneficencia, en Tucumán, las mujeres encontraron en las Conferencias de San Vicente de Paul un ámbito de participación social y compromiso solidario. La primera Sociedad Vicentina fue establecida en 1877, siendo iniciativa de un grupo de mujeres de la élite tucumana, a diferencia de las de Buenos Aires que fueron iniciadas por varones.

Una carta de Fray Buenaventura Rizo Patrón, Obispo de Salta se refería a la decisión del grupo de “matronas” tucumanas¹⁵:

“hemos sido gratamente impresionados con la muy fausta noticia de que las honorables matronas de Tucumán han llevado a cabo con general aplauso de este noble y generoso pueblo un benéfico pensamiento, una idea salvadora en

¹⁵ En la correspondencia que se conserva en el AAT, los apellidos que figuran dan cuenta de la pertenencia de estas mujeres a familias de la élite provinciana: Alurralde, Nougues, Leston, Guzmán, Bascary, entre otros.

las sociedades modernas, el establecimiento de Asociaciones de Caridad y Beneficencia”¹⁶.

Y haciendo alusión a la importancia del rol femenino en las obras de caridad, expresaba que “desde el establecimiento del catolicismo la mujer viene dejando por doquier marcadas huellas de su humanitario y piadoso corazón” y les recomendaba que “más importante es curar las llagas del alma que aliviar las miserias del cuerpo” y que aunque en el ejercicio de la caridad convenía “empezar por las obras de misericordia corporales, es para facilitar y hacer más eficaces y saludables de ese modo las espirituales”. Les encomendaba que a la par que cuidaban del enfermo, del anciano o del menesteroso, no debían descuidar “promover la escuela, la enseñanza religiosa, los ejercicios espirituales que tanto moralizan al pueblo disminuyen la miseria que en más de las veces nace de una vida desarreglada y criminal”. Como premio a su dedicación a las obras de caridad, el prelado les concedía “40 días de indulgencias por cada acto de caridad que practicareis en ese sentido, como a todas las que contribuyan con sus esfuerzos al mismo objeto, como socias o en otra forma”¹⁷.

Esta carta de Rizo Patrón, ponía de manifiesto la importancia dada a las tareas femeninas como instrumentos de moralización del pueblo, cuya miseria era consecuencia de la “vida desarrollada y criminal”. A su vez, el premio de las indulgencias, tan caro a la teología católica desde la contrarreforma, provocaba una relación de intercambio entre las mujeres que ejercían la caridad y el obispo que les restaba días de purgatorio, según la extendida visión de la mentalidad católica de la época.

Constituyeron estas asociaciones una innovación en la atención prestada a los más necesitados. La sociedad de San Vicente de Paul ponía énfasis en las visitas a las casas de los pobres como un modo de efectivizar la ayuda material y espiritual. A diferencia de las cofradías y hermandades, cuya vida giraba en torno al calendario litúrgico a las prácticas devocionales y la vida espiritual, las Conferencias Vicentinas se orientaban directamente al auxilio de los pobres en sus mismos hogares, transformando así la práctica de la limosna. Entre sus acciones se privilegiaba la solución de los problemas básicos de subsistencia (alimento, leña, higiene) y, además, el acceso a la educación para los niños y la búsqueda de empleo para los adultos. También se realizaban visitas a las cárceles, se gestionaban indultos y cursos de

¹⁶ *Carta del Obispo de Salta Fr Buenaventura Rizo Patrón a las Señoras Socias de las Conferencias de San Vicente de Paul*, Tucumán, 28 de marzo de 1877. Carpeta: Sociedad de San Vicente de Paul, s/f. Archivo del Arzobispado de Tucumán (AAT).

¹⁷ *Carta del Obispo de Salta Fr Buenaventura Rizo Patrón a las Señoras Socias de las Conferencias de San Vicente de Paul*, Tucumán, 28 de marzo de 1877. Carpeta: Sociedad de San Vicente de Paul, s/f. (AAT).

alfabetización para presos. La recolección de fondos para su funcionamiento se realizaba a través de colectas o suscripciones, bazares de caridad o recibiendo ayuda del gobierno.

Las Conferencias Vicentinas no fueron ajenas a la naciente preocupación decimonónica por la llamada “cuestión social”, los avances del socialismo eran considerados una amenaza de desorden social. El incremento poblacional en Tucumán estuvo influido por el desarrollo de la industria azucarera que demandó una mayor mano de obra, lo que produjo también movimientos migratorios de trabajadores de las provincias vecinas, siendo esta provincia la de mayor atracción migratoria en el noroeste argentino (Bravo, 2008: 29). El progreso urbano provocó un ahondamiento de la distancia económica entre los diferentes grupos sociales y esto planteó en Tucumán -como en otras provincias del país- la cuestión de la asistencia a los más carenciados. La indigencia urbana se convertía así en un problema que desde las incipientes entidades gubernamentales y la iniciativa privada se intentaba asumir. Como afirma Di Stéfano sobre las Conferencias Vicentinas de Buenos Aires, “la preocupación de estos católicos era lograr la justicia perdida a causa del egoísmo de las clases dominantes” (2002b: 91).

Hacia fines del siglo XIX, surgieron en Tucumán una serie de asociaciones ligadas a los conventos de franciscanos y dominicos. En 1891 se fundó en el Convento San Francisco la Cofradía del Sagrado Corazón, organizada en tres comisiones: la Comisión de Caridad, Comisión de Religión y Comisión de Instrucción. La primera tenía la misión de “llevar el socorro y el consuelo al domicilio de los pobres y de los enfermos en el nombre del Corazón de Jesucristo”¹⁸ y era concebida como “un agente de la caridad con que la Iglesia distribuye parte de las entradas en limosnas a los pobres”. Esta asociación poniéndose a las órdenes de la Autoridad Eclesiástica solicitaba el derecho de ser “la limosnera del Prelado en esta ciudad”, para poder subvencionar sus obras, teniendo la seguridad “que muchos caballeros y personas distinguidas de esta sociedad” les brindarían su colaboración¹⁹.

Consideraban la tarea asumida de suma importancia ya que la asistencia de los enfermos a domicilio a cargo de “personas de reconocida piedad y de probadas

¹⁸ *Carta de la presidenta de la Cofradía Josefa Nougés de Padilla al obispo de Salta, Pablo Padilla y Bárcena*, Tucumán, 3 de agosto de 1891. Legajo Cofradías del Convento de San Francisco, s/f. (AAT).

¹⁹ Las mujeres integrantes de las diferentes comisiones de esta cofradía pertenecían a las familias de la élite tucumana, lo que les aseguraba los vínculos necesarios para que el ejercicio de “limosneras del Prelado” tuviese éxito. Algunos de los apellidos de las “matronas” permiten vislumbrar las redes de sociabilidad a las que pertenecían: Josefa Nougés de Padilla; Mercedes Z. de Pérez; Mercedes P. de Gutiérrez; Teresa López Mañán; Cecilia Chenaut; Ángela Z de Sal; Margarita Z. de Estevez; Carmen Sal; Dolores Martínez; Mercedes Chenaut; Tomasa Viaña; Mercedes A. de Padilla, Elosia B de Viaña; Genuaria F. de Salvatierra; Mercedes F. de Esteves; María A. F. de la Vega; Nieves F. de Padilla; Susana M. de Cossio; Delfina R de Bascary; Hermelinda R. de Medina; Serafina Romero de Nougés; Carmen C. de Paz; Ángela Colombes de Paz; Lastenia F. de Padilla; Hortencia P. de Marina Alfaro; Lastenia P. de Frías; Celia de Place; Corina P. de Heller; Francisca C de Campins; Deidamia O. de Pape; Guillermina Leston de Guzmán; Clemencia Frías de Padilla etc. *Consejo de Administración de la Cofradía del Sagrado Corazón*. Legajo Cofradías del Convento de San Francisco, s/f. (AAT).

costumbres”, como era el caso de las “Enfermeras Franciscanas del Corazón de Jesús”, auguraba un exitoso servicio. La Comisión de Religión solicitaba el apoyo del prelado ya que:

“por la naturaleza de su encargo necesitará la especial recomendación de V.S. Ilma a los señores párrocos de la ciudad y de la campaña para que la auxilien con sus prudentes consejos y sabios avisos y cooperen a sus piadosos propósitos para moralizar las costumbres llevando a la formación del hogar el elemento esencialísimo de las bendición de Dios”.

Y la Comisión de Instrucción se proponía la enseñanza del Catecismo a los niños y a los pobres. Estas mujeres estaban convencidas de la bondad de la misión emprendida y le expresaban al Obispo:

“No hemos dudado un momento Ilmo Señor, que vuestro corazón sacerdotal se gozará con santa alegría al ver que la mujer católica de Tucumán ha recogido la palabra del Prelado de la Iglesia expresada en los estatutos de la Cofradía y la ha guardado en su corazón para que en el brote, crezca y produzca obras de caridad perfecta y por eso es que la Cofradía ha querido que conozcáis detalladamente sus propósitos y el modo como cumple sus deberes para que pidáis para ella al Señor su bendición y su gracia”²⁰.

Otras Cofradías, surgidas en torno al Convento Franciscano, se orientaban a dimensiones meramente culturales y sacramentales como la Cofradía de la Inmaculada Concepción de María Santísima, fundada en 1882, que definía su finalidad principal en “tributar culto a nuestra madre y Sra., la Santísima Virgen María, un culto que sea digno y tan grandioso como el que más” y como fines accesorios “defender el hogar doméstico contra la entrada y propaganda de toda doctrina inmoral y anticristiana y preparar niños y niñas para la primera comunión y acompañarlos a la sagrada misa”²¹. En esta línea, la Cofradía del Perpetuo Socorro, creada en 1891, se propuso “propagar la devoción a la Virgen Santísima del Perpetuo Socorro” para lo cual se decidió construir un altar en el templo San Francisco, dedicado a esta advocación, con suscripciones promovidas por las socias²².

Así mismo, la Cofradía de Dolores, fundada en 1899, se proponía “dar culto especial a la Sma Virgen en el misterio de sus Dolores y aprovechamiento espiritual

²⁰ *Carta de la Presidenta de la Cofradía Josefa Nougués de Padilla al Obispo de Salta, Pablo Padilla y Bárcena*, Tucumán, 3 de agosto de 1891. Legajo Cofradías del Convento de San Francisco, s/f. (AAT).

²¹ *Reglamento de la Cofradía de la Inmaculada Concepción de María Santísima, Art.2 y 3*, Legajo Cofradías del Convento de San Francisco, s/f. (AAT).

²² *Carta de R. Lugones al Obispo Padilla*, Tucumán, 18 de julio de 1891 en AAT. Legajo Cofradías del Convento de San Francisco, s/f. (AAT).

de los hermanos cofrades por la práctica de los sacramentos de la confesión y comunión y demás actos religiosos prescritos en el reglamento”²³.

La Cofradía de la Guardia de Honor al Sagrado Corazón de Jesús, establecida en 1898, tenía por objetivo “proponer a la veneración de sus miembros el Sacratísimo Corazón de Jesús herido visiblemente en la cruz por la lanza en el árbol de la cruz y herido invisiblemente cada día, por el olvido, la ingratitud y los pecados de los hombres”²⁴. La práctica devocional de esta cofradía respondía a una concepción de ‘reparación’ al Sagrado Corazón, en la creencia que los ‘pecados’ de los hombres dañaban el corazón de Jesucristo, por lo que era necesario saldar la deuda contraída, “indemnizarlo”²⁵. A tal efecto reunía:

“cada día y a todas las horas del día, alrededor del Corazón Sagrado de nuestro Divino Dueño, corazones generosos, fieles y devotos que le indemnicen con sus adoraciones y amor, del olvido y de los ultrajes que este Corazón sagrado recibe tan a menudo”²⁶.

Se explicaba en el reglamento que, para conseguir este fin, las asociadas debían anotarse en el cuadrante horario en una hora determinada y sin cambiar en nada sus ocupaciones ordinarias debían “procurar pensar más frecuentemente en Nuestro Señor, consagrándole de un modo especial, sus pensamientos, sus palabras, sus acciones, sus penas y sobre todo su amor”²⁷. Entre las socias de la Guardia de Honor, algunas asumían la función de catequistas de niños y jóvenes. A los pocos meses de fundarse, ya contaban con más de 200 socias²⁸, según se informó al obispo Padilla²⁹. En el legajo correspondiente a esta Cofradía consta una serie de correcciones y actualizaciones de su reglamentación, lo que pone de manifiesto la

²³ *Estatutos de la Cofradía de Dolores*, Art.1. en AAT. Legajo Cofradías del Convento de San Francisco, s/f.

²⁴ *Proyecto de Constitución para la Archicofradía de la Guardia de Honor al Sagrado Corazón de Jesús*, art.1 en Legajo Cofradías del Convento de San Francisco, s/f. (AAT).

²⁵ Esta concepción de larga tradición en la teología católica propone una explicación de la muerte de Cristo como el necesario ‘sacrificio vicario’ es decir que ante la gran ofensa realizada contra Dios por el género humano, solo alguien de la misma dignidad divina, como el Hijo de Dios, podía saldar la deuda contraída por el género humano. Por ello la muerte de Cristo fue comprendida como un sacrificio de expiación de las culpas de toda la humanidad, para aplacar la ofensa que el mismo género humano había realizado contra Dios.

²⁶ *Proyecto de Constitución para la Archicofradía de la Guardia de Honor al Sagrado Corazón de Jesús*, art.2 en Legajo Cofradías del Convento de San Francisco, s/f. (AAT).

²⁷ *Proyecto de Constitución para la Archicofradía de la Guardia de Honor al Sagrado Corazón de Jesús*, art.3 en Legajo Cofradías del Convento de San Francisco, s/f. (AAT)

²⁸ Entre las socias de la Cofradía de la Guardia de Honor encontramos nombres de mujeres de familias de la élite de Tucumán como lo vemos en otras asociaciones: Hortencia Padilla de Marina, Lola Dode de Terán; Elvira Salvatierra de Padilla; Margarita Zavalía de Esteves; Brígida F. de Rodríguez, Elisa Guzmán y otras. Los nombres de las catequistas son: Elizabetha Moris, Irene Penna, Escolástica Penna, Rosa estrada, Dalmira de la Vega y Luisa Martínez. *Carta de Fr Roque Correa al Obispo Padilla y Bárcena, Tucumán*, 31 de Agosto de 1898. Cofradía de la Guardia de Honor al Sagrado Corazón de Jesús. Legajo Cofradías del Convento de San Francisco, s/f. (AAT).

²⁹ *Carta de Fr Roque Correa al Obispo Padilla y Bárcena, Tucumán*, 31 de agosto de 1898. Cofradía de la Guardia de Honor al Sagrado Corazón de Jesús. Legajo Cofradías del Convento de San Francisco, s/f. (AAT).

necesidad de estas mujeres de organizar un estatuto que normalice su accionar, buscando legitimar su institución.

A inicios de siglo XX, la Sociedad “Unión cristiana de San Francisco Solano” instituida en 1903 en el mismo Convento de San Francisco, asumía un tinte apologético ya que tenía por objeto “preservar a sus afiliados del contagio de las sectas y sus errores, mediante la instrucción, propaganda y defensa de la fe católica” y por el hecho de afiliarse a la Sociedad todo socio se comprometía a:

“1- No afiliarse jamás a la francmasonería o a otra sociedad secreta parecida, ni a ninguna secta condenada por la Iglesia. 2- No abonarse a periódicos que sean hostiles a la fe católica, al clero y a las prácticas cristianas. 3- Hacer que desde su más tierna edad abracen sus propios hijos y todos aquellos sobre los cuales tienen autoridad, los compromisos de la Unión”³⁰.

Entre las obras de la Unión se citaban: la formación de una Biblioteca de propaganda e instrucción religiosa y doméstica; publicación del boletín de la Unión y difusión de las hojas instructivas en defensa de la religión y se proponía “propender por todos los medios que aconseja la prudencia cristiana al mejoramiento moral y material de los obreros católicos”. De esta manera la Sociedad respondía a la necesidad sentida desde la Institución de defensa, de promover la buena prensa y comprometerse con la mejora de la situación de los obreros, como una manera de responder a los ‘embates del socialismo’.

Las asociaciones de esta segunda mitad del siglo XIX, más ligadas al convento de los Dominicos, recibieron la influencia de Fr Ángel María Boisdron, y es sobre ellas que nos detendremos en el próximo capítulo al profundizar en la renovación del convento dominicano de Tucumán.

De lo señalado hasta aquí sobre las asociaciones laicales podemos afirmar que la preponderancia femenina fue una constante en ascenso con lo que el catolicismo asumía un rostro femenino en la segunda mitad del siglo XIX, así lo constataba el Obispo Padilla y Bárcena en sus informes elaborados para las visitas *ad limina*, cuando observaba que los jóvenes que frecuentaban las escuelas del estado y las universidades tenían “marcada tendencia a la impiedad y absorben el espíritu de la francmasonería”³¹ y que los hombres tenían “la fe raleada por el liberalismo” y se alejaban de los sacramentos y de las prácticas de piedad, “todos vicios causados por el socialismo”³². Con esto, las prácticas religiosas tradicionales se convertían en patrimonio de la mujeres y los sectores populares, como lo notaba el Obispo Padilla en

³⁰ *Estatutos de la Unión Cristiana de San Francisco Solano*, Legajo: Cofradías del Convento de San Francisco, s/f. (AAT).

³¹ Padilla y Bárcena, *Informe visita Ad Limina, 1905*, f.8r Legajo Obispo Padilla y Bárcena, Visitas *ad Limina* (AAT).

³² Padilla y Bárcena, *Informe visita Ad Limina, 1914*, f.1 Legajo Obispo Padilla y Bárcena, Visitas *ad Limina* (AAT).

Tucumán al señalar que los hombres de las capitales “contaminados de liberalismo y la ciencia atea no escuchan las enseñanzas de los párrocos pero si el pueblo sencillo y las mujeres que son creyentes y piadosas”³³.

2.4. La primera experiencia de vida religiosa femenina en el Tucumán decimonónico: el Beaterio o Casa de Jesús

La primera forma de vida religiosa femenina que surgió en el actual territorio demarcado por la Provincia de Tucumán fue la de un grupo de mujeres piadosas reunidas en torno a Casa de Jesús³⁴, conocida como el Beaterio o comunidad de las beatas. La conformación de esta comunidad y la construcción de la casa y capilla destinada a la vida de la comunidad y a la acogida de personas para la realización de Ejercicios Espirituales data del año 1839. Este grupo de mujeres asumió el estilo de vida beata desde una consagración a Dios en la vida contemplativa, la organización de Ejercicios Espirituales, la educación de la mujer y la dedicación a la práctica de la caridad en el servicio de los más necesitados.

En la geografía de la provincia de Tucumán no se registraron fundaciones conventuales durante el período colonial, como en las principales ciudades de Iberoamérica. En efecto, una serie de fundaciones de beaterios, conventos, monasterios o casas de recogimiento poblados de mujeres con diferentes motivaciones, proliferaron desde el siglo XVI en Latinoamérica. Fueron lugares donde la mujer hispana y criolla permaneció alejada de la actividad masculina de la colonización. Muchas esposas e hijas ingresaban, obligadas, al mundo de estas casas femeninas dejando a los hombres en el ámbito de la colonización; sin embargo, fueron también significativos los casos en los que una vez dentro del claustro, las mujeres desarrollaron formas y estilos de vida alejados del ideario de sumisión que solo permanecía en la mente de los varones, transgrediendo el imaginario de los mismos y generando un mundo de distintas, otras forma de identidad femenina, como explica Patricia Martínez i Alvarez (2000: 36-45; 2004). Las casas y beaterios para recogimiento de las mujeres se multiplicaron a lo largo del territorio conquistado; esto reflejaba la concepción que las mujeres no podían solas alcanzar ‘virtud o doctrina’. Hasta llegar el tiempo del matrimonio y a la dirección de la voluntad del marido, los muros de los claustros construidos y financiados por ellos y la dirección espiritual, en

³³ Padilla y Bárcena, *Informe visita Ad Limina*, 1905: f. 5r y 1914: f.1. Legajo Obispo Padilla y Bárcena, Visitas ad Limina, Archivo Arzobispado de Tucumán (AAT).

³⁴ Los estudios sobre beatas y beaterios en el Río de la Plata han recibido menos atención de los historiadores. Birocco (2000) investigó sobre las beatas de Buenos Aires, especialmente el beaterio de Vera y Aragón, mientras que Frascina estudió a la Beata María Antonia Paz y Figueroa y su proyecto jesuítico (2005, 2006b, 2010, 2011). Cohen Imach indagó en la escritura de esta beata (1999 y 2000) y en la correspondencia de las beatas del colegio de educandas de Salta (2003). Para una primera aproximación a la Casa de Jesús de Tucumán, ver Brizuela (2006). Sobre la vida beata en la península Ibérica los numerosos textos de Ángela Muñoz Fernández y José María Miura Andrades (1988; 1998) son insoslayables.

manos de los clérigos, moldearían la ‘desbocada’ realidad femenina en espera de la llegada a la casa marital, espacio cerrado también, desde donde servirían a Dios sirviendo al esposo, varón y por lo tanto mediador del orden simbólico imperante.

Sin embargo, a pesar del imaginario masculino, el gran sector de mujeres conocidas como beatas tanto en España como en América, vivieron un estilo de vida independiente del convento pero también del matrimonio, la autoridad paterna y la dominación conyugal. De este modo, las beatas se colocaban fuera de la esfera del poder masculino.

La Inquisición española ya había advertido a sus comisarios acerca del peligro que representaba la heterodoxa piedad de esas beatas que no estaban sujetas a control alguno:

“en algunos lugares de este distrito hay muchas mujeres que andan en hábito de beatas y viven como tales, sin estar en comunidad y clausura y que alguna de ellas dan obediencia a algunas personas (...) Ha parecido que vosotros, señores, nos aviséis qué inconvenientes resultan de permitir que las dichas mujeres anden en el dicho hábito de beatas sin estar encerradas y de que vivan en casas de por sí apartadas de la comunidad y dar la dicha obediencia como lo hacen, y si sería bien prohibir esta manera de vivir, y qué orden os parece que se podría tener para ello”³⁵.

El no sometimiento al control de ninguna autoridad religiosa fue uno de los condicionamientos sociológicos por los cuales las beatas fueron catalogadas como “alumbradas” y por lo tanto “herejes”. La Inquisición buscó frenar cualquier síntoma de disidencia y preservar los estatutos sociales inmutables de la condición femenina. Por encontrarse a medio camino entre la vida conventual y el estado seglar, el ascetismo devocional de la profesión beateril era considerado como un modelo legítimo de perfección cristiana. Pero, como explica Mujica Pinilla:

“a pesar de la fama que las beatas adquirieron, en algunos lugares, por llevar una existencia religiosa sin organización determinada, se encontraban en una situación ambigua dentro de la iglesia, y desde finales del medioevo fueron vulnerables a persecuciones inquisitoriales”(2000: 67).

Las beatas crearon fisuras en el sistema social y cultural consagrado por la religión que “fueron aprovechadas por aquellas para rebasar las limitaciones inherentes a los roles sociales y eclesiales femeninos dominantes” (Muñoz Fernández, 1994: 5).

³⁵ *El Consejo de la Inquisición a los Comisarios de Sevilla*, Madrid, 25 de octubre de 1575, Inquisición, libro 568, f.341, AHN, citado en Iwasaki Cauti (1993: 610).

En nuestro lenguaje coloquial el término “beata” posee un sesgo peyorativo, pero remitiéndonos a la semántica socio-histórica del vocablo en la sociedad castellana de los siglos XV y XVI, afirma Ángela Muñoz Fernández que:

“beatas eran aquellas mujeres que, sin profesar votos, todo lo más el voto simple de castidad, observaban desde sus propias casas algún género de vida religiosa, temporal o permanente, solas o acompañadas de otras. Vestían un hábito distintivo, diferente de los acuñados por las órdenes religiosas vigentes, se situaban bajo la jurisdicción de los obispos y se solían mantener de su propio trabajo empleándose, así mismo, en diversas labores asistenciales, dirigidas a pobres y enfermos o educativas” (Muñoz Fernández, 1994: 6)

Algunas asumían un estilo de vida religiosa en relación a alguna Orden, generalmente vinculadas a las mendicantes. Entre las beatas solitarias que no conformaban comunidad -quienes proliferaron en la península ibérica- podemos mencionar a las emparedadas o reclusas que optaban por una vida de oración, penitencia y encierro en el estrecho marco de una celda o pequeña habitación adosada a una iglesia. Estas mujeres que, sin desvincularse de un entorno laico, defendían el derecho a vivir una vida religiosa fuera de los muros de conventos y monasterios, se situaron en los márgenes de las estructuras organizativas de las órdenes religiosas femeninas establecidas. Las beatas optaban de manera independiente a las alternativas de formar una familia o ingresar a un convento (Muñoz Fernández, 1994: 7).

El origen del estilo de vida de las beatas se remonta a las primeras comunidades cristianas. La vida de Santa Tecla (siglo I), contenida en el texto apócrifo *Los hechos de Pablo y Tecla*, puede ser considerada como el espejo en torno al cual se fueron construyendo las pautas de vida para las mujeres del movimiento de seguidores de Jesús en los primeros siglos del cristianismo. En la vida de Tecla, el abandono del matrimonio y la familia, la solidaridad con los pobres, la predicación del evangelio y la dimensión contemplativa irán configurando las características que con posterioridad asumirán otras mujeres³⁶. Por ejemplo, Santa Macrina (siglo IV), la fundadora del monacato de Oriente, que fue llamada “otra Tecla”.

La forma de vida beata, como forma de consagración religiosa en el seguimiento de Jesucristo, se enmarca en la multiplicidad de ministerios femeninos que eran asumidos en las primeras comunidades del movimiento cristiano. Algunos de estos servicios son mencionados en los relatos evangélicos, en las Cartas de Pablo y en los Hechos de los Apóstoles. En la Carta a los Romanos una serie de ministerios femeninos se nombran al saludar a las mujeres:

“Les recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la Iglesia de Cencreas, para que la reciban en el Señor como corresponde a los santos, ayudándola en

³⁶ Para analizar la vida de Tecla, ver Vizmanos (1959: 395-417).

todo lo que necesite de ustedes: ella ha protegido a muchos hermanos y también a mí. Saluden a Prisca y a Aquila, mis colaboradores en Cristo Jesús. Ellos arriesgaron su vida para salvarme, y no sólo yo, sino también todas las iglesias de origen pagano, tienen con ellos una deuda de gratitud. Saluden igualmente a la Iglesia que se reúne en su casa (...) Saluden a María, que tanto ha trabajado por ustedes, a Andrónico y a Junia, mis parientes y compañeros de cárcel, que son apóstoles insignes y creyeron en Cristo antes que yo (...) Saluden a Trifena y Trifosa, que tanto se esfuerzan por el Señor; a la querida Persis, que también ha trabajado mucho por el Señor. Saluden a Rufo, el elegido del Señor y a su madre que lo es también mía (...) Saluden a Filólogo y a Julia, a Nereo y a su hermana, así como también a Olimpia y a todos los santos que viven con ellos"³⁷.

En esta carta se pueden visibilizar mujeres diaconisas, apóstoles, colaboradoras en la misión, predicadoras, animadoras de comunidad. Este camino de seguimiento de Jesucristo en los primeros siglos del cristianismo dio a las mujeres romanas una alternativa de vida al matrimonio obligatorio que las leyes imponían, como bien explica Peter Brown (1993).

Así fue creciendo un movimiento femenino, visible en el Imperio Romano en los tres primeros siglos del cristianismo, con su propuesta de vida religiosa definida por el rechazo al matrimonio y la familia, y su sustitución por la vida misionera activa. Encontramos también viudas que apoyaron con sus bienes al movimiento de Jesús o ascetas en el desierto y anacoretas en las ciudades viviendo con gran austeridad en pequeñas casas. Como asevera Monserrat Cabré i Paret (1989: 180) desde los primeros siglos del cristianismo muchas mujeres desafiaron las leyes que sobre la familia promulgaba el estado romano y se implicaron en los movimientos cristianos adoptando formas autónomas de vida célibe.

En Roma, el círculo de mujeres del Monte Aventino constituyó un espacio de creación cultural fundamental. Varias de ellas apoyaron con sus bienes la empresa traductora de San Jerónimo y fueron ellas mismas las que trasladándose a Palestina, realizaron la tarea de traducción de los textos de la Biblia al latín (Vizmanos, 1958).

Entre estas mujeres que optaron por la virginidad también hubo mártires, como Perpetua y Felicidad. Fue Perpetua quien escribió durante su prisión, y su texto constituye uno de los primeros relatos autobiográficos de una mujer en aquella época (Rivera Garretas, 1993: 51-71).

En el Medioevo, con el surgimiento de las órdenes mendicantes, floreció espontáneamente el movimiento laico popular. Las beguinas³⁸ y begardos nombres con los que se identificaba a estos nuevos grupos que vivían en pobreza y entregados

³⁷ Carta a los Romanos, 16, 1-16.

³⁸ La vida beata en el mundo de habla hispana tuvo su equivalente al estilo de vida beguina que desde el siglo XII y XIII se desarrolló con gran auge en los Países Bajos, la zona del Rhin y en Francia. El término beguina/begarda proviene del neerlandés altomedieval "beggen", que quiere decir mendigo/a. En Francia con el término beguina se designó a las integrantes de una o varias comunidades filantrópicas y ascéticas de mujeres que no realizan votos principalmente en los países bajos en el siglo XIII, cfr. Merriam Webster's Collegiate Dictionary (1997: 103).

a la predicación y no observaban una regla fija. Muchas mujeres abandonaban sus hogares para optar por la vida de beguinas y al no estar atadas a una orden o convento, generaron desconfianza por parte de las autoridades eclesiásticas como lo señalamos antes. Esta piedad laica originó una literatura mística escrita en romance, cuyas interpretaciones teológicas de sus experiencias, provocaron la condena de la Inquisición y la quema en la hoguera de los escritos y sus autoras³⁹.

En la España de los siglos XVI y XVII encontramos estas mismas protagonistas en un contexto de vigorosa renovación religiosa, de reformas y contrarreformas. A la prolongación de “herejes del libre espíritu” de los siglos XIV-XV se los conoce en el mundo hispano con el nombre de alumbrados y a las beguinas como beatas. Las autoridades eclesiásticas vieron necesario hacerles un plan de vida para que “no se diga de ellas que cada una vive y hace lo que quiere y que para esto se hacen beatas: para vivir a su voluntad y no tener sujeción a nadie”⁴⁰.

Con la invención de la imprenta se difundió el ideal contemplativo -hasta ese momento legado exclusivo de grandes letrados y monjes- entre miles de seglares. Mientras para algunos la popularización de la teología y de la mística era el sello inconfundible de una renovación de la sociedad cristiana, para otros era el germen devastador de una incontrolable epidemia de iluministas con visos revolucionarios. La acusación de “alumbrado” servía de pretexto para denominar a un conjunto de doctrinas no clasificables ni necesariamente relacionadas entre sí. Este término o herejía fantasma, abarcaba una enorme gama de tendencias que incluía desde auténticos místicos y reformadores eclesiásticos hasta franciscanos o dominicos milenaristas, pseudoprofetos, visionarios, judíos retractados, luteranos, erasmistas, dejados, recogidos y quietistas (Mujica Pinilla, 2001: 69-70). Las beatas que encontramos en el mundo colonial iberoamericano se prestaban a ser tildadas de “alumbradas” por sus visiones, sueños proféticos y arrobos. Esta forma de religiosidad manifestaba mecanismos de un protagonismo social y político utilizado por mujeres que, mediante la difusión de sus visiones y confesiones escritas, hacían frente a una sociedad en crisis, cuestionándola. A lo largo de los siglos estas formas no regladas de vida religiosa “supusieron una reacción a la clericalización y fortalecimiento de las

³⁹ El caso de Margarita Porete, la beguina de Hainaut, quemada en París, por la Inquisición junto a su libro *El espejo de las almas simples*, el 1 de junio de 1310, es un ejemplo paradigmático de la suerte que corrieron muchas mujeres laicas que llevaban vida beata y escribían acerca de sus experiencias espirituales. Para un estudio sobre Margarita Porete, su libro y el movimiento de beguinas, ver los interesantes textos de Blanca Garí y Luisa Muraro. Para una introducción al movimiento beguinal y a la mística femenina, una buena guía es el libro *La Mirada Interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, de Cirlot y Garí (2008). También los estudios Miura Andrades (1988); Botinas, Cabaleiro y Durán (1994, 2002); Dronke (1995); Epiney-Burgard-Zum Brunn (1998); Muraro (2001); Ruh (2002).

⁴⁰ *Aviso a gente recogida*, del predicador popular de origen judío, Fray Diego Pérez de Valdivia. Barcelona, 1585, (Mujica Pinilla, 2001: 69)

estructuras de la iglesia y a los instrumentos de control del laicado resultantes de la reforma gregoriana acometida en el siglo XI” (Muñoz Fernández, 1994: 7)⁴¹.

La vida beata, como bien define Miura Andrades, fue un modo de vida religiosa alternativo para las mujeres, que se definía por el recogimiento, la oración mental y una experiencia de espiritualidad que salía de los conventos y a se abría la vida laical, privilegiando la interioridad sobre los actos externos (Miura, 1988: 121). Se distribuían por el tejido urbano sin necesidad de vincularse a ninguna institución eclesial (Miura, 1998: 232-233). La vida beata implicaba una promoción de la piedad laical, en donde el contacto con la divinidad (sin mediación de la jerarquía eclesiástica), la penitencia, la pobreza y las obras de caridad, conformaban los rasgos de una espiritualidad propia del laicado. Los movimientos asociativos espontáneos como el de las beatas (siglos XVI-XVII en Iberoamérica) o beguinas (siglos XII y XIII en centro Europa), ajenos a la categorización de la Iglesia, generaron siempre recelos por parte de la jerarquía eclesiástica, que los encontró siempre sospechosos. En contextos de endurecimiento de las estructuras organizativas eclesiales y estatales, paralelos a modelos institucionales de reforma, estas formas de vida religiosa espontánea fueron objeto de regularización y disminución de libertades, provocando la transformación de los beaterios en monasterios sujetos a una regla aprobada por la autoridad eclesial (Miura, 1998: 257-259).

Estas formas de espiritualidad laical, fuera de los confines de las instituciones religiosas, propusieron representaciones de santidad no canónica, prácticas de acceso a lo divino sin mediación clerical, maneras alternativas de autoridad religiosa.

Las beatas del Tucumán decimonónico, al igual que otras tantas de la península ibérica de los siglos precedentes, fueron mujeres que de forma espontánea se retiraban o recogían a fin de vivir una vida religiosa al interior de sus propias casas o formando comunidad, sin abandonar el contacto con el mundo y asumían una vida activa realizando labores asistenciales, caritativas o educativas. Heredera de esta antigua tradición fue María Loreto Valladares y Aráoz quien, junto a su hermana Eustoquia, decidió establecer en Tucumán, hacia 1839, un Colegio de Educandas⁴² y una Casa de Ejercicios espirituales a la que ambas llamaron Casa de Jesús, conocida como el Beaterio de Jesús.

⁴¹ Ángela Muñoz Fernández hace referencia a los estudios de Vauchez (1995) y Bynum (1982) sobre espiritualidad laical en la Edad Media.

⁴² Esta fundación seguía el modelo de los colegios para niñas huérfanas que el obispo José Antonio de San Alberto impulsó en el virreinato rioplatense a fines del siglo XVIII, preocupado por la educación de la mujer. Fray José Antonio de San Alberto, fue el 16º obispo del Tucumán, nació en Aragón (España) profesó en la orden carmelitana, fue designado obispo para la diócesis del Tucumán, llegó a Córdoba en 1780, siendo nombrado obispo de la arquidiócesis de Charcas en 1785, murió en esa ciudad en 1804 (Bruno, 1970:431-463). También Solari (1991: 27) hace referencia a las fundaciones de los colegios de educandas realizadas por San Alberto en la diócesis del Tucumán. San Alberto solo alcanzó a fundar los colegios de educandas de Córdoba (1782) y Catamarca (1783) asistidos por mujeres “beatas-educadoras”, mujeres que se “han querido recoger en su propia casa para enseñar y criar algunas niñas” (Bruno, 1970: 454). Sobre las “maestras-beatas” de Salta ver Cohen Imach (2003: 81-103).

En este emprendimiento fueron apoyadas económicamente por su padre Juan Valladares y ambas hermanas compraron una casa situada en la Ciudadela que había pertenecido al General Aráoz de Lamadrid⁴³; allí dieron comienzo al Colegio para niñas y a la práctica de los Ejercicios Espirituales⁴⁴. Con el objeto de buscar recursos para ampliar la casa viajaron a Buenos Aires y Montevideo -en 1842- junto a una niña llamada Rosario Ceballos, regresando a Tucumán en 1854, “cargadas de méritos con una cosecha grande de humillaciones, pero con los recursos necesarios para edificar la casa de ejercicios”⁴⁵. Se formó en torno a las hermanas Valladares una comunidad que fue llamada “carmelitas” por los pobladores de Tucumán, porque vestían, al igual que las beatas de los beaterios de Catamarca, Santiago del Estero y Salta, el hábito de esa orden religiosa. María Loreto dirigió esta casa durante cuarenta años hasta su muerte en 1879. Afirma Cayetano Bruno, que muerta la fundadora, la institución entró en decadencia y en 1889 sólo quedaban pocas beatas, por lo que el entonces vicario capitular Padilla y Bárcena -“con oposición de algunas de ellas”- las incorporó al Instituto de las Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús⁴⁶. Por el auto del 18 de noviembre de 1889 les otorgaba libertad a cada una para adherirse a la nueva congregación que se establecía en Tucumán o para “volver al siglo” (Bruno, 1981: 470).

2.4.1. Visita Canónica del Vicario Capitular Padilla y Bárcena y la imposición de la Congregación de Hermanas Esclavas en la Casa de Jesús

El 18 de noviembre de 1889, al realizar la visita canónica al Beaterio, el vicario capitular, Pablo Padilla y Bárcena, “temió que se disolviera la comunidad y que la casa de Ejercicios pasara al fisco” (Blanco, 1930: 171), por lo que propuso la incorporación del Beaterio a otra congregación religiosa que llevara a buen término los objetivos que las fundadoras de éste se habían propuesto.

En el auto de la visita, Padilla y Bárcena constataba que la “comunidad de señoras devotas” de la Casa de Jesús, no había podido constituirse en una verdadera comunidad regular por carecer de votos que las ligaban directamente a la autoridad eclesiástica:

“la casa del Niño Jesús, fundada con la licencia de la autoridad diocesana, en 1839 y en todo sujeta a la jurisdicción del ordinario, con la comunidad de señoras devotas que la atienden, las que si bien han vestido hasta el presente un hábito, han carecido de los votos religiosos que las constituyen en

⁴³ Gregorio Aráoz de Lamadrid (Tucumán, 1795-Buenos Aires 1857) fue un guerrero de la independencia bajo las órdenes del General Belgrano; líder del partido unitario y gobernador de Tucumán en 1825, 1826, 1840.

⁴⁴ Sigo en esta reconstrucción del Beaterio de Tucumán a Blanco (1930).

⁴⁵ José María Blanco cita los archivos de la congregación de las HH Esclavas pero no especifica la documentación consultada.

⁴⁶ Congregación fundada en Córdoba (Argentina) en 1872, por Catalina de María Rodríguez.

verdadera comunidad regular (...) Las prudentes disposiciones dictadas en Visita por nuestros antecesores no han conseguido mejorar las condiciones de esta piadosa fundación, ni levantar el espíritu de la comunidad al nivel de los demás institutos religiosos aprobados por la Iglesia”⁴⁷;

y tampoco habían podido prestar todos los servicios a que estaba destinada especialmente en lo tocante a la educación, por lo tanto agregaba que “teniendo en cuenta el laudable deseo de las actuales maestras de entrar en una verdadera disciplina regular y las buenas disposiciones en que se encuentran para aceptar y acatar las reformas”, disponía incorporar al beaterio a la congregación de las HH Esclavas, considerando que la misma ya manifestaba excelentes resultados a favor de la educación y “bien espiritual de las almas” y tenían los mismos fines que se propusieron las fundadoras de la Casa de Jesús. Por ello determinaba que:

“en uso de la autoridad que investimos: 1º incorporamos la comunidad de maestras de la mencionada Casa de Jesús a la congregación de Esclavas del S. Corazón de Jesús, entregando a estas dicha fundación, con sus propiedades muebles e inmuebles para que la conserven, gobiernen y (...) según sus propias reglas y los fines de la institución. // Las Esclavas del S. Corazón de Jesús seguirán cumpliendo con las cargas de Misas provenientes de las mandas pías con que están grabadas las casas pertenecientes a esta piadosa fundación, en los términos en que hasta el presente se han llevado. // 2º. Las maestras actuales a la mayor brevedad vestirán el hábito propio de las Esclavas del S. Corazón de Jesús, pudiendo después de algún tiempo y cuando se encontraran dispuestas por el conocimiento práctico de las reglas, profesar estas emitiendo los votos de obediencia, pobreza y castidad. Las que han permanecido en calidad de hermanas legas podrán continuar en la casa en hábito de seglares, participando de las gracias y privilegios de las religiosas, como (...) consagradas al servicio de la comunidad. // Tanto las maestras de coro como las legas que no se encuentren con fuerzas suficientes para la observancia de la regla de las Esclavas y practicar la vida común, quedan en libertad para volver al siglo”⁴⁸.

La comunidad estaba conformada por trece hermanas, nueve de coro y cuatro legas, y por encontrarse enferma la responsable, Madre Isabel Leal, el vicario nombró sucesora a Anastasia Frías. Según el relato de Blanco (1930: 171), las beatas se resistieron a la propuesta de Padilla y Bárcena y este hizo venir desde Córdoba al Padre Vicente Campos, de la Compañía de Jesús, para que les predicara ejercicios y les persuadiera de la necesidad de incorporarse a una congregación para asegurar la vitalidad de la obra. Padilla decidió que fuese la congregación de las Hermanas Esclavas -dedicadas a la enseñanza y a la dirección de casas de ejercicios- por lo que solicitó al P. David Luque -primer director del Instituto de las Esclavas- que viniera a

⁴⁷ *Auto de la visita de Padilla y Bárcena a la Casa de Jesús*, 18 de noviembre de 1889. Legajo Casa de Jesús, f.1. (AAT).

⁴⁸ *Auto de la visita de Padilla y Bárcena a la Casa de Jesús*, 18 de noviembre de 1889. Legajo Casa de Jesús, ff.2-3. (AAT).

Tucumán para comenzar el arreglo de los asuntos necesarios a la llegada de las Esclavas. Luque se hospedó en la casa del P. Gregorio Zavaleta, capellán y director de los ejercicios de la Casa de Jesús, quien hasta entonces se había opuesto a la incorporación de las beatas al Instituto de las Esclavas temeroso a la eventual pérdida de la obra de los Ejercicios. Persuadido Zavaleta por Luque, se puso a la tarea de convencer a las beatas de los beneficios de incorporarse a la nueva congregación. Finalmente, en noviembre de 1889, llegaron las primeras religiosas Esclavas y tomaron posesión de la casa. Por unos días continuó siendo la superiora la Hna Gregoria Alfaro -antigua beata-, pero cuando asumió la Madre Moyano de las Esclavas, “la disciplina comenzó a hacerseles dura y se replegaron sobre sí mismas” (Blanco, 1930: 174). El descontento traspasó los muros del claustro y el pueblo de Tucumán se adhirió al malestar de las antiguas moradoras de la Casa de Jesús, quienes contaban con muchas simpatías en la ciudad. Las beatas decidieron entablar una demanda judicial por el despojo que habían sufrido y recurrieron al estudio del Dr Alberto Padilla; éste las denunció al Vicario Foráneo, Ignacio Colombres, el cual las amenazó con la excomunión, logrando aquietarlas. Tres beatas y cuatro hermanas legas dejaron la Casa de Jesús, pero su salida -no deseada por el pueblo tucumano- provocó que éste aislara a la comunidad de Esclavas, creciendo su pobreza ante la falta de ayuda y durante mucho tiempo solo tuvieron las limosnas de la Casa Madre y lo que se procuraba con la venta de escudos y flores. Algunas personas afirmaban que “había que dejarlas morir de hambre” (Blanco, 1930: 175). Las que se quedaron: Isabel Leal, Gregoria Alfaro, Ana Josefa Beltrán, Vicenta Lugones, Mercedes Góngenola y Albeana Ahumanda se fueron poco a poco amoldando y lograron disminuir el rechazo de los vecinos. El sacerdote Julio Zavaleta comenzó a apoyar a la nueva congregación y se puso a disposición de las Esclavas, defendiéndolas desde el púlpito en varias ocasiones.

Preocupado por la necesidad de abrir el colegio, Zavaleta viajó a Córdoba para solicitar a Luque más hermanas. Fueron enviadas Trinidad y Rosa Moyano. Desde entonces, Zavaleta se dedicó a proteger la obra de las Esclavas en Tucumán, renunció a su curato de Monteros, cerró el pensionado que allí tenía y trasladó los muebles y material didáctico para el nuevo colegio del Sagrado Corazón de Jesús, recién organizado en el antiguo beaterio.

Esta lectura sobre el fin del Beaterio de Tucumán y su incorporación a la nueva congregación de las Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón fue divulgada por el historiador oficial de dicha Congregación, el jesuita José M. Blanco (1930) y por el salesiano Cayetano Bruno (1995).

La Congregación de las Esclavas también había incorporado el antiguo Beaterio de la provincia de Santiago del Estero, la “Casa de Belén”, que tenía como

finalidad la realización de ejercicios espirituales. Esta casa había sido fundada en 1821 por Ana María Taboada y, según narra Bruno (1981: 468), “había entrado en decadencia tras la muerte de su fundadora” en 1852. El Gobernador de la Provincia, Manuel Taboada, la sustituyó por una escuela de niñas. En la visita que realizó Rainiero Lugones en 1881 encontró siete beatas, cuatro legas y catorce sirvientas (Bruno, 1995: 109). Según este autor, fueron las mismas beatas las que solicitaron al obispo de Córdoba que las Esclavas del Corazón de Jesús se hicieran cargo de la Casa de Belén, “con la única condición de que se les asegure a sus integrantes pasar sus últimos días en el servicio del Señor, ocupadas en el cuidado del templo” (Bruno, 1995: 110). Así se realizó un acuerdo entre las Hermanas Esclavas y la Curia de Salta -a donde pertenecía la vicaría foránea de Santiago del Estero- mediante el cual se pasaba a la nueva congregación la casa y todo lo que a ella pertenecía de muebles e inmuebles para fundar allí un colegio de niñas internas pensionistas con escuela de externas. El 14 de abril de 1886 llegaron a Santiago del Estero, procedentes de Córdoba, once hermanas junto al promotor de la fundación el vicario foráneo Rainiero Lugones, siendo recibidas con banda de música, repique de campanas y *Te Deum* en la Iglesia Matriz.

En 1887 asumieron de la misma manera el Beaterio de Jesús y María de la ciudad del Salta, en donde funcionaba el Colegio de Educandas. Este beaterio había sido fundado el 15 de agosto de 1824, con la ayuda de Doña Manuela Martínez de Cangas y Tineo, quien renunció a sus bienes para este emprendimiento asumiendo el nombre de “Esclava de los Sagrados Corazones de Jesús y María” (Bruno, 1995: 114-115). El Colegio de Educandas, que actuaba junto al Beaterio, fue conducido por siete beatas, llamadas carmelitas por vestir el hábito de la orden del Carmen y procedentes de Catamarca (1930: 115-146). La Comunidad de Jesús y María funcionó durante setenta años, veinticinco de los cuales estuvieron separadas de la autoridad del Obispo, habiendo emitido votos “ante los altares” (Cohen Imach, 2003: 86). En 1885 solicitaron al vicario capitular Padilla y Bárcena que les diera nueva aprobación. Luego, en 1887, pidieron todas pasar a integrar la congregación de las Hermanas Esclavas, tanto ellas como personas como sus bienes.

Victoria Cohen Imach (2003: 81-103), estudiando el beaterio de Salta y su incorporación a la congregación de Esclavas del Sagrado Corazón, afirma que esta transformación se debió a la necesidad de modernizar los antiguos colegios de niñas huérfanas -fundados según las orientaciones del obispo José Antonio de San Alberto hacia fines del siglo XVIII- a los nuevos requerimientos educativos de fines de siglo XIX. Las maestras, consideradas “beatas” por el obispo San Alberto, eran jóvenes que, concluido su proceso de aprendizaje en el colegio, elegían permanecer en él optando por una vida consagrada, dedicándose a la educación de niñas.

Los relatos “oficiales” de los tres beaterios mencionados de Tucumán, Salta y Santiago del Estero son recurrentes en señalar que estas comunidades se encontraban en franca decadencia y que la intervención oportuna del vicario capitular y de la nueva congregación de las Esclavas, recientemente fundada en Argentina, aseguraron la continuidad de la obra de los Ejercicios y la educación de las niñas en estas provincias del noroeste argentino. Sin embargo la documentación que se encuentra en el archivo del arzobispado de Tucumán da cuenta de otros matices a los que debemos prestar atención.

El 2 de noviembre de 1889 durante la visita canónica realizada por Padilla y Bárcena, vicario capitular de la diócesis de Salta y el p. Gregorio Romero como secretario, las beatas escribieron una carta solicitando a Padilla “que digne su Señoría modificar o cambiar como mejor le pareciera conforme al fin de la fundación esta Casa de Jesús arriba indicado, nuestro modo de ser”, para lo cual se ponían totalmente en sus manos “sin condición alguna” y asegurando de antemano que quedarían contentas con:

“lo que Su Señoría resolviera para bien nuestro con la nueva vida religiosa ya sea que nos dejen con el mismo hábito o que nos den otro, ya sea cual fuere el instituto aprobado a que se nos agregare y con la modificación personal que S.S. dispusiere para buena administración de las cosas y de la disciplina de la misma casa y con la traslación parcial o total de nuestras personas a otras casas de la misma Congregación que haya al presente o pueda haber en el porvenir”⁴⁹.

Sin embargo, al mes siguiente, Manuela Jiménez, una de las Beatas que había aceptado continuar en el beaterio, ahora convertido en convento de las HH Esclavas, escribía al vicario capitular de Salta, Padilla y Bárcena expresando que desde hacía 40 años había llevado vida beata y tenía el firme propósito de terminar su vida según el compromiso asumido al ingresar al beaterio⁵⁰ pero expresaba las dificultades en las que se encontraba al tener que asumir otro estilo de vida impuesto por la nueva congregación religiosa y solicitaba algunas dispensas:

“como S.S. lo sabe, acaba de verificarse una transformación en la institución u orden a que yo pertenecía, convirtiéndose en otra diferente, puesto que deben observarse las reglas de las “Esclavas del Corazón de Jesús”, desapareciendo aquella en vista de la cual fueron dados los votos de profesión. No me es posible Ilustrísimo Señor, observar estrictamente todas las prescripciones de las reglas de la nueva orden religiosa, no por falta de voluntad sino por carecer de las condiciones físicas y fisiológicas necesarias para su cumplimiento.

⁴⁹ *Carta de las Beatas al Vicario Capitular Padilla y Bárcena*, Tucumán, 2 de noviembre de 1889. Legajo Beaterio de Jesús, (AAT). Firman la carta Anastasia Frías; Isabel Leal; Manuela Jiménez; Vicenta Lugones; Gregoria Alfaro, por la hermana ciega Josefa Beltrán; Mercedes Gogónola; Carolina López; Alveana Ahumada.

⁵⁰ *Carta de la Beata Manuela Jiménez al Vicario Capitular Pablo Padilla y Bárcena*, Tucumán, 12 de diciembre de 1889. Legajo Beaterio de Jesús (AAT).

Después de medio siglo de vida claustral, obedeciendo a la ley natural de la vida, me encuentro vieja (...) con mi salud quebrantada, por lo cual me permito suplicar a S.I. se sirva dispensarme de la obligación de abandonar la cama por la mañana muy temprano (al alba), de guardar la forma de ayuno como las demás, porque soy muy débil y la privación de alimento me pone más enfermiza y delicada de salud, que por esta misma razón se me permita tener algún alimento pequeño durante el día, sea facilitado por la comunidad o en su defecto y para no ser más onerosa que las demás, por mi familia”⁵¹.

Además, pedía ser dispensada de la obligación de poder ser trasladada a cualquier convento de la nueva orden, no ser obligada a ir al coro en la hora de la siesta y en los días de mucho calor, estar en la Iglesia “en donde me de aire porque a causa de mi enfermedad me siento fatigada e incómoda y con la falta de aire me enfermo”. La beata Jiménez solicitaba también permiso para tomar mate, que en la repartición de los oficios se le dieran las ocupaciones compatibles con su edad y enfermedad y, finalmente, “que se usen conmigo las consideraciones que se permiten a las enfermas, en cuyo número me encuentro yo, aunque algunas veces no guarde cama”.

Manuela Jiménez advertía al Vicario Capitular que en Tucumán:

“toma cuerpo la opinión de que si bien S.S. Ilustrísima tiene indiscutible facultad para vigilar por el mejoramiento de todas las comunidades religiosas de la Diócesis, no puede cambiar por completo una institución y establecer otra diferente, creando en realidad una Iglesia y monasterio de su propia voluntad, lo que es contrario a la ley 2 art 6, lib 1º de la ley de Indias, cuyo alcance no he tratado de darme cuenta, porque no deseo cuestionar, sino suplicar una gracia”⁵².

Y, haciendo alusión en los que opinaban sobre la intervención del Vicario Capitular ponía en su conocimiento el siguiente cuestionamiento que algunas personas le habían manifestado:

“¿Se puede mandar que todos los clérigos se hagan sacerdotes regulares? Seguramente no, pues tampoco puede obligárseles a Uds. a ser “Esclavas del Corazón de Jesús”, cuando la Congregación que Uds. formaban estaba reconocida por el Obispo diocesano, a quien se daba cuenta periódicamente de los nombramientos de sus autoridades, según consta por notas oficiales del Obispado acusando recibo”.

De esta manera dejaba explicitado su disconformidad utilizando una ‘atrevida’ comparación de la vida beata con la del clero secular, afirmando que

⁵¹ *Carta de la Beata Manuela Jiménez al Vicario Capitular Pablo Padilla y Bárcena*, Tucumán, 12 de diciembre de 1889. Legajo Beaterio de Jesús (AAT).

⁵² *Carta de la Beata Manuela Jiménez al Vicario Capitular Pablo Padilla y Bárcena*, Tucumán, 12 de diciembre de 1889. Legajo Beaterio de Jesús (AAT).

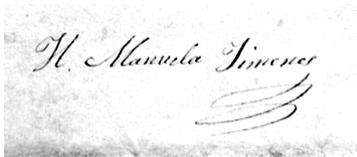
“no quiero examinar por ahora los fundamentos en que esa opinión pudiera apoyarse, tanto porque me vería obligada a tocar puntos que la prudencia y la obediencia me aconsejan no mencionarlos, cuanto porque deseo de corazón, Ilustrísimo Señor pasar el tiempo que aun me queda de vida en donde he permanecido voluntariamente alejada de mi familia y del mundo durante casi medio siglo, buscando en el recogimiento y retiro de la sociedad, el medio de cultivar en mi alma el amor a Dios, prestando en muy pequeña escala por lo que a mí personalmente respecta, los servicios que ofrecían a la sociedad nuestras reglas”.

Manuela Jiménez describía así las características fundamentales de su opción por la vida beata, a la que ingresó con el “firme propósito de separarme para siempre del mundo”, y le indicaba que tenía deseos de profesar en la nueva Orden pero la vejez y las enfermedades se lo impedían, porque se hallaba en la imposibilidad de cumplir con todas las reglas; imposibilidad que desaparecería si el Vicario se dignara hacerle la concesión que dejaba formulada, “pues de lo contrario, no tomaré el mismo hábito, no profesaré en la nueva Orden muy a pesar mío, adoptando en consecuencia, la resolución y conducta armónica, correlativa y correspondiente a mi reclusión de los últimos años de mi vida”.

Esta petición no obtuvo respuesta; paralelamente sabemos de la existencia de algunas beatas que había salido de la Casa de Jesús -luego de habitar allí 40 años- y que mendigaban el pan de casa en casa por la ciudad:

“porque un año ha que estando a fuera de nuestra casa mendigando nuestras necesidades y careciendo del retiro a que nos habíamos constituido juntamente cumpliendo de los modos posibles con todas las obligaciones a que está sujeta la Casa de Jesús, cuyo requisito es público y notorio y aún consta por los decretos dados en visita por los Prelados”⁵³.

Figura N° 3: Firma de la Beata Manuela Jimenez



Fuente: Legajo: Casa de Jesús (AAT)

Al no obtener respuesta le envían otra carta reconociéndose como “las hermanas de la Casa de Jesús y poseedoras de todo su territorio como dueñas de todo ello y poseedoras desde su fundación” y manifestándole que están dispuestas a reclamar sus derechos y competencias sobre el establecimiento y que cuentan con el

⁵³ *Carta de las Beatas al Vicario Capitular, 19 de febrero de 1891.* Legajo: Casa de Jesús (AAT) Al manifestar que hacía un año que mendigaban el pan por las calles de la ciudad, se infiere que solo permanecieron dos meses junto a las HH Esclavas, quienes se instalaron el 18 de noviembre de 1889, según consta en el Auto de la visita de Mons. Padilla a la Casa de Jesús (AAT).

consejo de “conocidas e inteligentes personas”, solicitando que se “digne contestarnos cuanto antes para nuestro consuelo”⁵⁴.

Ante el silencio de la autoridad eclesiástica, las beatas le escriben manifestándole que estaban dispuestas a hacer reconocer sus derechos al público⁵⁵. Al no obtener contestación a sus reclamos, decidieron iniciar una causa judicial contra el obispado de Salta, argumentando que el jesuita Campos, enviado por Padilla para predicarles los ejercicios espirituales y convencerlas que debían incorporarse a Congregación de las HH Esclavas, las había amenazado con la excomunión si no aceptaban las nuevas condiciones:

“el jesuita Campos (...) metiéndonos a ejercicios, predicándonos en contra del clérigo Corro⁵⁶ y amenazándonos con excomunión, teniéndonos presas e incomunicadas mientras no firmemos lo que él quería y deseaba”⁵⁷.

Le advirtieron a Padilla que ellas poseían “papeles públicamente colocados en el Archivo de esta ciudad”, donde constaban sus legítimos derechos a la par de los deberes sagrados de la Casa de Jesús. En dicha epístola acusaron a Padilla de haber seguido adelante con sus excomuniones “desacreditando la sagrada pena que la Santa Iglesia tiene en los últimos casos de pertinacia” a la vez que reafirmaban que sólo estaban pidiendo el derecho que les competía⁵⁸. La respuesta fue contundente: “si continúan en su propósito de recurrir a los Tribunales Civiles se las declarará incurridas en las censuras fulminadas por Su Santidad”⁵⁹.

Según la documentación hallada, las beatas no pudieron recuperar su propiedad ya que encontramos a las Hermanas Esclavas instaladas en la antigua casa del beaterio y enajenando otra casa, propiedad de las beatas, en donde residía el antiguo capellán P. del Corro. En el proceso de desalojo y venta de esta propiedad de las beatas, las Hermanas Esclavas contaron con la ayuda del ya citado P. Julio Zavaleta, sacerdote secular que se convirtió en protector de esta nueva fundación. (Blanco, 1930: 178; Bruno, 1981: 470). La desaparición del único beaterio de Tucumán puso de manifiesto, a fines del siglo XIX, la tendencia cíclica en la Iglesia a incorporar jurídicamente a la vida regular las formas de vida religiosa espontáneas e independientes que surgieron en momentos y espacios temporales diversos.

En el contexto tucumano de fines de siglo XIX coincidieron, por un lado, los procesos de organización del estado nacional y provincial que buscaban reglamentar y

⁵⁴ *Carta de las Beatas al Vicario Capitular*, 19 de febrero de 1891. Legajo: Casa de Jesús (AAT).

⁵⁵ *Carta de las Beatas al Vicario Capitular Padilla*, 15 de marzo de 1891, Legajo: Beaterio de Jesús (AAT).

⁵⁶ El presbítero del Corro, era el antiguo capellán de la Casa de Jesús.

⁵⁷ *Carta de las Beatas al Vicario Capitular Padilla*, 15 de marzo de 1891, Legajo: Beaterio de Jesús, f.2. (AAT).

⁵⁸ Firman la carta Anastasia Fías, Carolina López y Manuela Jiménez.

⁵⁹ *Carta de Ignacio Colombres a las Beatas de la Casa de Jesús*. 24 de marzo de 1891. Legajo: Beaterio de Jesús, f.1. (AAT).

encauzar todo tipo de asociaciones; y, por otro lado, el interés de la iglesia por fortalecer sus instituciones educativas y hacerlas más organizadas y eficaces ante la lucha entablada contra el avance de la escuela laica. El beaterio como institución pseudo conventual era descalificada por la autoridad eclesiástica que buscaba formar filas tras una disciplina férrea y controlada por la jerarquía masculina. La carta de las beatas en la que expresaban su solicitud de ser incorporadas a una nueva congregación fue escrita bajo pena de excomunión y dio cuenta de los mecanismos de coacción ejercidos por la Iglesia con el objeto de reorientar el beaterio hacia la nueva disciplina de una congregación religiosa moderna. El beaterio de Jesús había constituido hasta entonces un espacio fuera del alcance del control eclesial y estatal, ambas instancias ejercidas por el poder patriarcal⁶⁰. Eran mujeres “sueltas” que vivían su entrega a Dios y al prójimo mas allá de los marcos jurídicos que implicaba la emisión de los votos religiosos y sin la clausura canónica que pautaba el encierro de las mujeres y el control por parte de la autoridad. El surgimiento, a fines del siglo XIX, de nuevas formas de vida conventual-apostólica pero sujeta a una regla más rígida provocó la paulatina absorción de antiguas formas de vida religiosa más abiertas y flexibles como la del beaterio de la Casa de Jesús.

El beaterio de Tucumán desarrolló por un período de 50 años una forma de vida religiosa femenina de signo laico, independiente de la autoridad eclesiástica. Por su carácter informal y desestructurado, la autoridad diocesana buscó reformarlo absorbiéndolo en una nueva congregación religiosa que manifestaba una clara dependencia de la autoridad episcopal. A su vez, la nueva congregación con su propuesta educativa acorde con los nuevos requerimientos del estado decimonónico, ofrecía mayores garantías a la jerarquía en su lucha por insertarse en la sociedad respondiendo a las pautas educativas del estado de fines del siglo XIX.

2.5. María Rosario Calderón o la “Beata Azul”⁶¹

Entre las formas de vida beata encontramos, en diferentes momentos históricos, el surgimiento de beatas individuales que, sin perder el contacto con el mundo, se dedicaban a una vida religiosa en el interior de sus propias casas; ahí ejercían una espiritualidad de signo laical que exaltaba la oración mental y la vida interior sin adornos externos y sin necesidad de vincularse mediante votos o sometidas a una regla con la autoridad eclesial (Miura, 1998: 233).

⁶⁰ Angela Muñoz Fernández (1994: 20) advierte este mismo proceso cuando estudia el debilitamiento de los beaterios neocastellanos entre los siglos XIV y XVII. La misma aseveración la encontramos en Brizuela (2006: 63) en su análisis del proceso vivido por las beatas de Tucumán.

⁶¹ No he podido hallar indicios sobre el apodo “azul” con que se denomina a la beata María Rosario, deduzco que tal vez pueda tener relación con alguna vestimenta de ese color que utilizara. Era común que las personas que llevaban una vida de consagración utilizarasen un hábito para significarla.

En Tucumán encontramos la existencia de una de ellas, María Rosario Calderón, llamada la “beata azul”, en un informe sobre “su estado mental, moral y místico”, que a pedido de la autoridad eclesiástica, elaboró fr Ángel María Boisdron en Tucumán hacia 1880. El vicario general de la diócesis escribía a Boisdron que,

“en la necesidad de conocer el estado mental, moral y místico de Doña Rosario Calderón y encontrando en V.P. las condiciones necesarias para llenar mi propósito tengo a bien comisionarlo, para que haciéndole llegar a su presencia la examine sobre los puntos siguientes: // 1° Si se confiesa, con quien y cada cuantos días. // 2° Si comulga, cuantas veces en la semana y con que autorización. // 3° Si practica el ejercicio de la oración mental, con qué frecuencia y de que manera. // 4° Si es cierto que al estar las especies consagradas, en el Sacrificio de la Misa, no se arrodilla y las razones que tenga para faltar a este acto reverencial: pudiendo hacerle otras averiguaciones conducentes al mismo objeto”⁶².

Boisdron exaltó el interés del Vicario Aráoz por conocer la situación de María Rosario Calderón, apelando al cuidado que la autoridad eclesiástica debe tener hacia las personas que se entregaban a la práctica de la piedad y el ascetismo, pues eran las “verdaderas joyas de la Iglesia” y comparaba la solicitud de Aráoz con San Pablo, Juan Crisóstomo, Clemente Papa, San Ambrosio, Francisco de Sales y Alfonso de Ligorio⁶³. Presentaba a la Beata Azul como una mujer cuya vida, ofrecía particularidades que daban lugar a juicios muy opuestos, justificándola unos y condenándolas otros. María Rosario manifestó resistencia ante el llamado de Boisdron, posicionándose con firmeza en su opción de vivir lejos del control clerical. Boisdron no escapó de sus prejuicios clericales respecto de una mujer religiosa no sujeta a las pautas jurídicas eclesiales y la consideró exaltada y exagerada. Sin embargo, afirmó que no encontraba “ningún rasgo de alteración mental” y que solo había en ella “exaltación pero no locura” y que en todo razonaba y hablaba con “oportunidad y juicio”⁶⁴. María Rosario Calderón fue interrogada acerca de aspectos dogmáticos sobre la providencia, la trinidad, la encarnación, la iglesia católica, la presencia real en la eucaristía y el sacerdocio y en las repuestas, Boisdron pudo constatar que la beata había sido bien instruida en la doctrina cristiana.

Luego el interrogatorio se refirió a las cuestiones solicitadas por el vicario sobre la práctica de la confesión, la oración mental y de la eucaristía.

María Calderón respondió que sí frecuentaba el sacramento de la confesión, pero que había cambiado varias veces de confesor, no por voluntad propia sino porque en varias oportunidades había sido echada de las iglesias o se había sentido

⁶² Carta del vicario general de la diócesis de Salta, Mons. Moisés Aráoz a fr. Ángel María Boisdron, Tucumán, 23 de agosto de 1880. Legajo 26.2.6, f.1. (AAT).

⁶³ Informe de fr. Ángel M. Boisdron sobre María Rosario Calderón, Legajo 26.2.6, f.2. (AAT).

⁶⁴ Informe de fr. Ángel M. Boisdron f.2.

despreciada por los confesores, ya que ellos preferían atender a personas de mayor posición social, pero que en ese momento se confesaba con el Pbro Zavaleta⁶⁵.

Fr Boisdrón le advirtió que, además de la simple remisión de los pecados en el santo tribunal de la penitencia, se hallaba una dirección necesaria a las almas espirituales “amenazadas por los terribles escollos de la ilusión y del amor propio”; la beata replicó que “esta dirección podría servir a otros pero que ella no la precisaba porque recibe de Dios una dirección inmediata”⁶⁶. Esta afirmación colocaba a la “Beata Azul” en la más clara tradición de la espiritualidad laical femenina desarrollada por beatas y beguinas que, desde el siglo XII, recorrió todo el occidente medieval europeo y que en América encontró entre los siglos XVI al XVIII, en las ciudades de los nuevos virreinos, figuras de referencia como Rosa de Lima y sus compañeras beatas (siglo XVII). María Calderón se inscribía así en la corriente de mujeres que buscaron vivir una experiencia religiosa independiente de la tutela masculina, llevando la marca laica y femenina junto a la oración mental y la valoración de la vida interior como rasgos constitutivos (Miura, 1998: 264-265). Podemos afirmar que la voz de esta beata tucumana trascendió, mediada por la escritura masculina, rompiendo el monopolio del sentido eclesiástico afirmando la polifonía de la cultura en la sociedad y la iglesia, como afirma Ángela Muñoz para el contexto castellano (2005: 724).

Boisdrón advirtió a María Calderón que Dios hablaba a las almas por medio de sus ministros y que debía juzgarse peligroso y malo todo sistema de espiritualidad que prescindiera en una escala tan vasta de la acción del confesor pero la Beata Azul expresó que podía evitar esa dirección, porque no pensaba sino en servir a Dios y Dios la atendía e inspiraba⁶⁷. María Calderón puso de manifiesto que en Tucumán también hubo mujeres que asumieron una modalidad de vida religiosa independiente, no sujeta a normativas regulares canónicas, practicando fórmulas religiosas extra institucionales y excéntricas a las jurisdicciones eclesiásticas establecidas (Muñoz, 2001). La Beata de Tucumán, como las que la precedieron en otras geografías y épocas, vivió “abierta a campos de experiencia apenas codificados por normas escritas” ubicándose “fuera del régimen de mediación sacerdotal institucionalizado” (Muñoz, 2005: 735-740).

Luego, el interrogatorio se dirigió hacia las prácticas de comunión eucarística, constatando que la beata comulgaba todos los días de la semana, que sus confesores no se habían opuesto a ello y que aunque se la criticara por ello estaba dispuesta a seguir recibiendo el “alimento divino”. Boisdrón enunció la doctrina clásica de la Iglesia respecto de las prácticas eucarísticas, colocando al sacerdote por sobre el sacramento

⁶⁵ Informe de fr. Ángel M. Boisdrón... f.3.

⁶⁶ Informe de fr. Ángel M. Boisdrón ...f.4.

⁶⁷ Informe de fr. Ángel M. Boisdrón ...f.4.

mismo, aclarándole que la frecuencia de la comunión sin o contra el consentimiento y la dirección del confesor “no podía ser ni útil al alma, ni apreciable a Dios”⁶⁸.

Sin embargo, María Rosario Calderón afirmó que si se encontrara a un confesor que “quisiera someterla a semejante prueba, lo dejaría por imprudente”⁶⁹.

La práctica de la oración mental fue otro de los tópicos analizados en el interrogatorio, pero Boisdrón afirmó que a pesar de ser la oración mental el principal agente de los fenómenos místicos y espirituales, Doña Rosario Calderón parecía no haber pasado los estados ordinarios y describía así la experiencia de la beata:

“su método de oración es simple: casi constantemente está ocupada en la contemplación, se complace especialmente en meditar la Pasión del Señor, más que ayudándose con un libro otras veces siguiendo su (...) personal. Reconoce los beneficios de Dios y una predestinación especial del Señor sobre ella. Este Señor le habla y la instruye sobre estos privilegios, su propio estado y el de otras personas, en cuanto a sus estados y méritos. Me dijo que no me contaría cuanto se pasa en su conversación con Dios y los ángeles, porque me reiría de ella”⁷⁰.

Luego fue interrogada respecto a si se arrodillaba al elevarse las especies consagradas en el Sacrificio de la Misa, ya que esta falta de reverencia había sido observada por el Vicario de la Diócesis. A lo que ella respondió que no se arrodillaba por los dolores que sufría. Con esta respuesta Boisdrón consideró que la falta de reverencia era una cuestión mas bien médica.

Avanzando en la entrevista se buscó indagar en la humildad y la obediencia y la beata y contestó que “demasiado se había humillado y en cuanto a la obediencia dijo en propios términos: dejémonos de tratar de obediencia, hablemos de amor divino” y que “se creía pecadora, que abrazaba los preceptos de Dios y de la Santa Madre Iglesia, que no hacía mal a nadie, que tenía muchos enemigos aún entre los sacerdotes, más que los perdonaba”⁷¹.

Boisdrón concluyó su examen con las siguientes proposiciones:

- “1º que tiene integro y libre el uso de sus facultades mentales menos algunas rarezas que no son indicio de locura.
- 2º que la devoción en ella me parece de impulso puramente natural, en que los principales móviles son la imaginación y la voluntad propia.
- 3º que el ejercicio de esa devoción no está sujeta a ninguna dirección.
- 4º que sus exigencias para comulgar en el momento y las circunstancias que quiere más bien ofenden al público piadoso.
- 5º que parece mal dispuesta a recibir toda modificación en su plan de vida”⁷².

⁶⁸ Informe de fr. Ángel M. Boisdrón ... f.4.

⁶⁹ Informe de fr. Ángel M. Boisdrón ... f.4.

⁷⁰ Informe de fr. Ángel M. Boisdrón ... f.5.

⁷¹ Informe de fr. Ángel M. Boisdrón ... f.5.

⁷² Informe de fr. Ángel M. Boisdrón ... f.6.

María Rosario Calderón desarrolló en su vida la opción de su camino espiritual, basado en la interiorización y la búsqueda de formas de acceso a la divinidad sin mediación sacerdotal, sin profesar votos que la ligaran a alguna institución o le generaran dependencia canónica, realizando una vida religiosa espontánea, como describe Miura al estudiar la Andalucía Medieval (1991: 143). Ella expresó con su modo de vida el típico estilo de las beatas individuales que vivieron al margen de los conventos sin ajustarse a la disciplina de la vida regular, asumiendo un estado de vida extra institucional, llevando una vida religiosa independiente. Como explica Ángela Muñoz, las beatas desafiaron la ideología de la familia y del matrimonio, rechazando la tutela familiar y desdecían la política de institucionalización de la vida religiosa femenina. En su búsqueda de trascendencia cuestionaron las reglas de dirección de conciencias fomentadas por la jerarquía eclesiástica, reaccionando con libertad ante el sistema clericalizado de administración de la conciencia (Muñoz, 2001: 62). María Calderón no escapó de ser catalogada como ilusa y de conducta desviada por su deseo de vida religiosa femenina de inusitada libertad.

2.6. Las Congregaciones de vida religiosa apostólica en Tucumán

Nacidas de la experiencia fundacional de un hombre, una mujer o un grupo de amigos/as, las comunidades religiosas monásticas o conventuales, de vida contemplativa o apostólica, han buscado a través de los siglos proponer un estilo de seguimiento de Jesús de Nazareth, según el carisma, la intuición del fundador y el contexto histórico en el que surgieron.

El auge de las Congregaciones femeninas de vida apostólica durante el siglo XIX no conoció precedentes. El proceso de secularización y las nuevas configuraciones de la soberanía de los estados decimonónicos hicieron que la antigua fe de los hombres se instalara en posiciones políticas. Las mujeres fueron entonces el rostro del compromiso misionero, por lo que se puede afirmar que durante el siglo XIX se produjo una feminización del catolicismo. Se ensanchó el campo del apostolado femenino hacia nuevos ministerios que fueron más allá de la tradicional dedicación a la educación de la niñez y la juventud y a la asistencia sanitaria (Alvarez Gómez, 1990: 537-538).

Como vimos en el capítulo 1, la política de la Iglesia en occidente se sumó al proceso que vivía Europa luego del congreso de Viena de 1815, en donde se inició la llamada “restauración” del antiguo régimen. La institución eclesial se concentró en la lucha contra el secularismo imperante y, ante la necesidad de convocar a los fieles al seno de la iglesia, la jerarquía decimonónica gestó una serie de medidas restauradoras del catolicismo tanto en Europa como en el resto de las naciones y de manera especial en el continente americano. Se priorizó el disciplinamiento y la

formación del clero, se estimuló el surgimiento de cofradías y otras asociaciones de laicos como una manera de reconstituir el tejido vincular intraeclesial.

El efecto más relevante de la política diseñada desde Roma fue el auge de las misiones y, con ello, el surgimiento de numerosas congregaciones religiosas. El renacimiento misionero no sólo fue propiciado por el celo restaurador de la iglesia romana, sino que fue favorecido por las facilidades en las comunicaciones, el proceso de colonización, el interés despertado por las culturas desconocidas y el avance misionero protestante que de alguna manera resultaba amenazante para la Iglesia Católica.

El surgimiento de nuevas congregaciones religiosas fue la mayor expresión de la vitalidad del catolicismo. El marcado carácter práctico de estas asociaciones manifestaron la intención de la jerarquía de ocupar espacios que los nuevos estados liberales no alcanzaban a cubrir, como los asistenciales, sanitarios y educativos. El mundo moderno surgido de la Revolución Francesa dejó de valorar la productividad espiritual de las mujeres de clausura pero reconoció en las nuevas agrupaciones de vida apostólica, la ventaja económica de subvencionar los servicios sociales que llevaban a cabo. Estas mujeres consagradas a Dios desde el servicio al prójimo persiguieron sus metas aprovechando esta coyuntura favorable de los estados decimonónicos (McNamara, 1999: 500).

Este movimiento innovador dentro de la Iglesia significó la apertura de nuevos espacios destinados a la mujer. La iglesia se planteó una nueva política evangelizadora incorporando a las mujeres como sujetos primordiales para llevar a cabo la misma. La agregación de las mujeres como nuevos actores en la vida activa de la Iglesia haría de ellas un elemento clave para el proyecto de recuperación de fieles perdidos por el avance de la secularización. La iglesia apostaba al ámbito de lo femenino como el espacio propicio para el crecimiento espiritual; las mujeres serían las encargadas de formar a los nuevos integrantes de la iglesia.

Ya desde mediados del siglo XIX, con la promulgación de los dogmas de la Asunción de María (1850) y de la Inmaculada Concepción (1854), se exaltaba la figura de la madre de Cristo. Esta devoción presentaba un tono que la hacía particularmente atractiva: la Virgen María, en un mundo lleno de peligro y amenaza se convertía en la gran consoladora y la mejor aliada en la lucha. Es así como la devoción mariana adquirió un carácter militante dentro de la iglesia, reforzando de esta manera el proyecto romano. Sin embargo, las políticas eclesíásticas no sólo pretendían estimular la devoción personal de las mujeres sino que se proponían también, por intermedio de éstas, ampliar su área de influencia en el grupo familiar. Este nuevo rol evangelizador se expresó en el ámbito de la vida religiosa femenina con la apertura hacia terrenos más espinosos con la realidad social. A la tradicional elección de una vida de clausura

y oración, se sumó la posibilidad de consagrarse a Cristo por medio de una opción más comprometida en la sociedad.

Sólo en Francia surgieron alrededor de 400 nuevas congregaciones femeninas (Schatz, 1992: 48) y muchas más tuvieron su origen en España e Italia. Varias de estas instituciones iniciaron su viaje a América y a otros continentes, acompañando los movimientos de colonización. En América, estos nuevos grupos se diferenciarían de los monasterios de vida contemplativa del período colonial⁷³, por la diversidad de actividades asistenciales y educativas que asumieron.

Las Congregaciones Religiosas comenzaron a llegar a Tucumán en el último cuarto del siglo XIX, contexto en el cual se fundó la primera congregación autóctona de esta provincia, las Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús. El siguiente cuadro indica las comunidades religiosas que se instalaron en la ciudad de San Miguel de Tucumán en el último cuarto del siglo XIX.

Cuadro N°5: Congregaciones religiosas femeninas existentes en Tucumán fines de siglo XIX

Congregación	Fecha de Fundación	Lugar de Fundación	En Argentina desde	En Tucumán desde
1-Hermanas de la Caridad, Hijas de María Santísima del Huerto	1829	Chiavari, Italia	1859	1876
2-Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús	1887	Tucumán, Argentina	1887	1887
3-Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús	1872	Córdoba, Argentina	1872	1889
4-Hermanas del Buen Pastor	1829	Angers, Francia	1889	1889
5-Hermanas Terciarias Franciscanas de la Caridad	1880	Buenos Aires, Argentina	1880	1892
6-Pobres Bonaerenses de San José	1880	Buenos Aires Argentina	1880	1893

Fuente: Elaboración propia en base a datos del AAT y Bruno (1976, 1981)

En el territorio de la provincia de Tucumán no había existido en el período colonial ningún monasterio de vida contemplativa; sólo habían sido fundados en las ciudades más importantes del virreinato: Salta, Córdoba y Buenos Aires. La primera congregación que estableció una comunidad en Tucumán fue la de las Hermanas del Huerto. Con anterioridad, la única opción de vida comunitaria para mujeres religiosas era la que ofrecía el Beaterio o Casa de Jesús al que nos referimos anteriormente.

⁷³ Los trabajos de referencia sobre los monasterios y beaterios del período colonial en el Río de la Plata son los de Fraschina (2000, 2000b, 2000c, 2006, 2006b, 2008, 2010), Braccio (1999, 2000, 2000b) y Cohen Imach (1999; 2003; 2003b; 2004; 2006). A su vez estos son deudores de la producción de la renovación historiográfica sobre monacato femenino de México: Muriel (1946, 1982, 1995), Lavrin, (1986,1995, 1996, 2000) Ramos Medina (1995; 1997) y Loreto López (2000, 2002, 2007) y de Perú: Burns (2008) Van Deusen (1999,2007) y Martínez i Alvarez (2001, 2002, 2004) por citar sólo los autores más relevantes. La historiografía de la vida religiosa en el siglo XIX en Argentina es aún escasa. Una breve reseña de las fundaciones en Argentina se encuentra en Bruno (Tomos XI y XII) y para el caso de las Dominicas de Tucumán ha sido pionero el trabajo de Brizuela y Hernández (2000).

En 1876, arribaron hermanas del Huerto a Tucumán para asumir el Hospital Padilla que, hasta ese momento, era dirigido por la Sociedad de Beneficencia. Al año siguiente, en 1877, se hacían cargo de la Escuela Municipal Sarmiento⁷⁴, fundando luego el Colegio de Nuestra Señora del Huerto dedicado a la educación de la mujer (Bruno, 1976: 469-476).

La segunda fundación se produjo en 1887, al surgir la primera Congregación femenina autóctona, las Hermanas Dominicanas del Santísimo Nombre de Jesús⁷⁵, fundada por Elmina Paz-Gallo y un grupo de compañeras, quienes se habían solidarizado con las víctimas de la epidemia que asoló a Tucumán a fines de 1886. Luego de fundar el primer asilo de huérfanos, decidieron consagrarse a Dios desde el servicio a los más desprotegidos⁷⁶; así, en 1890, se fundaba la escuela del asilo y en los años sucesivos otros colegios dedicados también a cubrir las demandas de educación femenina en Tucumán y en otras regiones del país.

Las Esclavas del Sagrado Corazón, en 1889, asumieron el beaterio de la Casa de Jesús, como ya lo observamos, dedicándose a la educación de la mujer y a la continuación de la obra de los ejercicios espirituales. Más adelante también fundarían un hogar para niñas. La congregación de las Hermanas Esclavas fue fundada en Córdoba hacia 1872, por Saturnina Rodríguez (1823-1896) quien luego asumió como consagrada el nombre de Catalina. Había nacido en Córdoba y estuvo casada con el coronel Antonio Zavalía, matrimonio que asumió obligadamente. Enviudó en 1865 y deseó consagrarse a Dios en el monasterio de Santa Catalina de Buenos Aires. Luego pensó que en un terreno bastante grande que poseía “podía edificarse una Casa de Ejercicios y formar una comunidad de señoras que estuviesen al servicio de ellos”⁷⁷. En esta tarea contó con el apoyo del p. David Luque y del jesuita José Bustamante. A fines de 1872 abrían un internado y colegio gratuito contando ya para esa fecha con 100 internas.

El mismo año llegaron las Hermanas del Buen Pastor⁷⁸ para instalarse en una casa cedida por el vicario capitular, Padilla y Bárcena, situada en la calle Mendoza dentro del casco urbano, al lado de la Capilla del Señor de la Paciencia en donde

⁷⁴ *Ficha de Fundación del Colegio Nuestra Señora del Huerto*, Legajo Hermanas de la Caridad, Hijas de María Santísima del Huerto, s/f. (AAT)

⁷⁵ En los capítulos siguientes desarrollaremos en detalle aspectos de esta congregación, objeto principal de este estudio.

⁷⁶ *Carta de Elmina Paz y sus compañeras al Obispo Padilla y Bárcena*, Tucumán, mayo de 1887. AAT.

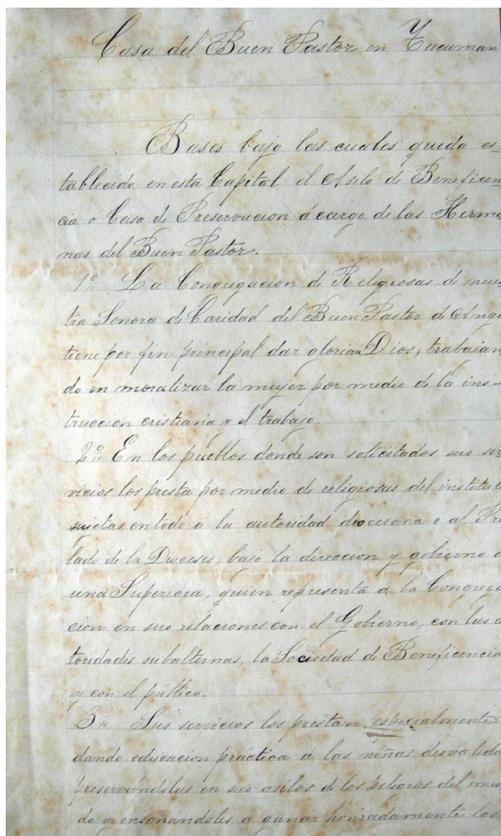
⁷⁷ *Datos para la historia de las Esclavas del Corazón de Jesús*, Archivo de las HH Esclavas, Córdoba, citado en Bruno (1976: 478).

⁷⁸ El instituto fue fundado por María Eufracia Pelletier en 1829 en Angers (Francia), para la recuperación de las jóvenes en situación de vulnerabilidad, jóvenes en riesgo de prostitución, prostitutas que querían cambio de vida, mujeres en conflicto con la justicia (Serrano, 2000: 26). Se comenzó a difundir en Argentina en 1885 al ser desterradas de Uruguay las comunidades religiosas. Las primeras religiosas provenían de Uruguay y Chile (Bruno, 1981: 556).

funcionaba la importante Cofradía de las Animas, arriba mencionada⁷⁹. Comenzaron las hermanas con la apertura de un asilo de preservación de jóvenes pobres del pueblo para “apartarlas del pecado y preservarlas del contagio del vicio”⁸⁰. El auto de erección establecía también que “cuando la capacidad del edificio lo permita, se abrirá otra sección con la conveniente separación, para mujeres extraviadas, que por propia voluntad o destinadas por las autoridades de la provincia, busquen la corrección de las costumbres y su rehabilitación moral”.

En las Bases para el funcionamiento de la Casa del Buen Pastor de Tucumán se establecía que el fin de la Institución era “dar gloria a Dios trabajando en la moralización de la mujer por medio de la instrucción cristiana y el trabajo”⁸¹. El servicio que se comprometían a prestar era la “educación práctica de las niñas desvalidas, preservándolas en sus asilos de los peligros del mundo y enseñándoles a ganar honradamente los medios de subsistencia”.

Figura N°4: Bases para el funcionamiento de la Casa del Buen Pastor



Fuente: Legajo Hermanas del Buen Pastor (AAT)

⁷⁹ Para más detalles de la instalación de la casa de Tucumán, la obra de referencia es la de Juan Isern, *El Buen Pastor en la Naciones de Sud América* (1923).

⁸⁰ *Auto de erección de la Casa del Buen Pastor de Tucumán*, Pablo Padilla y Bárcena, Vicario Capitular de la Diócesis de Salta, Tucumán, 13 de agosto de 1889. Legajo Hermanas del Buen Pastor, s/f. (AAT).

⁸¹ *Bases bajo las cuales quedó establecido en esta Capital el Asilo de Beneficencia o Casa de Preservación a cargo de las Hermanas del Buen Pastor*, Legajo Hermanas del Buen Pastor, s/f. (AAT).

Las Hermanas Terciarias Franciscanas de la Caridad, fundadas en Buenos Aires (1880) por Mercedes Guerra⁸² y un grupo de compañeras, comenzaron su misión asistencial cuidando gratuitamente enfermos a domicilio (Bruno, 1976: 533). En Tucumán se establecieron en 1892 -en un amplio solar donado por Isafas Padilla en la esquina Lavalle y Buenos Aires- y, desde allí, realizaron su tarea de asistencia a los enfermos y organizaron un asilo para educar a niñas pobres o huérfanas.

Figura N°5: Sello de la Superiora de las Hermanas Franciscanas de la Caridad



Fuente: Legajo: Hermanas Franciscanas de la Caridad (AAT)

Las Hermanas Pobres Bonaerenses de San José surgieron en Mercedes, Provincia de Buenos Aires (1880), por iniciativa de Camila Rolón⁸³. La finalidad del Instituto se orientaba a “procurar la gloria de Dios y la salvación de las almas, dedicándose a la educación de los niños pobres, sobre todo en los pueblos de campaña y a la visita de los enfermos y menesterosos a domicilio (...) también podrían hacerse cargo de los santos hospitales y lazaretos y aún asistir en los campos de batalla para atender a los heridos” (Bruno, 1976: 527-528).

Figura N°6: Firma de Camila Rolón

Fuente: Legajo: Hermanas Pobres Bonaerenses de San José (AAT)

⁸² Nació en Santiago del Estero en 1817 y murió en Buenos Aires en 1901. Ingresó en el monasterio de las clarisas de Buenos Aires en 1858 pero tuvo que abandonarlo por su débil salud. Sin renunciar al hábito franciscano se dedicó en Buenos Aires a cuidar enfermos, tarea a la que se asociaron otras compañeras Tránsito Peralta de Cortés y Juana Miró. Realizó una amplia labor fundadora comenzando por el Conservatorio Caridad de San Francisco en Buenos Aires (Bruno, 1976: 532-537)

⁸³ Camila Rolón nació en San Isidro (Buenos Aires) en 1842 y falleció en Roma en 1913. Los intentos de vida consagrada de Camila fueron varios: buscó ingresar en el monasterio de Clarisas de Buenos Aires, luego se asoció a la Casa de Ejercicios y más tarde entró al Carmelo descalzo en 1875, pero siendo aún novicia desistió a causa de una enfermedad. Acompañó al joven sacerdote Saturnino Azurmendi en la Capilla de la Exaltación de la Santa Cruz, en la Provincia de Buenos Aires. Fue allí donde se sintió impulsada a fundar una congregación dedicada a socorrer a los niños pobres. Se instaló en Mercedes junto a Rosa Zurueta y Adelaida Núñez. La casa-asilo muy pronto se llenó de criaturas pobres y abandonadas a quienes debían educar y alimentar pidiendo limosna. Camila Rolón realizó varias fundaciones, viajó 5 veces a Roma para gestionar personalmente la aprobación de su Instituto, la fundación de una casa en esa ciudad y la traslación a ella de la casa generalicia (Bruno, 1976: 531).

La fundación de la Casa de las Hermanas Pobres Bonaerenses de San José contó con el apoyo del señor Abraham Medina, quien donó un terreno

“a diez o doce cuadras de la Matriz, por la calle 9 de Julio frente a la Estación Provincial por el lado Norte, donación hecha por el Sr Abraham Medina, y teniendo los planos ya preparados y contando con la buena voluntad de respetables señores de dicha provincia, para construir edificio propio para el ya establecido “Asilo León XIII de San José”⁸⁴

Estos conventos de vida apostólica se constituyeron en espacios de sociabilidad y de prácticas religiosas femeninas, tal como lo habían sido los conventos de vida contemplativa en el período colonial (Serrano, 2000: 14). Cada obra asumida por las religiosas contó con una asociación de laicas que las sostenía con la búsqueda y donación de recursos económicos⁸⁵. Las nuevas congregaciones también recibieron apoyo del estado en sus tareas educativas y asistenciales pues los gobiernos liberales miraban con buenos ojos la dedicación con que estas mujeres asumían su compromiso educativo y caritativo con los sectores populares y los nuevos ciudadanos en general. En San Miguel de Tucumán, una ciudad que se urbanizaba aceleradamente a raíz del auge de la industria azucarera, la atención a los más vulnerables de la sociedad constituía un paso fundamental para el disciplinamiento y moralización tan buscada. La práctica de la caridad fue la nueva forma de vínculo social y religioso que estas congregaciones establecieron con la sociedad; de esta manera las religiosas educaron a las mujeres de la élite y las orientaron hacia una religiosidad de fuerte compromiso social. Fueron mujeres de acción y gestión, mujeres que habían cruzado el océano (como las del Huerto o las del Buen Pastor), mujeres acostumbradas a viajar, establecerse y fundar. Ellas vinieron a cubrir un vacío en la organización asistencial-educativa del estado decimonónico y estaban convencidas de la utilidad social de su misión, ya no se identificaban con el “ocio de la vida consagrada”, ellas se auto percibían como “vírgenes de la caridad” (Serrano, 2000: 17).

Las religiosas asumieron los rasgos de las aventureras en el gran siglo de los viajes como fue el XIX, vivieron la internacionalización al igual que comerciantes, científicos y literatos, viajaron en los mismos barcos, en las mismas aguas, en las mismas rutas. Según la terminología acuñada por Elizabeth Dufourq, ellas representaron el paso de un catolicismo de referencia como era el del convento contemplativo, que atrae hacia sí, a un catolicismo de movimiento, que sale de sí para

⁸⁴ *Carta de Camila Rolón al Obispo de Salta, Mons. Pablo Padilla y Bárcena*, Bella Vista (Buenos Aires), 25 de abril de 1894, Legajo: Hermanas Pobres Bonaerenses de San José, s/f (AAT).

⁸⁵ En el archivo del Arzobispado de Tucumán, se encuentra una abundante documentación sobre la organización de estas asociaciones cooperadoras.

difundirse⁸⁶. San Vicente de Paul, escribía en las reglas de las Hijas de la Caridad que, para las religiosas, el monasterio era la casa del enfermo; la celda los cuartos de alquiler; la capilla, la iglesia de la parroquia; los claustros, las calles de la ciudad o las salas de los hospitales; la clausura, la obediencia; las rejas el temor de Dios y el velo la santa modestia⁸⁷.

Las nuevas congregaciones surgidas en el siglo XIX crecieron en eficacia organizativa y profesionalización de servicios; especialmente en el ámbito de la educación y la salud. Se produjo una suerte de desplazamiento de los particularismos locales en función de las organizaciones nacionales, proceso similar al vivido por los nuevos estados.

Los rasgos de la espiritualidad femenina presentes en estas congregaciones eran una piedad cristológica y mariana que ponía el acento en la intimidad y la sensibilidad personal puesta de manifiesto, por ejemplo, en el fomento de devociones tales como la del Sagrado Corazón de Jesús. El culto mariano llegó a su apogeo, como ya señalamos, con la proclamación del dogma mariano de la Inmaculada Concepción. Se crearon nuevos modelos de piedad femenina que colocaba a la práctica de la caridad en el centro de la experiencia religiosa en menoscabo de una devoción ritualista sin obras. Arribamos a un siglo de piedad ilustrada que rechazaba el culto meramente exterior ensalzando las prácticas de caridad a favor de los que sufrían. La verdadera religión cristiana era entendida como la puesta en práctica de las obras de misericordia: enseñar al que no sabe, corregir al que yerra, dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, visitar a los enfermos.

Estas congregaciones decimonónicas se hicieron cargo de los problemas que la sociedad urbana expulsaba; protegían a los que la ciudad arrojaba a la marginalidad (enfermos, locos, huérfanos, prostitutas); educaban a los pobres y a la élite femenina para que de una manera ilustrada y disciplinada sostuvieran la familia y el nuevo orden. En un proceso secularizador, diferenciador de ámbitos, las congregaciones femeninas no separaron la sociedad civil y la iglesia, sino que se posicionaron en los espacios de intersección entre ambos sectores (Serrano, 2000: 112). Las mujeres religiosas dispusieron de grados de autonomía y capacidad de acción que no tuvieron otros grupos de mujeres de su época. Como bien expresa Sol Serrano:

“los conventos parecen haber sido los espacios que otorgaban a las mujeres lo que el mundo les negaba: el acceso al conocimiento en los contemplativos coloniales y un importante lugar de poder femenino permitido y valorado, de acción y de ejecución, en las congregaciones decimonónicas” (Serrano, 2004: 313).

⁸⁶ El texto de Elizabeth Dufourcq al que Serrano (2000) hace referencia es *Les Aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française* (1993).

⁸⁷ Regla de las Hijas de la Caridad (escritas por San Vicente de Paul en 1872), citado en Serrano (2000: 20).

El acto de fundar conventos y casas asistenciales fue una actividad que les permitió a las mujeres movilizar influencias, buscar o disponer de recursos. Construyeron así espacios para sí, de retiro propio y para otras, pusieron en marcha instancias de mediación femenina que posibilitaron la empresa fundacional, utilizando influencias o medios económicos propios para posibilitar esos ámbitos de espiritualidad y asistencia social. Fue a través de estas obras que muchas mujeres del siglo XIX tuvieron acceso al recuerdo histórico con protagonismo propio⁸⁸. Los edificios construidos, la escritura conventual producida (memorias, crónicas, cartas) y los registros de la intensa actividad asistencial, constituyeron vehículos de memoria femenina y caminos de afirmación de su identidad en la ciudad de Tucumán. A través de la fundación de conventos y obras asistenciales muchas mujeres rebasaron las funciones sociales y los roles culturales establecidos como la vida matrimonial y la procreación. La vida conventual fue un espacio en donde muchas sostuvieron su mundo de relaciones, intercambio de experiencias, saberes, memorias y cultura femenina, entre mujeres consagradas y seglares (Muñoz, 1999: 78-79).

2.6.1. Los conventos femeninos en el contexto urbano de San Miguel de Tucumán

Los conventos femeninos, en el contexto del desarrollo urbano de la ciudad de San Miguel de Tucumán, configuraron la creación de espacios simbólicos propios. En torno a los mismos se vigorizaron redes familiares que a través del patronazgo fortalecieron vínculos entre las familias y los conventos.

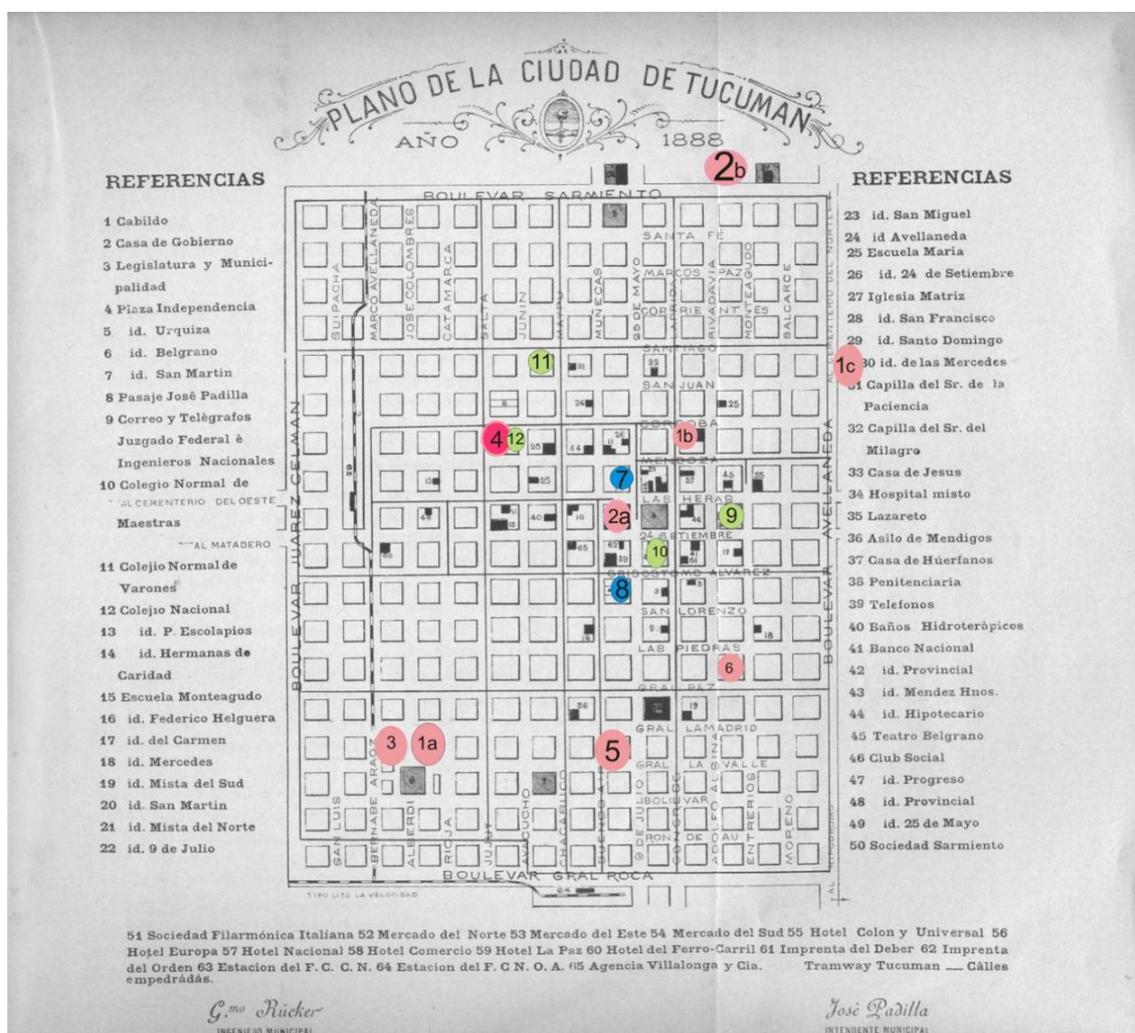
Un mapa de San Miguel de Tucumán de 1888 (Mapa N°2) nos permite ubicar el número de edificios eclesiásticos en el casco urbano. En ese momento la ciudad estaba dividida en dos jurisdicciones parroquiales: la Parroquia de la Encarnación o Iglesia Matriz y la Parroquia de La Victoria o Iglesia de la Merced; se sumaban a estos templos, dos capillas, la del Señor del Milagro y la del Señor de la Paciencia. Conformaban el paisaje urbano sólo dos templos conventuales, Santo Domingo y San Francisco, mientras que los conventos femeninos eran 9 (3 de las Hermanas de la Caridad del Huerto, 2 de las Dominicas, y los restantes de las Esclavas, Buen Pastor, Pobres Bonaerenses, Franciscanas de la Caridad).

La población de la capital San Miguel de Tucumán, según el censo nacional de 1869, era de 17.438. Hacia 1895 la ciudad albergaba 34.000 habitantes, mientras que la totalidad de la población de la Provincia de Tucumán era de 108.953 (Censo Nacional 1869) y de 215.742 (Censo Nacional 1895).

⁸⁸ Tomo algunas interpretaciones de Ángela Muñoz desarrolladas al analizar el monacato medieval como espacio de cultura femenina (1999: 71-89).

Los conventos femeninos fueron promotores y receptores de un sistema devocional urbano, centros de promoción de culto a los santos e influyeron en las relaciones sociales del ámbito ciudadano. Las asociaciones de seculares que se organizaron en torno a ellos para solventar las obras de caridad emprendidas, provocaron una serie de actividades para recaudar los medios económicos necesarios para la subsistencia y, a su vez, se vieron beneficiadas por la difusión de prácticas espirituales y culturales que desde los mismos claustros se propiciaban. La interacción de familias y conventos promovió un intercambio que proporcionó un modelo cultural y de civilidad propia del paisaje urbano. Con su mismo emplazamiento en la ciudad contribuyeron a formar parte de puntos de orientación y a definir la identidad ciudadana.

Mapa N° 2: Plano de la ciudad de Tucumán, 1888. Fuente: Archivo Dominicano de Tucumán (ADT)



Conventos Femeninos (color rosa)

- 1-Conventos Hermanas de la Caridad del Huerto:
- 1a.Hospital Mixto (1876)
- 1b-Colegio Nuestra Señora del Huerto (1877)
- 1c-Casa de Mendigos (Asilo San Roque, 1892)
- 2- Conventos Hermanas Dominicas.
- 2a- 1° Asilo de Huérfanos, casa familia Paz (1886)

Conventos Masculinos (color azul)

- 7- Convento San Francisco
- 8- Convento Santo Domingo

Parroquias (color verde)

- 9- Parroquia La Victoria (Iglesia Nuestra Señora de las Mercedes)

2b- Asilo de Huérfanos y Convento (1890)
 3- Convento Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús (1889)
 4-Hermanas del Buen Pastor (1889)
 5-Hermanas Terciarias Franciscanas de la Caridad (1892)
 6-Pobres Bonaerenses de San José, Hogar León XIII. (1893)

10- Iglesia Matriz. Parroquia de la Encarnación.

Capillas (color verde)

11- Capilla del Señor del Milagro
 12-Capilla del Señor de la Paciencia

Las fiestas, procesiones y celebraciones, se constituyeron en elementos integradores y reproductores de un comportamiento urbano. También los conventos femeninos desempeñaron un papel importante como puntos de orientación y desde el punto de vista simbólico cooperaron al crecimiento de la ciudad, ya que en torno a ellos se organizaron una diversidad de espacios de sociabilidad que sedimentaron el tejido social. En la Casa del Buen Pastor -por citar sólo un ejemplo- el vicario capitular de la Diócesis de Salta depositó en custodia una imagen de gran veneración para el pueblo tucumano, la de la Virgen de Luján, que había pertenecido a una influyente mujer, Doña Felipa Herrera. La imagen fue colocada en la Capilla del Señor de la Paciencia, que ahora estaba adosada al convento del Buen Pastor, con el objeto de que todas las limosnas que el pueblo ofrendara fueran utilizadas para cubrir los gastos de educación de las niñas “preservadas”. En torno a esa imagen se organizaron novenas y la misma estaba permanentemente “alumbrada”.

“El día 8 de cada mes se la colocaba al lado del altar mayor en un sitial adornado de flores y cirios. Muchos concurrían a esta misa, viniendo incluso de lejos y todos al retirarse pedían medidas para sí y los suyos. De este modo la Virgen de Luján, patrona de la República Argentina, se constituyó en un centro de piedad para el Buen Pastor de Tucumán” (Isern, 1923: 531-532).

Las tradiciones espirituales, que los conventos propagaron, constituyeron un aporte fundamental para el desarrollo de las creencias y prácticas religiosas. Las relaciones familiares y de amistad que se configuraron en torno a los conventos femeninos también obedecieron a estrategias de reproducción social concretas⁸⁹.

El apoyo financiero que las obras asumidas requerían fue un factor de aglutinamiento para mujeres de la élite que, con el objeto de buscar recursos, conformaron asociaciones en donde fortalecieron nuevos espacios de sociabilidad, a la vez que tales actividades provocaron un crecimiento en el fervor y las creencias religiosas, integrando un entramado de religiosidad local urbana. A su vez, el apoyo a las diferentes fundaciones posicionaba a familias de la élite en una situación de mayor influencia y estatus social. En torno a cada convento y su red de agrupaciones se reprodujeron modos de sentir, pensar y maneras de vivir la religiosidad que fueron marcando un sistema devocional urbano. La formación de una civilidad -entendida como un conglomerado de comportamientos y sensibilidades- constituyó un proceso en el que los conventos femeninos participaron activamente, contribuyendo a la

⁸⁹ Las interesantes observaciones sobre los conventos femeninos y su relación con el mundo urbano de Puebla (México) que realiza Rosalva Loreto López (2000) para el siglo XVIII sirven de base a estas interpretaciones para el caso tucumano del siglo XIX.

sedimentación de la identidad urbana en San Miguel de Tucumán, vigorizando las redes primarias de lo urbano, siendo eficaces agentes de territorialización⁹⁰.

⁹⁰ Ángela Muñoz (2002) estudia la influencia de parroquias y conventos como base de la construcción de la Madrid medieval, sus apreciaciones resultaron un interesante aporte para analizar el proceso de urbanización de la ciudad de San Miguel de Tucumán, que se produjo en el último cuarto del siglo XIX junto al intenso proceso de industrialización azucarera que vivió en la Provincia de Tucumán.

Capítulo 3. La Orden dominicana en Argentina durante el s. XIX y principios del XX. La llegada de fr. Ángel María Boisdron

Entre los conventos de vida religiosa femenina que se desarrollan en Tucumán a fines del siglo XIX, el de las Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús es el objeto de esta investigación. La experiencia religiosa de esta congregación está íntimamente relacionada con la persona de fr. Ángel María Boisdron, quien fue un mediador fundamental en su surgimiento, compromiso social y búsqueda espiritual. En este capítulo reconstruyo el itinerario vital de este fraile, contextualizando su biografía en el marco más amplio de la situación de la Orden Dominicana o de Predicadores a la que perteneció. Intento recrear el clima europeo y argentino de esta familia religiosa en la segunda mitad del siglo XIX. Sigo las huellas de Boisdron en sus estancias en Europa y Argentina, las influencias que recibió, las vicisitudes por las que atravesó, las diversas actividades que llevó a cabo y el proceso interior vivido en medio de ellas. Boisdron llegó a ser un referente fundamental de la iglesia y la sociedad de Tucumán en la bisagra de los siglos XIX y XX, por lo que me detengo a reconstruir su proyección en esta provincia planteando, en primer lugar, el contexto de la Orden Dominicana en Argentina durante la restauración del siglo XIX; en segundo lugar, el itinerario vital de Boisdron y las razones que lo motivaron a dejar su Francia natal y las influencias recibidas; en tercer lugar, la amplia proyección desplegada en Argentina. Todo este recorrido estará atravesado por su escritura autobiográfica y por testimonios de sus contemporáneos como fuentes para la reconstrucción de su biografía.

3.1. Los orígenes de la Orden de Predicadores y la llegada de los Dominicos al actual territorio argentino

La Orden de Predicadores, comúnmente llamada Orden Dominicana, fue fundada por Santo Domingo de Guzmán (1215) en Toulouse y aprobada por el Obispo Fulco. Al año siguiente obtuvo del papa Honorio VIII la aprobación definitiva. La Orden definió desde sus orígenes su misión de la predicación, tarea asumida casi en exclusividad hasta ese momento por los obispos. Caracterizados por una vida itinerante, los dominicos se establecieron principalmente en las ciudades y poblaciones del siglo XIII europeo, especialmente en aquellas en donde se desarrollaban las incipientes universidades. Conscientes de la opulencia y lujo en que vivían amplios sectores del clero y la jerarquía de la Iglesia altamente feudalizada -que escandalizaba a muchos fieles provocando separaciones del tronco central de la Iglesia- los dominicos al igual que los franciscanos asumieron la pobreza como estilo de vida.

Domingo de Guzmán, nacido en Caleruega (Burgos), se formó como sacerdote en Palencia e ingresó como canónigo regular en la catedral de Osma. Hacia 1203,

luego de haber vivido casi 10 años, dedicado a la oración, el estudio y la vida sacerdotal, recibió la invitación de su obispo Diego de Acevedo para acompañarlo en una misión a Dinamarca para arreglar el matrimonio del hijo del rey Alfonso VIII de Castilla. Al atravesar el sur de Francia los viajeros tomaron contacto con los Cátaros o Albigenses¹ y, terminada la misión diplomática (que fracasó por la muerte de la princesa), decidieron quedarse en el sur de Francia para predicar el Evangelio de Jesucristo en medio de ellos. Los cátaros eran considerados herejes por la jerarquía eclesiástica y fueron duramente combatidos por el Rey de Francia con el apoyo del Papa, con la organización de una cruzada contra los albigenses y como parte de su proyecto político de unificación del reino franco. Según Hinnebusch (2000: 16):

"el modo de ser de los cátaros enseñó a Domingo otra lección. Sus jefes eran austeros, instruidos, versados en las Escrituras y predicaban de manera convincente. Estos hechos influyeron en la Orden que Domingo fundó. Sus miembros no sólo asumirían las obligaciones comunes de los religiosos, sino que estudiarían a fondo las Escrituras".

Jordán de Sajonia, uno de los primeros seguidores de Domingo de Guzmán, relataba cómo los legados pontificios se desanimaban porque a pesar de sus esfuerzos por convertir la "herejía" cátara, nada habían obtenido. El obispo de Osma, Diego de Acevedo, observó la gran ostentación de riquezas de los legados pontificios enviados para predicar en el Languedoc, los gastos en vestimenta y en caballos que hacían por lo que los amonestó:

"No es así, hermanos, no es así, como estimo que debéis proceder. Me parece imposible que se pueda hacer volver a estos hombres a la fe solo con palabras, cuando ellos se apoyan preferentemente en el ejemplo. Debéis sacar un clavo con otro clavo (...) Los jefes de la herejía viven austeramente, guardan largos ayunos, viajan a pie y predicán con la sencillez de los apóstoles; despedid, pues, a vuestro séquito, id a pie de dos en dos, a imitación de los apóstoles y el Señor bendecirá vuestros esfuerzos"².

Desde los comienzos de la Orden, los frailes establecieron los conventos en las ciudades en donde florecían las nuevas instituciones universitarias: Bolonia, Palencia, París y Oxford, priorizando de esta manera el estudio como instrumento de predicación. Estudiar, predicar y vivir en comunidad fue la consigna de los dominicos desde sus inicios y la itinerancia su rasgo predominante.

¹ Existen en la actualidad nuevas investigaciones respecto a los cátaros y las cruzadas llevadas a cabo en el sur de Francia en el siglo XIII; estos trabajos aportan interesantes lecturas y un redescubrimiento de la cultura occitana. Me remito a los clásicos textos de Paul Labal (1984), René Nelli (2002), Anne Brennon (2001). También me ayudó a tener otra mirada sobre este tema el estudio de Flavia Dezzutto sobre el catarismo medieval en el pensamiento de Simone Weil. Un repertorio completo de fuentes de gran valor sobre el catarismo medieval ha sido recogido por Jean Duvernoy en su página web: <http://jean.duvernoy.free.fr/sources/sources.htm>. Sobre las mujeres cátaras y trovadoras los estudios de Milagros Rivera Garretas (2005; 2006) rescatan aspectos insospechados sobre estas mujeres occitanas.

La Orden Dominicana llegó al actual territorio argentino en el siglo XVI, junto con los conquistadores. La conquista española se efectuó de norte a sur del continente americano, siendo muy posterior la llegada al extremo meridional del continente. En tierras argentinas la conquista se inició por el este (Río de la Plata), partiendo desde España; por el Norte (región del Tucumán), procedente de Perú y por el oeste (Cuyo), desde Chile³. Por lo que se refiere a la implantación de los dominicos, los fracasos de las fundaciones en la región del Río de la Plata hechas por Sebastián Gaboto (Fuerte Sancti Spiritus, 1527) y Pedro de Mendoza (Buenos Aires, 1536) retardaron más el asentamiento de los españoles y por lo tanto de las órdenes religiosas en el sur del continente respecto a los virreinos de Nueva España y Perú.

Sólo cuatro órdenes religiosas se establecieron en el siglo XVI en el actual territorio argentino: mercedarios (1536) y franciscanos (1538), que ingresaron por el este, los dominicos (1550) que llegan por el norte, como así también los jesuitas (1585) que lo harían por la misma vía.

Los primeros frailes dominicos llegaron con la expedición conquistadora del Tucumán que conducía Juan Núñez del Prado desde Potosí (octubre de 1549) y fueron enviados por el presidente de la Real Audiencia de Lima, Don Pedro de la Gasca. Fray Gaspar de Caravajal vino con el título de protector de indios y vicario de la Orden Dominicana en el Tucumán y fray Alonso Trueno había llegado a tierras americanas en 1544, con el obispo de Chiapas (México) fray Bartolomé de las Casas. Estos religiosos luego de participar en las tres fundaciones de la Ciudad del Barco (actual Santiago del Estero) regresaron a Perú debido a la presión ejercida por Francisco de Aguirre desde Chile, en 1533, quien desterró a Juan Núñez del Prado y sus colaboradores. Hacia 1582 llegó a esta región otro dominico, Fray Francisco de Victoria, quien fue el primer obispo del Tucumán, estuvo acompañado por dos frailes en Santiago del Estero, sede de esta diócesis. En 1588 se erigió la provincia⁴ dominicana de San Lorenzo mártir de Chile, a la que se le asignaron los escasos religiosos que residían al este de la cordillera de los Andes. En un informe elaborado por el primer provincial de Chile, fray Reginaldo de Lizárraga (1968 [1605]), se detallaba la existencia de seis o siete dominicos en la región del Tucumán, casi todos a cargo de doctrinas de indios.

Hacia 1590 el convento de dominicos de Santiago del Estero fue trasladado a Córdoba, y junto a los conventos de San Juan y Mendoza (de la región de Cuyo), existentes desde mediados del siglo XVI, continuaban dependiendo todos de la

² Jordan de Sajonia, *Orígenes de la Orden de Predicadores*, Nº 19-26, (1987 [1233-1234]: 90-93).

³ Sigo en este apartado los datos sistematizados por Jacinto Carrasco (1982) y Rubén González (1997; 1997b; 1998; 2003).

⁴ La Orden Dominicana está subdividida en circunscripciones que se denominan Provincias, estas se fueron organizando según los contornos de los reinos en la Edad Media, de los virreinos en América y otras regiones colonizadas del planeta o de los estado-nación del siglo XIX, a medida que éstos se fueron creando.

circunscripción chilena de la Orden de Predicadores. En el siglo XVII se establecieron los conventos de Buenos Aires, Santa Fe y La Rioja, dependiendo todavía de la provincia de Chile. En 1724 se creó la provincia de "San Agustín de Buenos Aires, Tucumán y el Paraguay", integrada por seis conventos: Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe, Santiago del Estero, Asunción y La Rioja.

Recién en 1781, los dominicos tomaron posesión de Lules (Tucumán), el antiguo convento jesuítico, y en 1785 en la ciudad de San Miguel, asumiendo el pequeño hospicio que había pertenecido a los franciscanos, siendo fr. Joaquín Pacheco designado prior vitalicio de San Miguel y Rector del Colegio de Misioneros de Lules. En 1801 se abrió la primera cátedra de Filosofía en Tucumán, en la sede del convento de San Miguel (Carrasco, 1982: 70-72)⁵.

Las reformas borbónicas (siglo XVIII), la revolución francesa y la crisis provocada por las guerras de independencia en América desarticularon la vida de los órdenes religiosos en la inmediata independencia. Por ello, la segunda mitad del siglo XIX fue escenario de un intenso plan de reformas y proyectos de restauración que iban de la mano con los anhelos de restituir el "antiguo régimen".

3.2. Los dominicos la pos-revolución francesa: crisis y restauración. El debate Lacordaire-Jandel

En los comienzos de la revolución francesa, los frailes de París permitieron al Club Jacobino tener sus reuniones en la biblioteca del convento de Saint Jacques, de allí surgió el nombre del partido "jacobino". Pero esta euforia inicial por el cambio que se avizoraba se trocó en desilusión tras la Asamblea de 1790 en que se suprimieron las órdenes religiosas en Francia. Los dominicos, como tantos otros, fueron apresados, desterrados o muertos, mientras otros dejaron el país. Durante la dominación napoleónica se cerraron muchos conventos en Francia, el norte de Italia y en los estados pontificios (Hinnebusch, 2000: 167-197).

En 1798, el Maestro de la Orden Dominicana, Quiñones, abandonó Roma y se estableció en España nombrando como vicario general al p. Pío José Gaddi. Pío VI confirmó este nombramiento, de manera que al morir Quiñones, continuó Gaddi en el cargo. El gobierno español presionó al entonces papa Pío VII para hacer autónomas las provincias de habla española, como lo habían hecho los franciscanos. De esta manera la Orden quedó dividida en dos jurisdicciones. También se redujo a seis años la duración del cargo de Maestro General, el cual se alternaría entre las dos jurisdicciones empezando por la no española mientras un vicario general gobernaría la otra parte. Durante el dominio napoleónico, el papa Pío VII fue obligado a abandonar

⁵ Un estudio sobre los inicios de esta cátedra en el convento de Tucumán se encuentran en González (1980).

Roma junto a los superiores mayores de las demás órdenes aunque tras el Congreso de Viena (1815), el lento proceso de restauración permitió la recomposición de la iglesia. En el caso de las provincias dominicanas vemos que sufrieron reestructuraciones, anexionos o, en algunos casos, fueron suprimidas.

La situación de desarticulación vivida durante la resistencia a la dominación francesa hizo que muchos conventos españoles se cerraran. Hacia 1820, un decreto real suprimía todas las casas religiosas que tuvieran menos de 25 miembros. En 1823 se nombró una comisión para reformar las órdenes, prelude de su supresión. Paralelamente, el proceso independentista de Hispanoamérica, incomunicó a estas provincias con las autoridades de la Orden en España, mientras se asistía a un proceso intenso de organización de los nuevos estados con la consecuente disminución de poder de la iglesia y de las órdenes religiosas. Las medidas de estos gobiernos como confiscación de bienes y cierre de conventos, provocó la dispersión de los religiosos y el agonía de la vida de las antiguas órdenes en las colonias. En España, las Cortes suprimieron todas las órdenes en 1835 y liberó a los religiosos de sus reglas.

Fueron esos años de gran convulsión para la iglesia católica pues los nuevos estados latinoamericanos comenzaron a asumir funciones atribuidas antes a las instituciones religiosas como la educación y la beneficencia social, provocando conflictos de poder y jurisdicción ante una iglesia con dificultades para adecuarse a las nuevas pautas de convivencia social y resistente a perder espacios de control social, como ya lo analizamos en el primer capítulo.

En la primera mitad del siglo XIX primaba la 'vida privada', nombre con el que se denominaba en la documentación decimonónica, a la costumbre de estar en el convento solo para dormir sin compartir un proyecto y los bienes. Las solicitudes de secularización⁶ abundaron en todas las familias religiosas, provocando una verdadera sangría entre sus miembros.

En Francia, el famoso predicador de Notre Dame de París, Enrique Lacordaire, tomaba el hábito dominico. Después de concluir su noviciado en Viterbo, volvió a Francia hacia 1840 y pronto se le unieron otros compatriotas que habían hecho sus votos también en Italia. El objetivo del religioso fue restaurar la Orden en el país por lo que reanudó su predicación en Notre Dame e invitó a muchos jóvenes a unirse a este proyecto. Abrió un noviciado y varios conventos al finalizar la década de 1840 y fue nombrado primer provincial, cuando Francia fue otra vez Provincia en 1850.

⁶ El concepto de secularización es utilizado aquí para denominar la opción de muchos integrantes de órdenes religiosas que decidían abandonar las mismas para convertirse en miembros del clero secular. El siglo XIX, fue desfavorable para las órdenes y congregaciones religiosas. El vivir como sacerdotes seculares les permitía resolver en parte la subsistencia, renunciando al voto de pobreza, se podían sostener con los llamados 'derechos de estola', es decir con el aporte que recibían de los fieles a cambio de la celebración de los sacramentos.

Figura N°7: Henri-Dominique Lacordaire en el convento de Sainte-Sabine en Roma. Théodore Chassériau (1840) Museo de Louvre



Lacordaire, quien "se consideró siempre hijo de la Revolución, asimilando a fondo los ideales románticos de humanismo y libertad" (Galmés, 1989: 15-41), fue un brillante abogado, imbuido en el agnosticismo propio de esa época, de fuerte reacción hacia la religión asociada a la institución eclesiástica a la que había de combatir. La lectura de Voltaire acentuó su crisis religiosa, el conocimiento de Rousseau despertó en él el gusto por los temas morales, que le hicieron comprender la necesidad de una religión, mientras que los escritos de Chateaubriand, sobre historia le orientaron hacia el cristianismo, reverdeciendo sus antiguas raíces. Decidió entonces ingresar al seminario en París y, aunque su aptitud fue cuestionada por sus formadores, fue finalmente ordenado sacerdote en 1827.

En la iglesia francesa de aquellos años emergía la figura de Lammenais y Lacordaire se asoció a su grupo con la fundación del periódico *L'Avenir* que, a raíz de la revolución de 1830, se proponía defender la libertad de la iglesia francesa a través del debate periodístico. La revolución de junio de 1830 sacudió de nuevo violentamente la monarquía, la Iglesia y la misma sociedad civil. *L'Avenir* se manifestó enemigo de cualquier retorno a la alianza trono-altar, sus columnistas buscaron preservar a la iglesia de cualquier tipo de búsqueda de apoyo y protección estatal, sobre todo se pronunciaban en contra de los beneficios económicos que generarían dependencia del estado y la renuncia a importantes libertades. Reclamaban para todos, libertad de opinión, libertad de enseñanza y de asociación. Rechazaban cualquier tipo de arbitrariedad por parte del gobierno y privilegios para el clero. La línea de *L'Avenir* era clara desde sus primeros números:

"alianza del cristianismo con la libertad; separación iglesia-estado, denuncia del concordato; renuncia a la ayuda estatal concedida al clero como compensación por los bienes confiscados en tiempo de la Revolución y

recuperación de la libertad en el nombramiento de los obispos por parte de la Iglesia, lucha contra el monopolio escolar del Estado" (Martina 1974: 153).

Mientras las posturas intransigentes de muchos católicos se endurecían en su oposición al mundo moderno, los católicos "liberales" proseguían su difícil y fatigoso trabajo de clarificación y aceptación de los principios de 1789 y se abrían a concebir de una manera distinta las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil, una sociedad que ya no era 'oficialmente católica' y comenzaba a vivir la vida social y política al margen de la intervención de la iglesia.

El tono muchas veces agresivo de los artículos de *L'Avenir*, las duras críticas a los obispos, la denuncia del concordato con sus consecuencias económicas inmediatas provocó la reacción de un sector del episcopado francés que prohibió el periódico en sus diócesis (Martina, 1974: 154). El 25 de noviembre de 1831, una año después de su fundación, se suspendió la publicación por decisión pontificia y la encíclica *Mirari vos* de Gregorio XVI, condenaba la doctrina de dicho periódico, aunque sin nombrarlo.

Paralelamente, Hugues-Felicité-Robert de Lammenais (1782-1854) emergió como la figura más importante del catolicismo liberal francés, y como señala Hobsbawm, "pasó sucesivamente desde un conservadurismo romántico a una idealización revolucionaria del pueblo que lo condujo hasta cerca del socialismo" (2003: 236). Fue condenado por Roma, aunque el catolicismo liberal sobrevivió en Francia.

El duo Lammenais-Lacordaire se disolvía, Lammenais separándose finalmente de la Iglesia Católica y Lacordaire ingresando a la Orden de Predicadores. Concluía así uno de los intentos más profundos de conciliar la Iglesia con el mundo moderno. El liberalismo católico había intentado subrayar los peligros de la unión trono y altar, la necesidad de libertad de la iglesia de toda injerencia estatal, la afirmación de la libertad de conciencia y la conquista de la verdad de manera personal, libre y consciente. Buscaba sustituir la preocupación por el alejamiento de los peligros modernos y la creación de un ambiente confesional, por la formación de la conciencia individual y de la opinión pública a través de la escuela, la prensa y otras iniciativas de apostolado, realizada por laicos (Martina, 1974: 167).

Hacia 1833, Lacordaire era requerido para impartir una serie de conferencias para los alumnos del colegio San Estanislao de París que, tras aceptar, lo puso en contacto con el mundo de los jóvenes estudiantes. Personificaba un nuevo modo de predicar en el que "junto a la teología y la apologética, tenían lugar la historia, la poesía y hasta la política" (Galmés 1989: 24), sin embargo fue tildado de republicano y sus conferencias suprimidas.

En su *Memoria para la restauración de la Orden en Francia* publicada en 1839, Lacordaire, hacía una relectura del proyecto de la Orden fundada por Domingo de Guzmán en el siglo XIII. Se apoyaba en la bula de Inocencio IV de 1253 para insistir en el carácter itinerante de los frailes. El Papa se dirigía a Domingo y sus amigos en estos términos: "A nuestros amados hijos los frailes predicadores que predicán en tierras de los sarracenos, griegos, búlgaros, cumanos, etíopes, sirios, godos, jacobitas, armenios, indios, tártaros, húngaros y demás naciones infieles del Oriente, salud y bendición apostólica...", afirmaba Lacordaire que hubo que crear una orden de "religiosos viajeros de Jesucristo entre los infieles", que enviados a las naciones fuesen con conocimiento de sus lenguas, costumbres, y religión. Así describía a los dominicos:

"el tránsito del claustro a los viajes y de los viajes al claustro, daba a los frailes predicadores un carácter particular y maravilloso. Sabios, solitarios, aventureros, llevaban en toda su persona el sello del hombre que todo lo ha visto por parte de Dios y por parte de la tierra. Aquel fraile que hallabais caminando a pie como un trivial de vuestro país, había acampado entre los tártaros, a lo largo de los ríos de la alta Asia; había habitado un convento de Armenia, al pie del monte Ararat; había predicado en la capital de Marruecos, Fez; iba a ahora a Escandinava, quizás de allí a la Rusia Roja [...] rara vez aquellos frailes peregrinantes volvían a morir a su convento natal que había recibido sus primeras lágrimas de amor..." (Lacordaire, 1927 [1839]: XLVI).

En el archivo dominicano de Lyon se conservan una serie de postales de propaganda vocacional, una de las cuales refleja la partida de un fraile itinerante y su consiguiente bendición para el viaje.

Figura N° 8: Bendición de Itinerantes



Fuente: Archivo OP Lyon, Francia

En la vida de Santo Domingo, escrita por Lacordaire en 1840, también se encuentra el relato del ingreso a la Orden de un joven, Reginaldo de Orleans, quien había estudiado derecho en París y se encontraba de peregrino en Roma. Había decidido abandonarlo todo para dedicarse a la predicación y comunicando el deseo a un cardenal, este le dijo: "Acaba de aparecer una Orden de Predicadores que tiene por lema de vida lo que andas buscando: desarraigo y anuncio. Precisamente se encuentra en Roma predicando el Maestro de la Orden" (Lacordaire 1987 [1840]: 311)⁷. Jandel, uno de los primeros discípulos de Lacordaire, era nombrado vicario de la Orden por Pío IX en octubre de 1850. Cinco años después, el mismo Papa lo designaba Maestro de la Orden. Fue elegido luego para un segundo mandato de 12 años en 1862, pero murió en 1872, dos años antes de terminarlo.

Conociendo este Papa los progresos de los dominicos en Francia "concibió la idea de extender a Italia y a toda la Orden aquella renovación de savia en la antigua cepa dominicana (...) Puso los ojos en el P. Jandel, que le habían indicado como el más apto para secundar sus proyectos, y le llamó a Roma en julio de 1850" (Chocarne, 1942: 302). El Papa elegía a un discípulo de Lacordaire y no al mismo restaurador. Lacordaire no tenía buena fama en Roma, debido a los sucesos relacionados con el periódico *L'Avenir*, no podía dejar de ser visto como un liberal francés (Congar, 1967: 333).

⁷ Lacordaire hace referencia a la *Narración sobre Santo Domingo* de Humberto de Romans, N°35 (1987 [1247]: 311).

Además, desde el ingreso a la Orden, Jandel y Lacordaire no coincidían en el modo de comprender y llevar a cabo la restauración. Lacordaire, más en sintonía con el mundo moderno, afirmaba que las Constituciones debían adaptarse a la situación contemporánea. Jandel, por el contrario, pedía estricta fidelidad a las leyes y constituciones, particularmente a los ayunos, abstinencias y maitines a media noche, a no ser que lo cambiase el Capítulo general. Lacordaire afirmaba que el fin de la Orden era la predicación para la salvación de los hombres y que este ministerio no tenía que sufrir mengua por el desmedido énfasis de la vida conventual. Las constituciones debían observarse en todos sus elementos esenciales, pero pendientes de revisión, ya que las consideraba anticuadas en algunos puntos, se podía usar la ley de la dispensa para mitigar la antigua severidad por razón de estudio y del apostolado. Lacordaire sostenía que el programa de Jandel era demasiado inflexible, que el cumplimiento estricto de las constituciones llevaría a la decadencia y no a la renovación. Jandel, por su parte, apoyándose en la historia, comprobó que el uso excesivo de la dispensa había conducido al abuso y la relajación. En Francia esta disputa generó la introducción del régimen estricta observancia⁸ en el convento de Lyon y la fundación de la provincia del mismo nombre en 1862 (Hinnebusch, 2000: 174-175).

Jandel realizó visitas por los conventos de Europa y envió delegados a Estados Unidos y a las provincias de América Latina. Reorganizó las provincias, restauró algunas, unió otras y unificó la Orden en una sola jurisdicción en 1872, superando la antigua división con las provincias españolas. Algunas provincias italianas, a medida que avanzaba la unificación, se extinguieron y el gobierno cerró conventos en 1854, 1866 y 1873. Antiguas provincias hispanoamericanas dejaron de existir también en el período de Jandel. Durante su mandato se convocaron tres capítulos generales 1862, 1868 y 1871⁹. Alentó la fundación de casas de Estudios en cada provincia, conventos de observancia regular y noviciados.

El programa de reforma y de renovación de los dominicos estuvo impregnado de la lectura de libros de Lacordaire, el *Memorial de la restauración de la Orden de predicadores en Francia* y la *Vida de Santo Domingo* y *L'Anné Dominicaine* y una colección de varios tomos de las vidas de los santos y beatos de la Orden, editado por los dominicos franceses.

El Capítulo general de 1868 pidió a todos los conventos restaurar la vida común y en 1871 prescribió para toda la Orden las normas de observancia que estaban insertas en las constituciones. Muchos conventos retomaron la costumbre de la oración litúrgica comunitaria y la misa todos los días.

⁸ Jandel retomó la idea de fr. Raimundo de Capua, quien en el siglo XV había propuesto como medio de renovación de la Orden la creación en cada provincia de un convento donde se pudieran vivir las constituciones, la asistencia regular a la oración de la liturgia de las horas, observancia de los ayunos y abstinencias, vestido de lana, capítulo de culpas semanal y plena vida común.

⁹ Para una breve reseña de los Maestros Generales del período 1838-1914, ver Mortier (1914: 481-498).

La insistencia de Jandel por la vida regular surgía del hecho que, hacia 1850, sólo quedaba en la Orden una apariencia de vida religiosa; desde su punto de vista se había abandonado la vida común y él consideraba que los aspectos de observancia con que se insistía constituían los muros que salvaguardaban los elementos fundamentales. Las reformas de Jandel respecto a los noviciados, las casas de formación y el uso del dinero personal provocaron fuertes protestas en los frailes de la Provincia Romana; de hecho sabemos que entre los años 1865-1870 salieron muchos frailes, huyendo del clima asfixiante generado por este restauracionismo (Bonvin, 1989: 217).

El proyecto de restauración de la Orden llevado a cabo por Jandel también implicó una renovación en los estudios -poco articulados tras el impacto revolucionario- se reanudaron las publicaciones y se comenzó a percibir un renacimiento del tomismo entre los dominicos.

A la muerte de Jandel (1872), la inestabilidad que siguió a la guerra franco-prusiana en 1870-1871, la caída de Napoleón III y la unificación italiana impidieron la convocatoria del Capítulo general para elegir su sucesor. José Sanvito, provincial de la provincia Romana, fue vicario general y mantuvo el cargo hasta 1879. Ese mismo año, los electores votando por correo, eligieron maestro general a José Larroca, quien ejercería el cargo hasta 1891 cuando fue sucedido por el austríaco Andreas Früwirth, quien permaneció en el puesto hasta 1904.

3.3. La Orden Dominicana en el Río de la Plata durante el siglo XIX. La visita de fr. Pierson (1860-1861)

En el Río de la Plata el siglo XIX también había sido devastador para la vida religiosa. Fr. Ángel Boisdron describía la situación pos colonial detectando las causas de la desarticulación vivida:

"Las relaciones con las mayores autoridades que residían en España, interrumpidas por la revolución y por otro lado, las comunicaciones con Roma, casi imposibles por el carácter de los acontecimientos, la injerencia del poder civil imbuido de las teorías del regalismo y josefinismo en los asuntos y personas de la Iglesia, no podían menos que perturbar, descomponer y perjudicar la vida religiosa en los conventos"¹⁰.

Luego de la declaración de la independencia, en la década de 1820 comenzaron a ejecutarse las reformas. La primera de ellas, de gran importancia, fue la llevada a cabo por Rivadavia, quien ejecutó la desamortización de bienes eclesiásticos en el territorio argentino y la supresión de los conventos de Buenos Aires, San Juan y

¹⁰ Fr Ángel María Boisdron, *Autobiografía*, f.19, Caja: Escritos de Fr Boisdron, (AHDT).

San Luis, aplicando las medidas del mismo tipo que se estaban realizando por entonces en Europa.

A mediados de siglo XIX comenzó formalmente la restauración de la vida religiosa dominicana, iniciándose en Córdoba en 1857, para sumarse luego el convento de Buenos Aires en 1862 y Tucumán en 1876. Años más tarde, la restauración se hizo efectiva en el resto de los conventos de Argentina.

El Papa Pío IX, asumió en persona la tarea de animar la restauración de la Orden dominicana e impulsó a Jandel a enviar un Visitador General de las Provincias a la América del Sur. La persona elegida fue fr. Luis María Pierson, a quien le concedió facultades para las Provincias de Argentina y Chile, luego extendidas también para las de Perú y Ecuador. En el informe preparado por Pierson tras concluir su visita a la Argentina, expresaba su confianza en que la Provincia Dominicana de San Agustín:

"casi moribunda por el efecto de los tiempos aciagos, volverá a florecer por medio de dichos Noviciados -de Córdoba y Buenos Aires- en los que he tenido el consuelo de ver a algunos jóvenes, poco numerosos es cierto, pero cuyas disposiciones satisfactorias y los deseos de una vida religiosa formal y conforme a nuestras sagradas leyes me dan la esperanza de mejor porvenir"¹¹.

Alfonso Esponera¹² explica que Pierson estaba convencido de que en América Latina la Orden dominicana no podía prosperar, ni siquiera reaccionar, sin la ayuda de elementos europeos que la sostuviesen y vivificasen mediante la formación de los Novicios y Estudiantes. Además, dadas las enormes distancias, sugería un Visitador dotado de facultades especiales para cada región.

En la Provincia de Argentina, el Capítulo General de 1855 había dispuesto que el restablecimiento de la estricta observancia se iniciase en su convento de Córdoba, con religiosos voluntarios. A dicha tarea se dedicó su prior, el padre Olegario Correa¹³ junto con cinco sacerdotes y dos hermanos cooperadores (González, 2001: 68). La intensa obra de restauración del P. Correa quedaba trunca debido a su temprana

¹¹ *Informe de la Visita Canónica realizada por Luis Ma. Pierson, a la Provincia de San Agustín*, 8 de junio de 1861, [f. 1]. Serie XIII, Caja 024080, Archivo General de la Orden de Predicadores, Santa Sabina, Roma (en adelante AGOP).

¹² Agradezco a Fr. Alfonso Esponera OP las útiles orientaciones sobre la Orden Dominicana en el siglo XIX para mi trabajo de investigación y su generosidad al brindarme bibliografía y sus propios textos inéditos.

¹³ Olegario Correa nació en Tulumba, Córdoba en 1818 y falleció en 1867. Ingresó a la Orden de Predicadores en 1834. Fue ordenado sacerdote en 1841 en Buenos Aires en donde permaneció hasta 1857. Entre 1848 y 1851 fue prior del convento de dicha ciudad, continuando con la tarea de restauración del mismo iniciada por Fr Incháurregui. Junto a Federico Aneiros fundó el periódico *La Religión* en 1853. En 1855 fue designado Regente de Estudios en el Convento de Córdoba en donde fue elegido Prior y dirigió la tarea de restauración de la vida común en dicho convento. Fue nombrado Vicario General por el visitador Pierson. En 1866 fue elegido como Obispo de Cuyo, lo que le obligó a viajar a Buenos Aires y a Roma para presentar su renuncia. Falleció en 1867 debido a una pulmonía, a la edad de 48 años (González, 2011: 61-81).

muerte. Los intentos de restauración consistieron en al reagrupamiento de los frailes exclaustrados, pero el proceso resultaba lento y difícil por los muchos años que habían pasado sin costumbre de vida en común.

3.4. Fr. Reginaldo Toro y la restauración de la Orden en Argentina

El convento de Córdoba no estaba bajo jurisdicción del Provincial de Buenos Aires por ser éste el primero en el que se restableció la vida común. El proyecto restauracionista de fr. Olegario Correa fue recogido por su discípulo, fr. Reginaldo Toro, prior de Córdoba. En 1873, habiendo transcurrido más de 10 años de la visita de fr. Pierson y experimentando el lento progreso de la Orden de Predicadores en Argentina, Toro decidió emprender un viaje a Europa para profundizar en la reforma de la vida religiosa, según el modelo francés, pues como expresó en una carta al vicario general fr. Sanvito¹⁴ solicitando licencia para viajar a Francia:

"...no pretendo otra cosa que tranquilizar mi conciencia, para cuyo objeto necesito la venia o permiso para llegar por lo menos a Francia, donde conozco al P. Pierson. Esta licencia la exijo encarecidamente a V. Rma porque mi deseo es tratar de perfeccionarme, y como acá en estos países y conventos nada conocemos, nada tampoco podemos adelantar"¹⁵.

Este viaje recién pudo ser realizado al año siguiente y desde Carpentras escribía al vicario de la Orden, Sanvito, informándole de la situación argentina: "las cosas cada día marchan pésimamente tanto por parte de los padres dominicos como por parte del gobierno, quien sin duda dará una ley sobre supresión de conventos"¹⁶. Señalaba en el escrito los consejos recibidos relativos a que, regresando a la Argentina llevara consigo una licencia para separarse de la Provincia Dominicana "porque marcha a la perdición" y, ante la prohibición de Sanvito a que se quedara en Francia o en Roma, manifestaba su deseo de buscar un convento de regular observancia en Quito. Toro enunciaba su desilusión por los intentos en Córdoba de "observar como en Francia", ya que los padres estaban "muy divididos y marchan muy disipados aunque no en el grado del convento de Buenos Aires y los demás de la república que son muy malos". Afirmaba que le quedaban dos caminos: "o abandonarme con los demás o retirarme á un convento de regular observancia para lo que pido encarecidamente una licencia a V. Rma".

¹⁴ En estos momentos gobierna la Orden de Predicadores Fr. José Sanvito, como Vicario. Durante un largo período la Orden Dominicana no tuvo Maestro, la inestabilidad política en el último cuarto del siglo XIX, hacía imposible la realización de un Capítulo General, la asamblea en la que deben elegirse las autoridades de la Orden.

¹⁵ *Carta de Reginaldo Toro al Vicario de la Orden, José Sanvito, Córdoba, 19 de marzo de 1873. Epistolae Variaque, Serie XIII, Caja 024096 (AGOP).*

¹⁶ *Carta de Reginaldo Toro al Vicario de la Orden, José Sanvito, Carpentras, 13 de abril de 1874. Epistolae Variaque, Serie XIII, Caja 024096 (AGOP).*

Figura N°9: Carta autografiada de fr. Reginaldo Toro, 1877

dicho Padre Jovatos fundó aquella casa, y que al mismo
 tiempo debe considerarse que desea perfeccionar su obra conmagada,
 aun dho Padre que aquella casa, no siendo de instrucción
 no hay como sea el mal, que hoy se siente en el convento de B. Aires.
 No hay duda P. Padre, que esta decisión lo sorprenderá
 cuando ya se decia por fuera, que esto seria el obito.
 No queriendo dejar pasar este dia, que marcha
 al ferrocarril me levanto para otra vez sobre asuntos conosciados.
 Espero que saludara al P. Padre B. Aires y P. Padre
 su Consejo.
 Bendija y ruegue al Señor por su estudiante
 hijo - Fr. Reginaldo Toro
 Nov. 10 de 1877.
 La decisión de sus cartas que sean a Buenos
 Aires o a Córdoba =
 No olvidaba de hacer presente que el paquete
 que marcha el 25. llevara esta contribucion que se
 da por la celebracion de San Felipe B. Aires.

Fuente: AGOP, Roma

Mientras tanto, fr. Reginaldo Toro, en su estadía en Carpentras, había invitado a 3 o 4 frailes jóvenes -entre los que se encontraba Boisdrón- para viajar a la Argentina. Pensaba el religioso que con ellos podría sostener como noviciado el convento de Córdoba "dando a conocer las buenas condiciones de los religiosos europeos"¹⁷. Sanvito tampoco autorizó el viaje de los frailes franceses porque "podría fomentar disturbios y inutilizar los buenos servicios que puede prestar a la Provincia"¹⁸ y, como comunicó al Provincial Jacinto Varela:

"A pesar de mi vehemente deseo de atender a las necesidades de la Provincia y de ese convento en particular, no he creído conveniente acceder a la petición del P. Toro de llevarse algunos religiosos franceses que se presten a ello, sin decirme quienes son primero, porque no debo obrar sin el debido consentimiento y segundo porque el remedio podría ser peor que el mal, atendido el estado de agitación en que se encuentran los ánimos y muchos de los cuales podrían sobresaltarse más y aumentarse los disgustos"¹⁹.

Las discrepancias de Toro con su provincial y el prior de Buenos Aires fueron evidentes en diversas cuestiones como el cumplimiento de las constituciones, el uso y

¹⁷ Carta de Fr. Reginaldo Toro al Vicario de la Orden, José Sanvito, Carpentras, 13 de abril de 1874. f.2. Epistolae Variaque, Serie XIII, Caja 024096 (AGOP).

¹⁸ Anotación de la respuesta enviada a Toro que se encuentra sintetizada en la misma carta recibida, Roma 17 de abril de 1874, f.3.

¹⁹ Carta fr. José Sanvito a Fr Jacinto Varela, 18 de abril de 1874, f. 173. Libro Maestros Generales, Correspondencia, 1793-1900, Archivo de la Orden de Predicadores, Provincia de San Agustín. Buenos Aires (en adelante, AOPSA).

administración del dinero, las irregularidades de los informes enviados a Roma del último Capítulo Provincial, denunciando a los frailes que "viven en la relajación y el abandono"²⁰. No obstante, Toro consiguió autorización de Sanvito para que el convento de Córdoba quedara sujeto a la inmediata jurisdicción del vicario general en Roma²¹; esto acentuó el conflicto con el Provincial en Argentina -que vio disminuida su jurisdicción- y, al mismo tiempo, se agudizó el distanciamiento entre el Convento de 'observancia' de Córdoba y el resto de conventos existentes en el país. Era evidente la persistente actitud de Toro, censurando a los frailes y conventos que no se ajustaran a la estricta observancia y solicitando permiso para cambiar de convento y buscar uno en donde se viviera según la ley:

"es difícil que pueda yo seguir así tal vez, sin dar un paso adelante en el propósito que siempre he tenido de buscar mi perfeccionamiento. Ya porque no hay en estos conventos en quien ver un ejemplo que lo eleve a uno, porque jamás se conoció entre nosotros austeridad religiosa. Sería el más grato a V. Rma si yo pudiese ir al convento que me indicara, con tal que marche en perfecta regular observancia, donde pueda yo ver buen ejemplo y seguir mi propósito"²².

Constantemente estaba informando a la Curia de la Orden en Roma acerca de las deficiencias de los otros frailes: "acá hay muchas imperfecciones y pequeñeces que intranquilizan el alma y el cuerpo, aumentado con la flexibilidad y debilidad de los prelados en sus concesiones". Se mostraba desesperanzado con la vida de los otros conventos de Argentina y manifestaba su estado de ánimo: "vivo sofocado y es la única manera de que se me quite un peso de mi alma, manifestándole lo que hay entre nosotros...no crea que soy escrupuloso ni exigente de mis hermanos, pero si me gusta el orden y la disciplina y hasta hoy vivo acá trabajando como pocos"²³. Buscaba presentar su imagen de trabajador responsable ante el Vicario General: "hace nueve años que empecé mi carrera de lector y siete años que diariamente enseñé casi cuatro horas, pero me doy por bien servido, siendo que entré a la Orden Dominicana para sacrificarme por el bien de la humanidad y para ser súbdito de V.Rma.". En la correspondencia de Toro vemos constantemente un acentuado rigorismo y severo juicio sobre la realidad de la Orden en Argentina, propio de una mentalidad restauracionista.

²⁰ *Carta de fr. Reginaldo Toro a Fr. José Sanvito*, Córdoba, 15 de agosto de 1874, f.1. Epistolae Variaque, Serie XIII, caja 024098 (AGOP)

²¹ *Carta de fr. Reginaldo Toro a Fr. José Sanvito*, Córdoba, 14 de noviembre de 1874, f.1. Epistolae Variaque, Serie XIII, caja 024098 (AGOP)

²² *Carta de fr. Reginaldo Toro a Fr. José Sanvito*, Córdoba, 5 de abril de 1875, Caja 024098 Epistolae Variaque, Serie XIII (AGOP).

²³ *Carta de fr. Reginaldo Toro a Fr. José Sanvito*, Córdoba, 8 de abril de 1875, Caja 024098 Epistolae Variaque, Serie XIII (AGOP).

La permanente comunicación de fr. Reginaldo Toro con las autoridades de la Orden en Roma, lo convertirían en el interlocutor principal de los dominicos de Argentina; sabemos que, posteriormente, sería por dos veces provincial, fundador de una congregación de religiosas en Córdoba y, finalmente, Obispo de Córdoba²⁴.

3.5. Fr. Ángel María Boisdrón en Argentina: Razones para un exilio

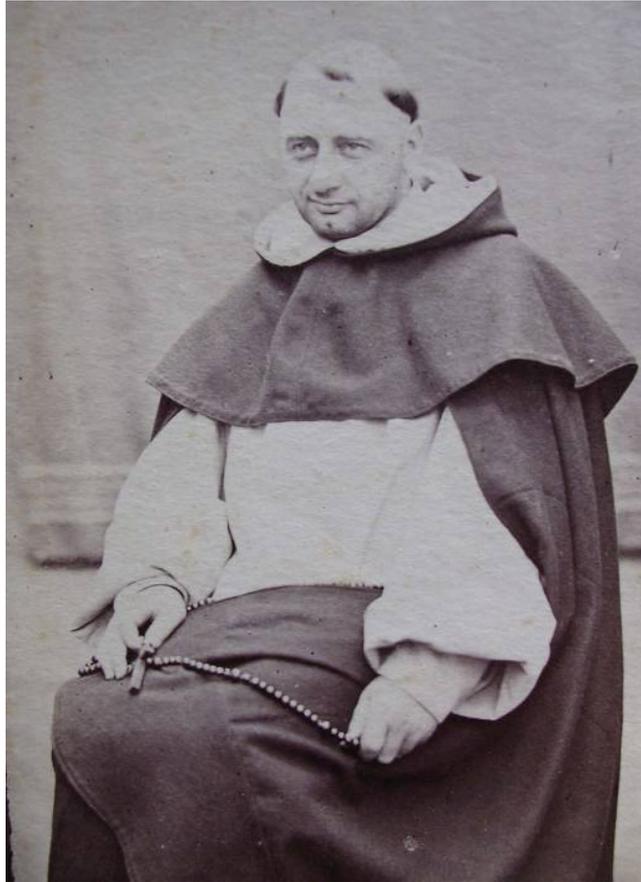
En este contexto restauracionista se produjo el ingreso de fr. Boisdrón a la Orden Dominicana. Conoció a los dominicos por intermedio de fr. Mateo Lacomte, discípulo de Lacordaire, cuando él era aún seminarista diocesano en Cognac (Francia) como recordaba en su autobiografía:

"Cada año nos hacían hacer retiro espiritual de tres o cuatro días. Una de estas veces el Obispo de la Diócesis nos mandó para darnos estos ejercicios a un Padre Domingo, el R.P. Mateo Lacomte²⁵. Era un religioso discípulo del Padre Lacordaire, de aspecto el más ascético y distinguido, de una elocuencia secundada por una imaginación la más viva y fresca y de voz la más bella, con algo en su persona que imponía y atraía. Nos sentimos todos (ciento cincuenta jóvenes) seducidos y casi la mitad de ellos impulsados a hacerse religiosos²⁶.

²⁴ Reginaldo Toro nació en San Miguel de Tucumán en 1839, se formó con los dominicos en el convento de la misma ciudad, siendo su maestro Fr. Nazario Frías. Realizó sus estudios de filosofía en el convento franciscano de Tucumán entre 1856 y 1858. Ingresó en la Orden de Predicadores en 1858 y fue enviado a Córdoba para realizar su formación intelectual y religiosa. Allí fue novicio de Fr. Olegario Correa en el convento recién restaurado. El Obispo de Córdoba, José Ramírez de Arellano lo ordenó sacerdote en 1862. Fue maestro de novicios entre 1862 y 1865. Ante la muerte de Fr Olegario Correa en 1867 se hizo cargo de las cátedras de teología en el convento de Córdoba entre 1867 y 1877, fecha en que fue elegido provincial. Fue Prior del Convento de Córdoba y Regente de Estudios, dedicándose también a la predicación de misiones rurales en Córdoba, San Juan y Mendoza. Entre 1873 y 1874 viajó a Europa tomando contacto con la obra de restauración de la Orden en Francia. Fue Provincial por dos períodos consecutivos desde 1877 hasta 1886, residiendo en el convento de Córdoba donde continuó con su docencia en teología y profundizó la obra de restauración de los conventos dominicanos del país. En 1886 fundó la Congregación de Religiosas Dominicanas de San José en Córdoba. Fue nombrado Obispo de Córdoba cargo que desempeñó desde 1888 hasta 1904, año en que falleció. Desarrolló una intensa labor organizativa y pastoral, priorizando la educación y prensa católica. Por su iniciativa se creó el diario católico Los Principios. Construyó el edificio del nuevo seminario diocesano y promovió la creación de círculos católicos de obreros. Viajó a Roma para participar del Concilio Plenarío Latinoamericano en 1899 (González, 2000: 107-132).

²⁵ Fr. Mateo Lacomte, fundó en Jerusalén el convento de San Esteban. Hacia 1890, los dominicos franceses establecieron allí la escuela Bíblica de San Esteban, bajo la dirección de Fr. José María Lagrange (González Rubén, 1974: 9)

²⁶ *Autobiografía...* f.5.

Figura N° 10: Fr. Mateo Lecomte

Fuente: Archivo OP Lyon²⁷

Boisdron realizó estos retiros espirituales mientras se encontraba haciendo sus estudios secundarios en el Petit Séminaire de la Diócesis de Angoulême, establecido en el castillo de los Condes de Aichemont, a unos 5 km de la ciudad de Cognac. Había realizado sus estudios primarios en la escuela de enseñanza de Montmoreau, su pueblo natal, pasando luego a estudiar latín y griego "en la casa y bajo la dirección del cura de Jugnac pueblito situado más o menos a seis kilómetros de Montmoreau"²⁸.

²⁷ Agradezco a Fr Donatien Levesque op, la acogida y el asesoramiento durante mi estadía de investigación el Archivo Dominicano de Lyon en el mes de octubre de 2004. Sus conversaciones me ayudaron a comprender la historia de la Orden en Francia.

²⁸ *Autobiografía*, f.3.

Figura N°11: Fotografía aérea de Montmoreau, Francia²⁹.



Fuente: Archivo de la Mairie du Montmoreau

Figura N°12: Parroquia de Jugnac, donde realizó Boisdron los estudios de primeras letras.



Fuente: Fotografía de Cynthia Folquer.

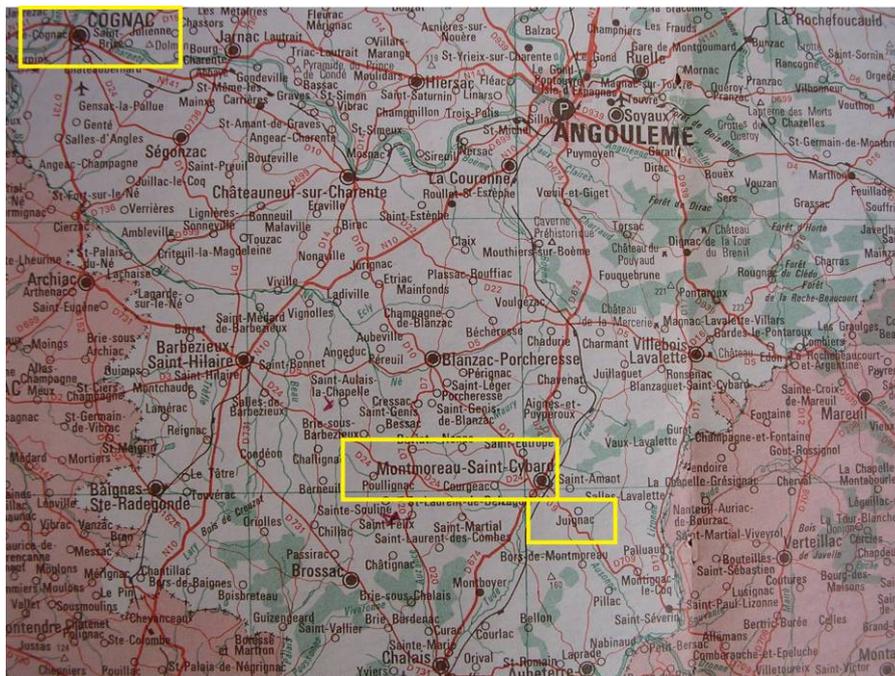
²⁹ Debo esta foto a Brigitte Dupuy y a Reine Goupilleau del Archivo de la Mairie du Montmoreau.

Mapa N°3: Francia, en círculo la Provincia de Charente y su capital Angoulême



Fuente: Mairie du Montmoreau

Mapa N°4: Provincia de Charente: Montmoreau, Jugnac y Cognac, lugares en donde creció Boisdrón



Fuente: Mairie du Montmoreau

Boisdron, tras su encuentro con Lacomte, mantuvo con él un intercambio epistolar durante 4 años, en donde le hizo saber su deseo de ser dominico. Dada la oposición de sus padres a tal decisión, Boisdron vivió momentos de incertidumbre y ansiedad:

"Llegó en fin el momento de realizar mis propósitos. No fue sin resistencias, dificultades y sufrimientos. Los Superiores eclesiásticos, el Obispo de la Diócesis, el Rector del Seminario, varios sacerdotes y laicos, me ponían objeciones, a las que respondía con resolución o con el silencio, lo que para todos significaba que no me rendía. Mis padres, mi familia entera que a más de quererme fundaba en mis serias esperanzas y cuyo sufrimiento aumentaba el mío y en mis íntimas ansiedades deseaba vivamente conocer la voluntad de Dios en este asunto. Tengo presentes todavía horas muy dolorosas en las cuales consentir con mi vocación y discutir con ella, me causaba iguales tristezas y martirio moral"³⁰.

La disolución de sus dudas se produjo cuando, viajando a visitar su familia durante las fiestas de Pascua de 1861, se encontró en el camino con fr. Lacomte, quien predicaba el mes de María por esa región. Los diálogos sostenidos con él fueron fundamentales en la decisión de Boisdron de ingresar a la Orden:

"Su presencia, sus palabras, el estado inquieto de mi conciencia, la necesidad de asentar mis disposiciones, me dieron el valor de resolverme definitivamente. Escribo a casa, mi padre viene precipitadamente, descontento, terco, como era natural, pero a pesar de todo se arregló el asunto y partí para Lyon en donde se hallaba el convento y Noviciado de los Padres Dominicos"

Boisdron ingresó en la Orden 1862, en la nueva provincia de Lyon que había sido creada ese mismo año como desmembramiento de la provincia dominicana de París. Como señaló en su autobiografía, la ciudad de Lyon, por su población, su historia y su importancia (era la segunda ciudad de Francia) aunque "no era muy grande la diferencia entre ambas [provincias], pero sí la suficiente para que se apreciara el valor de cada una. La de París, de más acción intelectual y social, la de Lyon de más regularidad y misticidad"³¹.

³⁰ *Autobiografía*, f.6.

³¹ *Autobiografía*, f.7.

Figura N° 13. Claustro del Convento de Lyon hacia fines del siglo XIX



Fuente: Archivo OP de Lyon

En Francia se restablecieron las casas de formación y de predicación. Boisdrón luego de recibir la ordenación sacerdotal en Avignon en 1869 continúa unos meses en el Convento de Estudios en Carpentras y luego desde 1870 a 1873 es destinado a la casa de Poitiers, una comunidad dedicada principalmente a la predicación rural. Explicaba en su autobiografía cómo comprendía la misión en la Orden:

"En la Orden de Santo Domingo, se ofrece a los jóvenes dos formas de actividad intelectual, una vez que ha terminado sus estudios: la cátedra en las facultades universitarias y el púlpito en las iglesias; dos modos de enseñanza de la misma verdad religiosa, el uno generalmente más superficial, más limitado y adaptado a la instrucción de las multitudes, el otro de más profundidad y elevación; deteniéndose en el terreno de la verdad revelada el uno, extendiéndose en el terreno de la verdad natural el otro: uno es el de los Doctores, el otro el de los Predicadores, sin ser absolutamente exclusivos el uno del otro. // Me he visto durante toda mi vida obligado a trabajar en ambos campos casi paralelamente; creo empero que mis aptitudes me destinaban más bien a la enseñanza de la cátedra. Sin embargo en el año 1870 salí del convento de estudios y fui asignado al convento de Poitiers, que era de predicación. Algunas misiones en que tomé parte en la región de Vandea , tuvieron buen éxito e hicieron pensar que me esperaba un feliz porvenir en el

ministerio de la evangelización. Pero sermones mejor preparados ya que me esmeraba por imitar a Bossuet, Masillón, los modelos de la tradición clásica del siglo XVII dados ante auditorios que me parecían escogidos, fueron juzgados como demasiado especulativos, de expresión demasiado teórica y que por ese motivo o por otro que ignoro, quizás la necesidad de profesores fui mandado a la casa de Estudios Generales de la Provincia, para ocupar la cátedra sin dispensarme de las tareas del púlpito"³².

En la casa de Estudios de Carpentras, Boisdrón permaneció desde 1873 a 1876, período en el que enseñó filosofía e historia.

Entre los intentos de renovación de prácticas pastorales, se evidenciaba una intensificación en la predicación y nuevos modos de renovación de la piedad popular entre ellas, la de la devoción del rosario perpetuo que organizó Agustín Chardon en Lyon en 1858. En el contexto de restauración de la vida común, esta práctica -que Boisdrón fomentaría en el futuro en Tucumán- era un medio para renovar la oración y devoción mariana, como explicaba el religioso:

"Me dediqué a la propaganda del Rosario Perpetuo. Existía esta asociación ya en Tucumán, pero en la forma antigua que solo obligaba a cada socio a una hora por año. Si bien muchas personas se suscribían por más horas; lo que era evidente un compromiso asaz mezquino y hacía difícil hallar el sumario de personas necesarias para todas las horas del año. La nueva forma del Rosario ideada y fundada en Lyon en los años 1880-1881 por un Padre de nuestra Orden, fr. Agustín Chardon, ángel de piedad y virtud religiosa, apóstol apasionado del culto de María Santísima, que con facultades intelectuales simplemente medianas conseguía triunfos de elocuencia y los más abundantes frutos de santidad, conocido mío y muy querido y venerado, simplificaba la organización de esta devoción y realizaba fácilmente sus fines: el culto perpetuo a la Madre de Dios por el Rosario"³³.

Boisdrón fue heredero de una formación restauracionista en la que imperaba una estricta observancia e intensa tradición mística dominicana. Experimentó así un profundo conflicto interior, ya que a medida que se comprometía en la formación de nuevos religiosos desde el convento de Carpentras -donde se había establecido el Estudio de la Provincia de Lyon- fue tomando conciencia de la incompatibilidad de la formación recibida con las exigencias del mundo contemporáneo como se adivina en estas palabras:

"...desde un tiempo bastante largo, aún antes de recibir la ordenación sacerdotal un cambio se había producido en mí. A un período de intensa misticidad, había sucedido una especie de apasionamiento por la actividad intelectual y científica. Algo independiente, demasiado sin duda, hablaba con algunos otros coristas y padrecitos, sobre nuestra formación que me parecía demasiado escolástica y también insuficiente nuestra preparación para la lucha intelectual que llena los tiempos actuales. Difícil es para espíritus jóvenes

³² *Autobiografía*, f.11.

³³ *Autobiografía*, f. 30.

conservar la justa medida de las cosas, proceder con discreción, sano juicio y evitar pasos que son generalmente de perjuicio para la perfección religiosa. De ahí incidentes cuya culpa me reprocho, aislamiento de mis venerables superiores, que aún con los inconvenientes de sus métodos de enseñanza, me merecían la mayor consideración y gratitud y mi pasaje de la Provincia dominicana de Lyon a la de Buenos Aires, de Europa a América en los primeros meses del año 1876"³⁴.

Entre los motivos con que Boisdron explicó su partida hacia América se mencionaban las causas de las diferencias en el modo de concebir la vida dominicana y la formación intelectual. Su crisis con las autoridades de la Orden en Francia, llevaron al fraile dominico a buscar otros horizontes. América se presentaba como un lugar libre de ataduras, un espacio por construir. Recordó entonces la invitación que le hiciera el P. Reginaldo Toro años antes para establecerse en la devastada Provincia San Agustín de Argentina.

3.5.1. Boisdron, viajero y liminal

El 26 febrero de 1876, fr. Ángel María Boisdron³⁵ emprendía un largo viaje hacia América. Tenía 31 años y desde hacía 14 años era fraile dominico. Estaba desarmado, las pocas certezas que creía poseer se habían evaporado, no sentía ninguna seguridad en el porvenir. Su presente era un exilio. En una carta que escribía al Vicario General de los Dominicos en Roma, habiendo transcurrido unos pocos días desde su arribo a Buenos Aires, explicaba los motivos de su partida:

"La primera idea de venir a América surgió del deseo de ayudar a mi familia que, sin ser muy pobre, necesitaba asistencia. Mi padre era cartero rural³⁶, y en tal condición no podía -como es evidente- hacer fortuna. Cuando ingresé en religión, tenía en el siglo un hermano y una hermana. Mi hermano, que podía haberles auxiliado, murió infaustamente en la última guerra de Francia contra Prusia³⁷. // Mi hermana³⁸, hoy casada y con hijos, apenas puede sostener el peso del matrimonio. // En esta situación hubiera correspondido prestar apoyo a mis parientes a la provincia de la que soy hijo, pero siendo esta pobre, no me atreví a solicitar tal auxilio sino una sola vez, en tiempos en que gobernaba la

³⁴ *Autobiografía*, f.2.

³⁵ El nombre que figura en el acta de nacimiento es Jean Adrien Boisdron, *Libre de Registres de Actes de Naissances* (1843-1858), 10 enero de 1845, f.1. Archives de la Mairie du Montmoreau, Francia, en adelante (AMM) El cambio de nombre representaba el inicio de una nueva vida al realizar la profesión de votos religiosos.

³⁶ Pierre Boisdron, figura como cartero rural en todas las actas de nacimiento de sus hijos, *Libre de Registres de Actes de Naissances* (1843- 1858) (AMM).

³⁷ El fallecimiento de su hermano Pierre, se produjo el 26 de diciembre de 1870 (Vesel, Alemania), durante la guerra franco-prusiana, según consta en *Libre de Registres de Actes de Décès* N° 10, del 21 de septiembre de 1871 (AMM).

³⁸ Se refiere a Menaïde Paulonie, nacida en 1856, casada con François Boisdron en 1872, *Libre de Registres de Actes de Naissances et de Mariages* (AMM). Menaïde y Jean Adrien Boisdron, son los únicos con vida hacia 1876, -fecha de la carta- de los seis hijos del matrimonio Boisdron-Bruneau.(1-Catherine (1843-1845); 2-Jean Adrien (1845-1924); 3-Pierre (1847-1870, Vessel, Alemania); 4-Jean (1850-?); 5-Joseph (1852-1854); 6-François (?- +1858); 7-Menaïde Paulonie (1856-?) Matrimonio con François Boisdron 1872).

provincia el Reverendo Padre Signeri, hoy Prior del convento de San Máximo. // Por eso hace dos o tres años comencé a pensar y a repensar en venir a América donde, según me aseguraba gente seria, podría encontrar en nuestros Padres el aludido socorro. Lo que es más, un religioso³⁹ de la Provincia Argentina que encontré en Francia y con quien hablé hace tiempo, me dio seguridad de que esto sería fácil en su convento de Córdoba"⁴⁰.

Figura N°14: Acta de Nacimiento de Ángel María Boisdrón (Jean Adrien, 10 de enero de 1845)

Aujourd'hui Dix Janvier, Mil huit cent quarante cinq
 Dix heures Du Matin, Devant Notre Maire officier De l'état civil
 de la Commune de Montmoreau, Chef lieu de Canton arrondissement
 De Barbezieux (Charante) est comparu le sieur Pierre Boisdrón
 facteur rural, âgé de trente un ans, Demeurant au Dit Montmoreau
 Lequel nous a déclaré que vers à Sept heures Du soir, il lui est né
 dans son Domicile un enfant du Sexe Masculin qui se nomme présente-
 ment que il a déclaré vouloir donner le prénom de Jean Adrien,
 Lequel enfant il a eue de Léonarde Bruneau sa femme, ces deux déclarations
 à l'acte de sa naissance ont été faites en présence des sieurs Jacques Mestreau
 instituteur primaire, âgé de trente trois ans et Jean Fijot tambour de
 Ville âgé de cinquante ans le cousin Demeurant l'un et l'autre à
 Montmoreau le quel nous le déclarant Père de l'enfant et nous
 Maire Juré ont signé le présent acte de Naissance le tout
 après Lecture faite.

Mestreau
 Fijot
 Boisdrón

Fuente: *Libre de Registres d'Actes de Naissances et de Mariages Mairie du Montmoreau*

Entre los motivos citados de su viaje, el factor económico fue uno de los motores que lo empujaron a emigrar hacia América. Efectivamente, como tantos europeos empobrecidos en un siglo de guerras y revoluciones, buscar dinero para la manutención de su familia fue una razón fundamental. Conviene saber que en el contrato matrimonial de los padres de Boisdrón, firmado en 1836, se enunciaba la dote que cada contrayente aportaba a la nueva sociedad matrimonial:

"Los susodichos, Pedro Boisdrón y Leonarda Bruneau han prometido unirse en matrimonio y celebrar su unión. // En el futuro la dote será constituida con los bienes mobiliarios que le corresponderán de la sucesión de Boisdrón su padre. // Además de lo que él posee particularmente y proviene de sus ahorros; una cama de madera con sus varillas de hierro, dos cortinas a cuadros, una colcha de algodón, todo estimado en cuarenta y un francos. La dote de la otra parte se

³⁹ Hace alusión a Fr. Reginaldo Toro, quien había estado en Carpentras en 1874, visitando a Fr. Pierson.

⁴⁰ Carta de Ángel María Boisdrón a José Sanvito, Buenos Aires, 6 de abril de 1876, (original en latín, agradezco la traducción a José García Bustos), Epistolae Variaque, Serie XIII, Caja 024098 (AGOP).

constituirá con los bienes muebles e inmuebles que le corresponderán de la sucesión de los padres en cualquier lugar que se encuentre"⁴¹.

En el mismo documento se ordenaba que los esposos establecerían su domicilio en la casa y en la compañía de la madre del futuro esposo y que existirá entre los tres una sociedad de intereses que incluirá todo lo que pudieran ganar. En esta asociación, cada societario debía poner sus ganancias, el producto de su trabajo y de su industria. El contrato matrimonial preservaba los bienes de la dueña de la propiedad, acordando la distribución de las ganancias, "el futuro y la futura participarán cada uno en la sexta parte y la susodicha Paviot del resto"⁴². Si bien este contrato nos deja ver la precaria situación económica de los padres de Boisdrón, la condición de cartero rural de Pierre Boisdrón nos permite sostener que el padre del futuro fraile poseía un buen nivel de alfabetización y, por lo tanto, de posición social en la comunidad, aunque en un contexto económico agravado por la inestabilidad política y las guerras continuas⁴³.

Boisdrón, en la carta enviada a Sanvito, expresaba su angustia por la penosa situación económica de su familia:

"Otra cosa que finalmente recordaré es la situación de mis familiares, cuyas dificultades mucho incrementaron con mi alejamiento y mis pesares. A más de la edad, el trabajo, las penas, las enfermedades que los afligen, no tienen a nadie que los socorra, como ya lo expuse. Este cuidado, por lo tanto, me incumbe. ¿Cómo podré satisfacerlo? Por supuesto todavía no lo sé. Quizás sería más fácil si me quedara en América. Pero no me atrevo a desearlo ni a pedirlo a tu reverendísima paternidad. Dios como espero, proveerá"⁴⁴.

La epístola que fr. Boisdrón escribió en 1876, desde Buenos Aires a Roma, fue una confesión que tomó la forma de una larga conversación. La Confesión, como bien explica María Zambrano, es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto; es el lenguaje del sujeto en cuanto tal. Es un acto en el que el sujeto se revela así mismo, por temor a vivir en la confusión. La Confesión es una acción, la máxima acción que es dado ejecutar con la palabra, "parte de la confusión y de la inmediatez temporal. Es su origen; va en busca de otro tiempo" (Zambrano, 1995: 26-27). El desahogo de Boisdrón fue revelador de sus entrañas y como toda confesión "surge de ciertas situaciones, porque hay situaciones en que la vida ha llegado al extremo de

⁴¹ *Contrato Matrimonial de Pierre Boisdrón y Leonarde Bruneau*, Comune de Saint Amand, Prov. Charente, Francia (original en francés, agradezco la ayuda en la traducción a Genevieve Remy) Caja "Papeles P. Boisdrón" (AHDT).

⁴² *Contrato Matrimonial...*

⁴³ La situación de Francia durante el siglo XIX provocó una gran pauperización, debido a la desestabilización causada por la Revolución Francesa y las sucesivas convulsiones vividas a lo largo de la primera mitad del 1800. La crisis provocada por la guerra franco-prusiana (1870-1871) acabó por empobrecer a la familia Boisdrón.

⁴⁴ *Carta de Ángel María Boisdrón a José Sanvito*, Buenos Aires, 6 de abril de 1876.

confusión y de dispersión" (Zambrano, 1995: 32). Precisamente cuando el hombre ha sido demasiado humillado, cuando se ha cerrado en el rencor, cuando sólo siente sobre sí el peso de la existencia, necesita entonces que su propia vida se le revele. Y para lograrlo, ejecuta el doble movimiento propio de la confesión: el de la huida de sí y el de buscar algo que le sostenga y aclare. Boisdron se sentía oscuro e incompleto, como el mismo escribía:

"...mi situación actual es tan intrincada, tan oscura, tan difícil, tan desesperada, que ignoro completamente que deba hacer y cuál será la salida"⁴⁵.

Buscó salir de sí mismo en la esperanza de encontrar unidad, buscando algo que lo recojiese, un lugar donde reconocerse, donde encontrarse. Por eso la confesión reveló su vida sumida en contradicciones y paradojas, buscando liberarse de ellas.

Figura Nº 15: Fr. Ángel María Boisdron, hacia 1876, fecha de su viaje a Argentina



Fuente: Caja Fotografía Histórica- Fr A.M. Boisdron (AHDT)

⁴⁵ Carta de Ángel María Boisdron a José Sanvito, Buenos Aires, 6 de abril de 1876.

Detalla este fraile dominico otros motivos de su viaje desde Francia a Argentina:

"Hacia ya doce años de mi profesión religiosa y próximo a los cuatro años de lector en nuestro convento de Carpentras; llevaba la vida regular y tranquila que corresponde a su índole propia. Pero una devota mujer, de casi mi misma edad, acudió a mi confesionario y comencé a enamorarme de ella (...) el Rvdo Padre Provincial y al Rvdo Padre Prior. Ambos, en forma separada, me amonestaron con caridad y autoridad. // Poco tiempo transcurrió después de esto. Yo, en verdad, vejado entonces de que se me hubiera hecho tal observación, e inclinado por esta pasión, frecuenté nuevamente a la misma persona (...) ¡somos hombres y yo más que ninguno!"⁴⁶.

La carta de Boisdrón reflejaba culpa y queja. Consideraba que había transgredido y, a la vez, se sentía "vejado", humillado por las observaciones y amonestaciones. Se percibía desnudo en el dolor y la angustia. Su queja surgía ante la esperanza de ser escuchada. Como señala Zambrano, "el lenguaje, aún el más irracional, el llanto mismo, nace ante un posible oyente que lo recoja" (1995: 35). Cuando Boisdrón se dirigió a Sanvito, buscó ser acogido y escuchado:

"el modo tan repentino e irregular con que realicé aquel proyecto de venir a América, tiene otro motivo, que ahora voy a exponer. Quiera perdonarme tu Reverendísima Paternidad si cosas tan tristes hieren tus oídos. Deseo referirlas con toda sinceridad. // Cuando indignamente aluda al cruel abismo que me sumergió, poco importa si aparezco más o menos culpable. Por lo demás, no olvido que hablo a mi principal Superior y Padre al mismo tiempo"⁴⁷.

La confesión es una huida, una salida sí. El que sale de sí lo hace por no aceptar lo que es, la vida tal y como se le ha dado. Experimenta el carácter fragmentario de toda vida, se reconoce incompleto incompleto. Al salir busca trasponer esos límites, encontrar más allá de ellos su unidad acabada.

La huida hacia América también estuvo motivada por la orden que recibió de trasladarse de Carpentras a Lyon. El sintió la imposibilidad de obedecer. Ir a ese convento le resultaba imposible, por estar gobernado por fr. Pierson, "hombre de gran piedad y recta intención, pero de mente demasiado exaltada"⁴⁸ y por estar dicho convento atravesado por divisiones derivadas de las heterogéneas maneras de comprender la adecuación de la vida religiosa al nuevo contexto del siglo XIX francés. Su eventual traslado a Lyon le resultaba difícil: "mi posición me pareció demasiado gravosa e imposible. Por lo que con resolución plena de audacia y rápida, presupuse el permiso"⁴⁹ de tu Reverendísima Paternidad para trasladarme a América. Y así lo

⁴⁶ *Carta de Ángel María Boisdrón a José Sanvito*, Buenos Aires, 6 de abril de 1876.

⁴⁷ *Carta de Ángel María Boisdrón a José Sanvito*, Buenos Aires, 6 de abril de 1876.

⁴⁸ *Carta de Ángel María Boisdrón a José Sanvito*, Buenos Aires, 6 de abril de 1876.

⁴⁹ En la tradición dominicana existe la práctica de "presuponer" el permiso del prior, cuando estando lejos no es posible consultar una decisión y solicitar la autorización correspondiente. Pero este tipo de prácticas

hice". Boisdrón se vió sin alternativas en Francia y recordó la invitación que hacía tiempo le había realizado fr. Reginaldo Toro, que como dijimos antes buscaba frailes europeos para restaurar la vida común en la desorganizada provincia dominicana argentina.

Boisdrón consiguió en París los medios económicos para realizar el viaje:

"Yo era sacristán mayor del convento, en mi celda tenía dinero de los estipendios de misa. Saqué cien francos, y en lugar de ir a Lyon, me refugié en mi familia. Lo primero que hice fue pedirles 100 francos que envié al Prior del Convento de Carpentras. Después fui a París, de aquí para allá, tratando de conseguir dinero para realizar cuanto antes mi viaje a América. Trece días transcurrieron desde que me fuera del convento sin que recibiera noticias de mis superiores. Por fin un sábado, esto es el 26 de febrero, el mismo día en que había conseguido la nave, tres horas antes de ponerme en marcha me llegaron a Burdeos dos cartas, una del Rvdo Padre Provincial, otra del Rvdo P. Prior, que me traían juntas, buenas y piadosas consideraciones y me urgían que volviera a mí y a Dios o por lo menos no me fuera a América sin haber obtenido el permiso de tu Reverendísima Paternidad. Pero yo ya había pagado mi boleto en el barco, había hecho todos los gastos del viaje y no me restaban sino dos o tres horas para reflexionar y decidirme. En una palabra, era muy tarde. Pensé que debía partir y parti"⁵⁰.

Estas conductas colocaron a Boisdrón fuera de la ley, en una situación de frontera y heterodoxia que, a la vez, reflejaban el proceso de autonomización de su yo, emancipado de la institución que lo autorizaba. Estas prácticas autónomas impregnarían toda su vida y sus búsquedas, configurando su personalidad y orientando su proceso vital a la construcción de un yo independiente, en consonancia con los procesos de individuación que se intensificaron durante el siglo XIX.

Al llegar a Buenos Aires, Boisdrón es acogido en el convento de dominicos de esa ciudad. La situación de la provincia dominicana de San Agustín era de gran precariedad, como sucedía al resto de órdenes religiosas en Argentina. Los procesos de secularización de religiosos habían diezmado los conventos y, hacia 1870, juntamente con el incipiente proceso de ordenamiento estatal, las diferentes familias religiosas buscaban restablecer la vida común.

En el último cuarto del siglo XIX fue muy común que llegaran a América frailes europeos que huían de las condiciones de inestabilidad y los conflictos armados, buscando en los países americanos un futuro más prometedor. El entonces Provincial de los dominicos en Argentina, fr. Reginaldo González, informó al Vicario de la Orden, Sanvito, sobre la llegada de Boisdrón, un fraile 'sin licencias':

"El día dos del presente se me ha presentado en este convento un religioso nuestro de la Provincia de León de Francia. Este Padre viene sin las licencias

generalmente se realizan en cosas de poca envergadura, no como en el caso de Boisdrón de trasladarse a otro continente.

⁵⁰ Carta de Ángel María Boisdrón a José Sanvito, Buenos Aires, 6 de abril de 1876.

requeridas, sin embargo nos ha manifestado con bastante sinceridad, a lo que creemos, el motivo que le obligó a dar este mal paso y del que V.Rma tendrá ya conocimiento por el M.B. P. Provincial de León. Informado una vez de todo y con el consejo de los PP más graves, determiné que dicho Padre (fr. Mariano Ángel Boisdron) tomase Ejercicios Espirituales y concluidos que fueran quedase habilitado para poder celebrar, nada más hasta que S.Rma me ordene que debo hacer. El P. Boisdron ha mostrado mucha docilidad y según nos ha protestado está dispuesto absolutamente a acatar la voluntad de V. P. Rma en todo, yo por mi parte espero lo que V. Rma disponga, si quiere que este padre vuelva a su provincia, lo ejecutaré; si por lo contrario gusta V.Rma se quede aquí, del mismo modo"⁵¹.

El Vicario Sanvito respondió a González indicando la penitencia que debe mandar al fraile recién llegado: "al P. Boisdron se le sujetará a tener por dos meses el último lugar y ayunar a pan y agua un día a la semana en su puesto por el mismo espacio de tiempo. Lo demás depende de su conducta, de que dará cuenta el provincial, a cuyas órdenes debe permanecer sin volver a Europa por ahora"⁵².

En su autobiografía Boisdron describía el convento de Buenos Aires y al Provincial de Argentina:

"Era febrero de 1876; fui recibido por los PP de Buenos Aires con gran bondad, generosidad y ese espíritu de hospitalidad fraterna que distingue a la población Argentina. El provincial de los dominicos en la Argentina era entonces el R. P. Reginaldo González, argentino, porteño (así llaman a los naturales de Buenos Aires que es puerto) y de temperamento argentino, culto, honrado, inteligente y apreciado. El prior del Convento de Buenos Aires era el RP Jesús Estévez, español, de carácter especialmente firme, algo duro, muy trabajador, bien conceptuado y adicto a la observancia regular. // La comunidad era numerosa y floreciente, más de lo que ha sido después hasta la fecha. Casa de postulantes, de novicios, de coristas (que así eran los conventos entonces) con varios Padres y legos, poseyendo un movimiento de personal, asaz considerable. Se transmite como juicio bien sentado la opinión de este convento de Buenos Aires, que gozaba de prosperidad bajo todos los aspectos...pero apreciado con el criterio de las prescripciones de nuestra legislación dominicana y del régimen de otras provincias del mismo tiempo, no pasaba de un nivel ordinario de vida común y de observancia; bajo el aspecto de la vida intelectual y espiritual. Por ejemplo no se observaba el silencio en ninguna parte, ni de día ni de noche; guardábase la vida regular a "grosso modo" en sus líneas más sustanciales"⁵³.

A los pocos meses, encontramos a Boisdron colaborando en Tucumán junto a otros frailes, en la restauración de la vida común del convento de esa ciudad. El Provincial Reginaldo González había informado positivamente al Vicario Sanvito:

⁵¹ *Carta de Fr. Reginaldo González a Fr. Sanvito*, Buenos Aires, 5 de abril de 1876, Epistolae Variaque, Serie XIII, Caja 024098 (AGOP).

⁵² Anotación de Sanvito en respuesta a la *Carta de Fr. Reginaldo González a Fr. Sanvito*, 5 de abril de 1876, Epistolae Variaque, Serie XIII, Caja 024098 (AGOP).

⁵³ *Autobiografía*, f.14.

“Conveniéndolo el plan que me había formado relativamente a aquella casa determiné que dicho Padre pasase allí y allí cumpliera la penitencia que V.Rma le impusiera, la que aceptó humildemente. Como las buenas cualidades de este religioso y la conducta observada hasta ahora despierta en nosotros un vivo interés por él, deseo que V.Rma me diga si debemos de contarlo como hijo de esta Provincia y una vez concluida su penitencia entre de lleno en los goces de los demás religiosos. Suplico que V.Rma me conteste de un modo favorable”⁵⁴.

En Argentina, Boisdron se convirtió en un viajero incansable, su correspondencia y varios de sus escritos están impregnados de relatos de viajes, descripciones de los paisajes y su gente, asombros y vivencias del camino. Sus viajes fueron una sucesión de retiros, siempre en búsqueda de un espacio donde encontrar su suelo, un lugar donde poner palabras a sus convicciones nuevas. Desde Francia a Buenos Aires en 1876, durante catorce años recorrió la geografía argentina y luego realizó cinco desplazamientos por Europa⁵⁵, estableciendo puentes entre las búsquedas que emergían en ambos lados del Atlántico. Escribió siempre escritos - cartas, relatos viajeros, memorias, una autobiografía, numerosas conferencias, artículos periodísticos-, escritos que fueron un constante retorno hacia sí mismo, a sus preguntas fundantes. Al igual que expresa de Certeau refiriéndose a Jean de Léry, la escritura de Boisdron retiene su pasado y salva las distancias y, en este sentido, su escritura va construyendo la historia (1993: 211).

Los relatos de viajero de Boisdron, típicos de la mirada europea del siglo XIX, creaban una visión paradisíaca del paisaje de la montaña tucumana y su gente o de las diversas ciudades europeas que visitaba, su escritura estaba impregnada de placer, de cierto "erotismo etnológico" para utilizar las palabras de Michel de Certeau (1993: 225). Sus ojos descubrían nuevos mundos, desde una curiosidad enciclopédica, desde la embriaguez del saber. Su mirada sobre Tucumán estaba impregnada de fascinación:

"Tucumán era entonces, en el año 1876 una ciudad de veinticinco y treinta mil habitantes. Su territorio el más reducido de todos los demás estados de la Confederación, pero en toda su extensión cultivable y sumamente fértil, presenta el aspecto de un inmenso valle encerrado entre montañas que arrancando de la famosa cordillera de los Andes, levantan sus altas y hermosas cumbres, dibujando bajo un firmamento habitualmente diáfano, sus líneas suaves con el brillo de las nieves perpetuas unido a los verdes de una vegetación permanente que al bajar hacia los llanos forma sobre las laderas de la sierra, selvas vírgenes de una extraordinaria elevación y de un enmarañamiento o espesura imposible de ser penetrada. Es la naturaleza más

⁵⁴ *Carta de Reginaldo González a Sanvito, Buenos Aires*, 8 de noviembre de 1876. Epistolae variaque, XIII 024098 Prov. Argentinae (1874-1898) (AGOP).

⁵⁵ Participa como delegado en los Capítulos Generales de la Orden en Viena, 1898; Gand (Bélgica) 1901; Viterbo (Italia) 1904; Venlo (Holanda) 1913. En 1920, a la edad de 75 años, realiza su último viaje a Europa.

lujuriente y la más curiosa. Las tierras se prestan a toda clase de cultivos, el maíz, el trigo, el arroz, el tabaco, particularmente la caña de azúcar destinada desde entonces a ser la base principal de fortuna y el elemento mayor de su actividad"⁵⁶.

Estas descripciones de los lugares nuevos, por él descubiertos, abundan en todos sus escritos; era un hombre de su tiempo, que debía registrar lo que encontraba e informar de sus observaciones y miradas nuevas. Se detenía en lo pintoresco, dejaba aflorar emociones íntimas y se consolaba en el espectáculo de la naturaleza serena:

"Cuando llegamos a la cumbre del Tucu-Yaco, pudimos contemplar un panorama de los más hermosos que hay en el mundo (...) por su vasta extensión, las líneas infinitamente quebradas que cercan la perspectiva, los bosques que con su perpetuo verdor y lozanía descansan y deleitan la vista, y los ríos que a lo lejos se extienden como hileras de plata. Es difícil en medio de una naturaleza tan rica y majestuosa no acordarse de Dios que ha hecho todas estas cosas"⁵⁷.

Tucumán, que será luego su "patria de adopción", comenzó a constituirse en su imaginario como una tierra de promisión y su población como la más emprendedora y próspera de la nueva nación:

"La población es bien dotada física y psíquicamente. Su inteligencia es vivaz, con predominio de la imaginación y de la sensibilidad propia de naciones jóvenes, con el sentido y gusto de la civilización, aspirantes a todos los progresos, bondadosos y generosos en el trato social, respetuosos de la religión que practican sin fanatismos y criados en el ambiente de la libertad, viven una vida fácil y agradable. La buena orientación de sus facultadas, con las riquezas y el amor a su País, les abren un provenir que hará de la Argentina la primera nación de la América del Sur y de la Provincia de Tucumán, la joya de los estados del Plata"⁵⁸.

Boisdron se desplazó en el siglo XIX, en el contexto de la revolución de las maneras de viajar. Como afirma Alain Corbin (2001) el modelo clásico del itinerario tranquilo y sereno fue cediendo lentamente a una práctica elaborada a finales del siglo XVIII que apuntaba a hacer vibrar el yo, enriquecerlo con una nueva experiencia del espacio y de las gentes, vivida al margen del espacio habitual. Boisdron mismo expresaba: "no nos asustan estas expediciones porque estamos atendidos lo mejor que se puede y el viaje ofrece mil incidentes y entretenimientos"⁵⁹.

⁵⁶ *Autobiografía*, f.17.

⁵⁷ *Carta de Boisdron a Elmina Paz*, El Potrero, 21 de enero de 1890, Caja: *Correspondencia Boisdron-Elmina Paz de Gallo*, (AHDT).

⁵⁸ *Autobiografía*, f.18.

⁵⁹ *Carta de Boisdron a Elmina Paz*, El Potrero, 21 de enero de 1890.

También escribía desde los barcos, inspirándose en la belleza del paisaje. Hacia 1913, desde el Vapor "Capitán Blanco" en medio del Océano Atlántico, cuando ya contaba con 68 años, continúa fascinándose ante el misterioso mar, como metáfora de presencia de lo divino ante sus ojos: "la inmensidad del océano nos recuerda la infinita grandeza de Nuestro Dios, y de sus recompensas eternas. Trabajemos por Él"⁶⁰. Desde el barco que lo llevó nuevamente a Europa, escribía a Elmina Paz⁶¹: "Cuando estoy sobre el puente del buque miro y me doy vuelta hacia el punto en que creo que se halla Tucumán y estoy pensando largos ratos, en cada una de esas hijas que allí están sirviendo a Dios con tan buena voluntad"⁶² y en otro viaje de 1904 expresaba, "desde que entramos en el Mediterráneo pasando el Estrecho de Gibraltar, fue la mar como jamás los mismos marineros la habían visto de suave y bella era un baño de aceite, o como dice Luis de Granada, "una mar de damas"⁶³.

Boisdron descubría con fascinación las ciudades de Europa por él visitadas y actuaba como el 'flâneur' tan bien analizado por Baudelaire. Este paseante experimenta la mutación del espacio público y el impulso a la privacidad. Boisdron fue un andarín en el paisaje de la ciudad, en su exploración de la vida urbana fue experimentando nuevas condiciones de vida privada, se perdía en la multitud de las ciudades y se fascinaba en medio de ellas:

"Roma es una ciudad llena de grandezas que me hallo como asombrado, aturdido por lo que veo. Ni aún yo había imaginado cosas tan extraordinarias (...) causan un sentimiento indefinible de admiración y de sorpresa (...) uno se halla aniquilado ante tanto poder"⁶⁴.

Se podría decir de Boisdron lo que Baudelaire describe del hombre moderno:

"Hombre de mundo, es decir hombre del mundo entero, hombre que comprende el mundo y las razones misteriosas y legítimas de todas sus costumbres (...) se interesa por el mundo entero; quiere saber, comprender, apreciar todo lo que pasa en la superficie de nuestro esferoide" (Baudelaire, 1995: 82-83)⁶⁵.

⁶⁰ *Carta de Boisdron a Benjamina Méndez*, Capitán Blanco, enero 24 de 1913. Caja, Tarjetas Postales de Boisdron a las Hermanas Dominicanas (AHDT).

⁶¹ Ya se hizo referencia a esta mujer de la elite de Tucumán, con quien Boisdron fundó el primer asilo de huérfanos de Tucumán, a causa de la epidemia del cólera de 1886 y luego la Congregación de Hermanas Dominicanas.

⁶² *Carta de Fr. Boisdron a Elmina Paz*, Cádiz, 21 de septiembre de 1890, Caja: Correspondencia Boisdron-Elmina Paz (AHDT).

⁶³ *Carta de Fr. Boisdron a Elmina Paz*, Italia, 15 de mayo de 1904. Caja: Correspondencia Boisdron-Elmina Paz (AHDT).

⁶⁴ *Carta de Fr. Boisdron a Elmina Paz*, Roma, 9 de octubre de 1890, Caja: Correspondencia Boisdron-Elmina Paz (AHDT).

⁶⁵ Fue Walter Benjamin quien analizó el personaje de Baudelaire con lucidez: "el flâneur está en el umbral tanto de la gran ciudad como de la clase burguesa. Ninguna de las dos le ha dominado. En ninguna de las dos se encuentra en su casa. Busca asilo en la multitud" (Benjamin, 1991: 184).

Los viajes de Boisdrón fueron expresión de sus búsquedas más profundas, de su viaje "interior" que, como tópico común a todo camino místico, él fue realizando en la metáfora de los diversos itinerarios. Sus viajes revistieron muchas veces la característica de una peregrinación que, sabemos, es una constante en todas las religiones a lo largo de la historia. En sus epístolas, Boisdrón hablaba de sus paseos como peregrinaciones: "el 8, después de celebrar temprano el Santo Sacrificio de la misa, emprendí mi última peregrinación por las calles de Roma...."⁶⁶.

Las sucesivas partidas le revelaban que la pertenencia sólo se afirma en la distancia cuando se aleja de un suelo que identifica (de Certeau, 1993: 305). Boisdrón vivió sucesivos exilios: el abandono de su pequeño pueblo natal, Montmoreau, para ingresar en la Orden de Predicadores en Lyon en 1862; luego, en 1876, al dejar Francia para aventurarse en la travesía atlántica rumbo a Buenos Aires; y, posteriormente, desde Argentina, un nuevo exilio hacia Friburgo (Suiza), en 1890, al ser designado profesor de teología en la naciente universidad católica. Desde su regreso a Tucumán, en 1894, realizó diversos viajes por la geografía argentina y europea. Como para todo joven sus viajes fueron su mejor escuela (Halperin Donghi, 1995: 16)⁶⁷.

Desde Friburgo, Boisdrón manifestaba su nostalgia por la vida en Tucumán, los vínculos que allí ha forjado eran intensos: "...si Dios me da vida, tendré siempre que volver a esa provincia a la que he sido afiliado. Así espero ver a nuestra buena madre antes de que ella muera; y morir yo mismo en mi convento de Tucumán"⁶⁸.

El desplazamiento en todas las culturas reviste un simbolismo profundo y enigmático. Desde la perspectiva del estudio de las religiones, el viaje no es nunca la mera traslación en el espacio, sino la tensión de búsqueda y de un cambio que determina el movimiento y la experiencia que se deriva del mismo. Las ansias de conocer, abrirse a lo nuevo, investigar, buscar, son modalidades del viaje, equivalentes simbólicos del mismo (Cirlot, 1995: 463-465). Según Jung (1963), viajar es la imagen de la aspiración, del anhelo nunca saciado, que no encuentra su objeto. El verdadero viaje no es nunca una huida ni un sometimiento, es evolución, es un rito de purificación. El arquetipo del viaje⁶⁹ es la peregrinación al "centro o tierra sagrada";

⁶⁶ *Carta de Fr Boisdrón a Elmina Paz*, Roma, 9 de octubre de 1890 Caja: Correspondencia Boisdrón-Elmina Paz (AHDT).

⁶⁷ A este aprendizaje de viajes hace alusión Halperin Donghi cuando se refiere a los exiliados de la generación del 37 en el Río de la Plata: "las tensiones políticas han obligado a emigrar a muchos jóvenes de aguzada curiosidad intelectual, y es sabido que los viajes son la mejor escuela para la juventud".

⁶⁸ *Carta de Fr Boisdrón a Elmina Paz*, Friburgo, 30 de octubre de 1890, Caja: Correspondencia Boisdrón-Elmina Paz (AHDT).

⁶⁹ García Paredes (1999: 31), basándose en los estudios de Van Gennep, Turner y O'Murchu, utiliza el término liminalidad (límite, umbral, pasaje) para referirse a la vida religiosa, señalándola como experiencia liminal en la sociedad, por ser estas, personas que viven en los límites, traspasando fronteras y situadas en los umbrales. Los religiosos, afirma García Paredes, son habitantes del límite, están en el umbral, en las fronteras de la creencia y la increencia, en las fronteras sociales de la pobreza y la marginalidad social. Su situación fronteriza les permite dialogar y conectar con los "otros", los que piensan diferente. Los que profesan la vida religiosa han escapado del centro para ubicarse en los límites, se sitúan en las fronteras

la misma expresa un profundo deseo de cambio interior, una necesidad de experiencias nuevas, es testimonio de insatisfacción que impele a la búsqueda y a descubrimientos de nuevos horizontes (Chevalier, 1986: 1067). Viajar es una búsqueda interior y en este sentido Boisdron fue un buscador incansable de la verdad de su propia vida.

Desde esta perspectiva, Boisdron fue un religioso que se atrevió a vivir en el limen, en las fronteras y se sumergió plenamente en aquel rito de paso de todos los tiempos que es viajar. Los ritos de pasaje, como ya mostró Van Gennep (1986 [1909]) constan de tres etapas: separación, margen o limen y reincorporación. La segunda etapa, la liminal o marginal, que es etapa de ruptura con la propia normalidad, coincidiría con el viaje, con la aventura propiamente dicha. Es una etapa propicia para la reflexión y para la experiencia de inversión de estatus. Víctor Turner (1967) ha ampliado las propuestas de interpretación de Van Gennep desde lo que denomina análisis simbólico procesual. Este modelo de Turner es especialmente útil para los historiadores por la importancia que da al contexto social en que se crean símbolos o se reelaboran sus contenidos semánticos.

Cabría preguntarse si en el caso de Boisdron se da una reincorporación definitiva a la estructura de la vida religiosa y de la iglesia, o si aprendió a vivir permanentemente en el limen o margen, en la frágil frontera que separa las clasificaciones de toda sociedad y por lo tanto también de la iglesia. El reconocía ese frágil límite en el que vivió, la débil frontera que se daba entre lo "ortodoxo y heterodoxo" en la Iglesia y entre lo aceptado y excluido para los intentos homogeneizadores del discurso hegemónico del Estado decimonónico en Argentina. El mismo lo expresaba en el discurso que pronunció con motivo de la celebración de sus 50 años de ordenación sacerdotal:

"Por necesidad que se impone a la misión del sacerdote fui llevado a tomar parte en el inacabable conflicto que traen las cuestiones de fe y ciencia, de religión y política, de moralidad y sociabilidad. Sobre este terreno en que es difícil deslindar los límites respectivos de cada asunto, no se perdonan a los contrarios los calificativos de liberal o intransigente, extremos igualmente nocivos, la intransigencia creando antipatía y alejamiento de la verdad, el liberalismo prestándose a la relajación y a la disolución de los principios de ella"⁷⁰.

Su situación liminal lo puso en las fronteras de la Iglesia y del Estado, no pudiendo identificarse plenamente con ninguno de estos dos ámbitos que en el último cuarto del siglo XIX pujaban por distinguirse. Su costumbre de andar por senderos

de la iglesia. Por estar en el umbral, las personas que viven un estilo de vida religiosa nunca hablan de la presencia de Dios sin evocar su ausencia, utilizando un lenguaje más simbólico que declarativo.

⁷⁰ Boisdron, *Palabras en su 50 aniversario sacerdotal* (1919: 49).

lindantes, le ocasionó críticas de los sectores más intransigentes de la institución eclesiástica, como sucedió en la oportunidad en que visitara Tucumán el escritor francés Victor Margueritte⁷¹. A este acontecimiento se refería el periódico *El Norte Argentino* en la nota necrológica de Boisdrón:

"Lejos de él la intransigencia tozuda, hija de la ignorancia. No temía acercarse a los hombres representativos del campo ideológico opuesto al suyo. Cuando visitara esta ciudad Margueritte, el padre Boisdrón fue uno de los que se acercó a saludar al escritor francés, fue criticado por ello"⁷².

La abundante producción escrita de Fray Boisdrón, su profuso corpus epistolario, conferencias y artículos periodísticos hablan de la gran necesidad de poner palabra a su experiencia y de los prolongados momentos de retiro y soledad propicios para la escritura, que supo encontrar junto a una intensa sociabilidad. El imperativo de escribir se apoya en la pérdida de la voz y en la ausencia del lugar (de Certeau, 1993: 311).

Un primer abandono de su provincia dominicana de origen lo indujo a una ruptura con el pensamiento compartido; este alejamiento provocó silencio y soledad. El viaje, la desaparición de los espacios cotidianos habituales, el encontrarse en "otra parte" en donde pudo moverse libremente, le permitió vivir el distanciamiento necesario para escribir:

"Pero desde un tiempo bastante largo, aún antes de recibir la ordenación sacerdotal un cambio se había producido en mí. A un período de intensa misticidad, había sucedido una especie de apasionamiento por la actividad intelectual y científica. Algo independiente, demasiado sin duda, hablaba con algunos otros coristas y padrecitos, sobre nuestra formación que me parecía demasiado escolástica y también insuficiente nuestra preparación para la lucha intelectual que llena los tiempos actuales. Difícil es para espíritus jóvenes conservar la justa medida de las cosas, proceder con discreción y sano juicio, y evitar pasos que son generalmente de perjuicio para la perfección religiosa. De ahí incidentes cuya culpa me reprocho, aislamiento de mis venerables superiores que aún con los inconvenientes de sus métodos de enseñanza me merecían la mayor consideración y gratitud y mi pasaje de la Provincia dominicana de Lyon a la de Buenos Aires, de Europa a América en los primeros meses del año 1876"⁷³.

⁷¹ Fue un escritor francés (1866-1942) preocupado por la cuestión social, colaboró con la prensa del movimiento internacional comunista. Fue a través de sus novelas, promotor de la emancipación de la mujer. Visitó Tucumán en 1911 y dio una conferencia en el Teatro Belgrano a la que asistió Boisdrón, luego de ese encuentro, escribió palabras de elogio al escritor francés afirmando que "sus escritos refrescan e iluminan las cuestiones que preocupan nuestra mentalidad moderna (...) y demuestran su independencia del sectarismo parcial y odioso que está de moda en nuestros días" (Boisdrón, 1921 [1911]: 357-359).

⁷² *El Norte Argentino*, Tucumán, 17 de octubre de 1924. *In Memoriam* Fr. Boisdrón, pp. 38-40.

⁷³ *Autobiografía* f.7.

Boisdron se ha retraído de un espacio confuso, desaparecido de escena y escribe. En su escritura muestra el valor de soportar la memoria de la incomprensión infinita de lo acontecido. Se retira para mirar mejor lo vivido, lo que no ha podido controlar y escribe; escribe para encontrar un hogar, una patria en el destierro. Su escritura es su casa, en ella se refugia, pero su escritura es una escritura errante.

Lluisa Juliá (2001) realiza un sugestivo análisis de la escritura como algo intrínseco a la experiencia del exilio. La exclusión de la realidad es una característica consubstancial a la escritura y a quien escribe. En una carta escrita desde Roma expresaba que se sentía "fuera" al tener que dejar Tucumán: "el camino hasta Roma entre montañas por un lado y el mar mediterráneo que encanta del otro es una fiesta continua. ¡Pero yo me sentía con una tristeza que no deja a mi pobre alma"⁷⁴. En Friburgo experimentaba que había perdido sus relaciones más significativas y manifestaba su estado melancólico efecto del cambio de ritmo: "mi vida es una vida de profesor de universidad, muy metódica y ocupada (...) no veo a nadie más que a los padres, profesores también de la facultad de teología, ni tampoco tengo utilidad o gana de formar otras relaciones"⁷⁵.

El viaje interior de Boisdron se convirtió en itinerario geográfico, quizás por la imposibilidad de un lugar. No pudo detenerse. Se sentía empujado fuera del lugar donde se encontraba y sorprendido por el lugar que venía en seguida. Su escritura se multiplicaba y precipitaba, como para llenar con el discurso el vacío; era también nómada, interminable, movediza, sus textos no conformaron un sistema (de Certeau, 1995:321-330)⁷⁶. Sus escritos trazaron la singularidad del recorrido. Boisdron, escribió con sus pies, geográficamente⁷⁷. Su peregrinaje fue geográfico pero sobre todo existencial.

El se autocomprendió como caminante: "agradezco el obsequio que V.R. me ha mandado, después de los zapatos vienen bien las medias sin duda para que me resuelva a caminar y ponerme en viaje"⁷⁸. Escribió por carecer de un sitio y su escritura fue ese movimiento; ese desplazamiento que perseguía un suelo donde habitar, una patria donde guarecerse. El escribió, quizás, porque había perdido su tierra primordial y sus textos fueron la búsqueda y el testimonio de esa falta (Goloboff, 1989: 137).

⁷⁴ *Carta de Boisdron a Elmina Paz*, Roma, 9 de octubre de 1890, Caja: Correspondencia Boisdron-Elmina Paz (AHDT).

⁷⁵ *Carta de Boisdron a Elmina Paz*, Friburgo, 16 de noviembre de 1890. Caja: Correspondencia Boisdron-Elmina Paz (AHDT).

⁷⁶ Sigo en este acercamiento al itinerario de Boisdron algunas intuiciones de Certeau en la descripción que realiza de Labadie, un místico, "wanderman", errante, caminante, migrante. Cfr *La Fábula Mística*.

⁷⁷ Quizás no sea casual que en el Museo que las Dominicas de Tucumán conservan en memoria de sus fundadores, se encuentren aún los zapatos de Boisdron, como símbolo de su intenso peregrinar.

⁷⁸ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía*, Tucumán, 1º de noviembre de 1906. Caja: Correspondencia Fr. Boisdron con Hermanas de la Congregación, Fascículo: Cartas a Catalina Zavalía (AHDT). Catalina fue una de las primeras compañeras de Elmina Paz en la creación del Asilo Huérfanos y de la Congregación de Dominicas.

Indudablemente, sus viajes iluminaron su escritura, "no es imprescindible viajar para escribir. Pero es sabido que el viaje, ligado desde siempre a la creación literaria suele tonificar, y a veces inspirar, a un escritor" (Martini, 1989: 144). El mismo escribía: "es en viaje que escribo estas memorias. Principiadas sobre la mar en los primeros meses del año, Enero y febrero de 1913. Fueron interrumpidas hasta mi viaje de regreso, octubre de 1913. Las continúo hoy"⁷⁹.

La escritura de Boisdrón tejió una reivindicación de las cosas pasadas, un descubrimiento que se da por obra de la ausencia de las mismas. Ese "desandar lo andado en que consiste la operación invisible de la memoria, delinea metafóricamente un itinerario" (Campra, 1989: 175). El viaje es fuga, mudanza, búsqueda pero sobre todo riesgo: el de perder la propia identidad. Como todo el que se va, Boisdrón no podía continuar siendo el mismo. La partida implica búsqueda, los nómades son buscadores de caminos, de nuevos sentidos.

No obstante, Boisdrón también buscó retener la memoria de su país de origen para no llegar vacío a donde vivirá recordándolo:

"Francia es la patria grande a la que pertenezco; mi patria pequeña como dicen hoy, es un departamento que en división territorial de Francia, antes de la Revolución del siglo XVII, formaba parte del Angoumois, Capital Angulema y desde entonces se llama La Charante, del nombre de un río que corre naciente a poniente y desemboca en el Atlántico. Nací en Montmoreau..."⁸⁰.

El recuerdo, lo sabe bien, es la garantía de permanencia del propio yo, la memoria tiene el poder de asegurar una especie de supervivencia de lo que ya no existe (Campra, 1989: 178). Y Boisdrón recordaba a Montmoreau con imágenes:

"en el bajo a corta distancia de las viviendas, se extiende una planicie poco ancha de norte a sur (dos o tres kilómetros) pero muy larga e infinita. Sus praderas continuas, siempre verdes y frescas, sombreadas por hileras de árboles, están regados por un riachuelo o ribera de la Tude, de curso tan tranquilo, que bien puede simbolizar el temperamento de sus habitantes"⁸¹.

⁷⁹ *Relatos de viaje*, 1913, f.1.Caja: Escritos de Boisdrón (AHDT).

⁸⁰ *Autobiografía*, f.1.

⁸¹ *Autobiografía*, f.1.

Figura N° 16: Entrada de Montmoreau
Fotografía: Cynthia Folquer



Figura N°17: Río Tude. Montmoreau.
Fotografía: Cynthia Folquer

En uno de sus viajes a Europa, en 1913, al arribar a Francia, percibió su inquietud al pisar la tierra de la que había partido mucho tiempo atrás:

"Me pareció entonces que respiraba los aires de otro mundo y de otra vida. Desde los primeros días que pasé en Francia yo me interrogué a mí mismo, preguntándome si estaba impresionado y cuáles eran mis impresiones. Esta tierra en que he nacido y que he pasado exactamente hasta esta fecha la mitad de mi vida...me presentaba y avivaba recuerdos, esperanzas, esfuerzos, padecimientos y goces que formaban la primera trama de mi existencia, los placenteros y primeros bríos de la juventud"⁸².

3.6. Boisdrón en Tucumán

Boisdrón sólo estuvo 6 meses en Buenos Aires y, en agosto de 1876, el provincial fray Reginaldo González decidió enviarlo a Tucumán como parte del grupo de frailes encargados de restablecer el convento y la vida de observancia regular. En junio de ese mismo año, González junto con fr. Pío Canto, un fraile de nacionalidad española que había hecho profesión en el convento de Buenos Aires, "anciano ya de unos cincuenta años, virtuoso y muy apreciado por su ministerio del Sacramento de la Penitencia en la población de Buenos Aires"⁸³, se habían instalado en Tucumán para la reorganización del convento. Junto a Boisdrón arribaron a Tucumán los padres Juan

⁸² *Relatos de viaje, 1913, f.2r-2v*

⁸³ *Autobiografía, f.15.*

Caviglia, Manuel Eyrea, Cornelio Echave, Ángel Boisdron y el hermano lego⁸⁴ Miguel Irribarren.

El relato de viaje de Boisdron, desde Buenos Aires a Tucumán en tren, está impregnado de simpáticas descripciones de las peripecias del trayecto. Las vías del ferrocarril no llegaban todavía a la ciudad de San Miguel de Tucumán, de manera que debieron parar en la estación que "entonces llamada Telfener, del nombre de la empresa del arquitecto italiano que había construido la línea y que hoy se llama Monteagudo"⁸⁵. Esa noche la pasaron los frailes en un depósito de la estación, entre sacos de harina y maquinarias, mientras fr. Echave, "de temperamento adamado y tímido, nos entretuvo con temas de masones que él había oído decir llenaban la administración del ferrocarril". Al día siguiente -continuaba su narración Boisdron, "aprovechamos un trozo de línea no entregado todavía al servicio público, que solo servía para llevar los materiales de construcción del avías, subiendo sobre palos toscos en vagones de carga." Llegaron hasta Simoca donde fueron recibidos por el prior de Tucumán, fr. Jordán Zelaya y una familia les dio alojamiento, allí, "comimos con apetito que había aguzado el viaje, conversamos con el gusto que da la confianza, dormimos al aire en un patio lleno de naranjos, acariciándonos el perfume de los azahares". Al llegar a Tucumán, se dejó impregnar por el aroma de los "jazmines, madreselvas, magnolias, rosales, cactus, sobre todo naranjos, cuyo aroma en una atmósfera templada y a la suave luz de las estrellas de un cielo sereno y puro, confirmaban el concepto que se nos había dado de Tucumán, llamada en todo el país, el jardín de la república"⁸⁶.

El desarrollo de la industria azucarera y la llegada del ferrocarril producirán una profunda transformación en Tucumán; 1876 es el año que, simbólicamente, expresa la llegada de la "modernidad" a Tucumán con la extensión de las vías férreas hasta San Miguel, la capital; por esas mismas vías llegaría Boisdron, un fraile "francés, liberal y moderno", como fue nombrado en varias oportunidades.

La vida común se restableció el 15 de septiembre de ese mismo año. En el acta de instauración se insistía en la puesta en práctica de las constituciones, horizonte fundamental de la restauración: "nuestras Constituciones debéis estudiar siempre todos: los Superiores para saber lo que han de mandar y sobre todo el modo como han de gobernar y los súbditos para saber toda la intención de sus deberes y el modo como las han de cumplir, ha de ser el norte seguro, la estrella polar que los ha de guiar"⁸⁷. La confianza en las Constituciones como clave para la organización social,

⁸⁴ Con esta palabra se designaba a los frailes que no accedían al orden sacerdotal y se dedicaban a las tareas domésticas del convento, en general provenían de sectores populares y no habían accedido a estudios superiores o en algunos casos a la alfabetización.

⁸⁵ *Autobiografía*, f.16.

⁸⁶ *Autobiografía*, f.17.

⁸⁷ *Acta de instauración de la vida común en Tucumán*, 15 de septiembre de 1876, Archivo de la Orden de Predicadores en Tucumán (AOPT), Libro Piores Provinciales, Letras I, 1779-1890,

fue un tópico común en la organización de los estados decimonónicos, la vida religiosa era un reflejo de la prioridad constitucional de la sociedad toda.

Se exhortó al cumplimiento de la legislación referida a la pobreza entendida como la no posesión de bienes personales, el Provincial ordenaba que:

"Dentro del término de un mes a contar desde la fecha, el R.P. Prior que fuese en consorcio de uno o dos religiosos hará infaliblemente una visita personal a las habitaciones de todos los religiosos y mandará que se le ponga de manifiesto todo lo que posean en muebles o ropas, alhajas, dinero, etc., y si ve que hay algo que sea contra la pobreza, por su calidad o cantidad, lo aplicará al uso común o hará de ello lo que juzgase conveniente"⁸⁸.

Otro lugar común en la normativa restauracionista fue la insistencia en aspectos que Jandel había establecido como prioritarios, como señalamos arriba, convirtiendo en esenciales elementos accidentales, como el uso de ropa de lana o los horarios del convento. En la misma acta podemos leer:

"Prohibimos absolutamente que en adelante se use ropa de lino o algodón interiormente y que mientras no se pueda proveer convenientemente de ropa conforme a lo mandado en nuestras constituciones, cuide el P. Prior que no se anden mostrando los cuellos, los puños ni los pantalones, sino que se traigan doblados de suerte que no aparezcan, pues aun en aquellos religiosos que legítimamente dispensados usen lino o algodón ordenan esto Nuestras Constituciones bajo severas penas como se puede ver en la Dist. 1 Cap.19 Decl 2. Así mismo mandamos que nadie use en adelante botines elásticos debiéndose proceder a cortarse los que existen y solo se permitirá botines cuando hayan de salir al campo. El R.P. Prior quite las sábanas de algodón de las camas de los religiosos (...) Mandamos que se observe estrictamente lo mandado por Nuestras Constituciones en orden a la salida de los religiosos a la calle y que no se conceda salida general sino solo los martes y jueves por la tarde"⁸⁹.

Se ordenaba el régimen horario de comidas, oración y estudio para "mejor establecimiento del orden y distribución del tiempo", como así también se indicaba quiénes serán los profesores de las clases de filosofía, teología, historia eclesiástica, gramática latina y castellano. Finalmente, se mandó realizar cada 15 días el capítulo de culpas, presidido por el Prior, en el que "no dejará de corregir y amonestar a los frailes a fin de instruirlos a todos en sus deberes y amonestarlos al cumplimiento de ellos".

La insistencia en estos aspectos exteriores de la vida religiosa y la gran cantidad de exigencias que se imponían en la vida comunitaria hizo que muchos frailes

⁸⁸ *Acta de instauración de la vida común en Tucumán*, 15 de septiembre de 1876, f.3.

⁸⁹ *Acta de instauración de la vida común en Tucumán*, 15 de septiembre de 1876, f.3.

no aceptaran integrarse en los conventos reformados y solicitaran dejar la Orden para continuar siendo sacerdotes seculares⁹⁰.

3.6.1. El noviciado y casa de Estudios en Tucumán

Al cabo de un año de restablecida la vida común de Tucumán, los frailes vieron necesario instalar el noviciado para poder acoger la formación de futuros candidatos a la vida religiosa. Se dirigieron al Vicario Sanvito pidiendo la institución del noviciado ya que "es condición indispensable para el desarrollo de esta obra felizmente empezada y según nos parece ya suficientemente probada y de la que nos sentimos orgullosos y no podemos menos que felicitarnos"⁹¹.

El pedido fue presentado como fruto del discernimiento comunitario, se encargaron de dejar claro que habían medido sus fuerzas y analizado sus posibilidades y que todos estaban de acuerdo con el proyecto. La carta fue firmada por el prior y todos los miembros de la comunidad para demostrar la unanimidad en el pedido y puesta en práctica de un antiguo axioma dominicano medieval que expresaba el espíritu comunal típico de los gremios medievales y que quedó plasmado en las primeras constituciones de los frailes en el siglo XIII: "lo que concierne a todos debe ser discernido por todos"⁹²; "el bien cuando es visto por todos se consigue con mayor facilidad"⁹³.

"El R.P. Prior, habiendo reunido los RRPP que componen la comunidad, les propuso este asunto (del noviciado). Estudiando con madurez y conciencia esta cuestión, y examinando el estado del Convento, su interés espiritual, sus recursos materiales en el presente y probables en lo futuro, juzgaron y decidieron por unanimidad que el dicho convento de Tucumán puede mantener al menos el número de novicios prescripto por nuestras Constituciones"⁹⁴.

Fr. Reginaldo Toro fue elegido provincial en Argentina, en el convento de Córdoba (noviembre de 1877). Al día siguiente de asumir su nueva responsabilidad, envió una carta a Sanvito solicitando el nombramiento de fr. Ángel M. Boisdron como maestro de novicios de Buenos Aires, para "quitar el escándalo que hay en ese noviciado" y para que "gobierne con alguna perfección ese noviciado que tanto necesita de un buen hombre ejemplar"⁹⁵.

Vemos emerger así la figura de Boisdron, a solo un año de su llegada a Argentina, como fraile capacitado para asumir tareas en la formación, debido al

⁹⁰ Las solicitudes de secularización se encuentran en el Archivo de la Provincia San Agustín (AOPSA).

⁹¹ *Carta de la Comunidad de Tucumán a Sanvito*, Tucumán, 5 de junio de 1877, Serie XIII, Caja 024098 (AGOP)

⁹² Humberto de Romanis, en *Libro de Constituciones y Ordenaciones de la Orden de Predicadores*, N° 6.

⁹³ Humberto de Romans, *Expositio regulae*, Cap. XVI: Opera de vita regulari, 1276, ed. Berthier, 1895: 72.

⁹⁴ *Carta de la Comunidad de Tucumán a Sanvito*, Tucumán, 5 de junio de 1877, Serie XIII, Caja 024098 (AGOP)

⁹⁵ *Carta de Reginaldo Toro a José Sanvito*, 10 de noviembre de 1877, Serie XIII, Caja 024098 (AGOP).

contraste existente entre su preparación intelectual y humana en general y la de los frailes argentinos. En 1879, la Congregación intermedia⁹⁶ designaba a Boisdrón maestro de novicios (González, 1985: 67).

En años posteriores, durante el priorato de Boisdrón en Tucumán, se constituyó el convento como lugar de formación y preparación de futuros frailes. Rubén González, afirmaba que de las "múltiples realizaciones del Prior Boisdrón, quizás la más importante, fue conseguir que el convento concretara su antigua aspiración de tener noviciado y estudios institucionales propios" (González, 1985: 68).

Figura N° 18: Convento de Tucumán hacia 1880 (abajo, 1° de la derecha, Boisdrón)



Fuente: Caja: Fotografía histórica (ADT)

Hacia 1890, el convento contaba con cátedras de teología, equiparándose así con los de Córdoba y Buenos Aires y recibía para su formación no sólo a frailes tucumanos sino también del resto de las provincias del noroeste y San Juan. En 1896, siendo provincial de Argentina, Boisdrón envió a Rafael Aragón y Juan Zurita⁹⁷, ambos tucumanos, a realizar estudios bíblicos a Jerusalén; era la primera vez que desde Argentina se enviaban frailes a la Escuela Bíblica, recientemente fundada por el P. Lagrange, quien fuera duramente cuestionado en la Iglesia por incorporar el método histórico crítico en los estudios bíblicos.

3.6.2. La revitalización del Convento de Tucumán y sus proyectos pastorales

⁹⁶ Es la asamblea de frailes que se realiza entre dos capítulos generales, en donde se evalúa la marcha del proyecto común.

⁹⁷ Consta en el *libro de Registros y Acuerdos de Provincia*, 1891-1920, ff.82-83. (AOPSA)

A partir de 1876, con la restauración de la vida común en Tucumán, el convento de dominicos fue adquiriendo un nuevo protagonismo en la sociedad tucumana, el mismo Boisdrón recordaba con entusiasmo estos comienzos:

"nuestro arribo era toda una novedad que llenaba las conversaciones, con los proyectos de vida común y renovación del convento, aprobando unos y desaprobando otros. Aún algunos sacerdotes clérigos y religiosos, nos miraban de muy arriba y decían: "Oh, estos Padrecitos, que van a hacer? No pasarán seis meses y tendrán que regresar a sus conventos". El pronóstico no fue feliz, tan bien quedamos con simpatías del público, que prosperó nuestra Comunidad, espiritual y materialmente; mantuvo su régimen hasta la fecha⁹⁸ y los frailes que nos había criticado vieron el provecho y no mucho después establecieron ellos mismos el régimen de vida común y regular"⁹⁹.

Hacia 1879, Boisdrón reabrió una escuela primaria que funcionaba antiguamente en el convento, a la que concurren niños que luego tuvieron un destacado protagonismo en la vida política del país, como Ernesto Padilla¹⁰⁰ y Vicente Gallo¹⁰¹ entre otros, (González, 1985: 65). Los lazos establecidos con estas personas, le permitieron a Boisdrón, posteriormente, establecer fuertes vinculaciones con los jóvenes políticos a escala provincial y nacional.

La renovación de la práctica sacramental fue una de las prioridades del proyecto de los dominicos del último cuarto del siglo XIX. Boisdrón describía así la situación en la que se encontraba la población cristiana en Tucumán:

"Era necesario desde nuestra asignación en Tucumán, mover y animar el espíritu de piedad, pero demasiada limitada era la frecuentación de sacramentos. Yo fui con el Sr. Don Luis Alfaro, sacerdote hijo de Tucumán y el RP Feliciano, franciscano, quienes generalizamos la práctica de la frecuente comunión. Una vez, conversando sobre este tema con el RP Feliciano, le advertí el error de las personas que poco se acercaban a la Santa Mesa, aunque dignas de hacerlo, porque miraban la Santa Comunión como un premio de virtud, antes que el remedio necesario y alimento para las almas; contestó con la sencillez y humildad que le caracterizaban: "este modo de pensar lo veía yo pero no era capaz de formularlo"; y era fórmula que no tenía nada de nuevo y bien conocida en el régimen de la dirección sobrenatural de las almas en nuestros días. En nuestra iglesia se hicieron frecuentes y numerosas recepciones de los Sacramentos de Confesión y Comunión"¹⁰².

⁹⁸ Por algunos datos vertidos en la autobiografía, se puede datar en 1910.

⁹⁹ *Autobiografía*, f. 21

¹⁰⁰ Diputado provincial y nacional, gobernador de la provincia y ministro de Justicia e instrucción pública de la Nación.

¹⁰¹ Ministro de Interior, Rector de la Universidad de Buenos Aires y candidato a vicepresidente de la República en 1928.

¹⁰² *Autobiografía*, f. 27.

La fundación de asociaciones y cofradías revitalizó el entramado de relaciones del convento con la ciudad, vinculando de manera estrecha el apostolado de los frailes con los laicos y, especialmente, con las mujeres.

Como vimos en el capítulo segundo¹⁰³ el convento dominicano sólo contaba, hacia fines del siglo XVIII, con la *Cofradía del Rosario* (1791) a la que se sumó, en 1805, la *Tercera Orden Seglar Dominicana*. Con la restauración del convento en 1876, vemos surgir nuevas asociaciones laicales¹⁰⁴ en torno a los dominicos. Entre las cofradías destinadas a transformar cualitativamente la práctica devocional una de las más importantes fue la ya mencionada *Cofradía del Rosario*¹⁰⁵ que hacia 1881, por gestión de Boisdron, fue reorganizada, eliminando en la práctica los cargos honoríficos y asumiendo un sentido más pragmático con la creación de una nueva modalidad llamada *Asociación del Rosario Perpetuo*.

Según dije antes, Boisdron aplicó en Tucumán la práctica relativa al fomento del rezo del Rosario promovida por fr. Agustín Chardon en Lyon, hacia 1880, mediante la cual cada persona se obligaba a una hora por cada mes de rezo y meditación del Rosario. La organización del Rosario perpetuo exigía encontrar una persona de buenas condiciones religiosas y sociales, y de buena voluntad, a la que se encargaba hallar 24 personas para llenar las 24 horas del día. Así, cada día del mes tenía su encargada, llamada “jefa de sección”, con sus 24 compañeras; cada mes se componía de 30 secciones que formaban una división a la cual se daba un jefe, con cargo de vigilar que las jefas de sección cumplieran debidamente su cometido. Las jefas de sección cuidaban de conservar completas sus listas de 24 socias, reemplazando las que fallecieran y de hacer recordar a sus aliadas el día y la hora que les tocaba. Con este organismo sencillo y fácil se ponían en relaciones frecuentes el Director con las jefas de división y éstas con las jefas de sección. Había comunicación, movimiento, vida, fervor, celo, en toda la asociación; era un foco de devoción permanente y de gracias para la renovación del progreso del espíritu religioso con sus incontestables beneficios.

“Esta Asociación tuvo un éxito extraordinario. Nos imponía también un trabajo extraordinario de organización, de asientos en listas y libros, de reuniones y prédicas, de confesiones y comuniones, especialmente en los días de octubre. Pero mucho cooperaron a ella todos los Padres y hermanos, que veían el entusiasmo de la población por Santo Domingo y la secundaban religiosamente”¹⁰⁶.

¹⁰³ Ver Cuadro N°3 listado de asociaciones católicas.

¹⁰⁴ Los estudios de Sara Amenta (2006; 2008; 2009) sobre las cofradías y asociaciones ligadas al Convento de Tucumán permiten tener un amplio panorama de las redes sociales de los frailes dominicos. También el trabajo de Sofía Brizuela sugiere interesantes líneas de interpretación sobre las asociaciones laicales dominicanas (2009).

¹⁰⁵ Esta Cofradía ha sido estudiada por Beatriz Robledo, en un trabajo muy documentado sobre las fuentes existentes en el ADT, (2003).

¹⁰⁶ *Autobiografía*, f.31.

El mantenimiento de esta estructura exigía una constante comunicación entre los cofrades y generaba importantes espacios de sociabilidad, donde se realimentaba el fervor religioso, la identidad católica y el compromiso con el proyecto de renovación espiritual. Si bien la convocatoria para la asociación era para ambos sexos, la participación masculina era intermitente, y siempre motivada e impulsada por las mujeres socias.

La acción de la *Sociedad de las Hijas de María del Rosario*, fundada en 1879 por un grupo de mujeres que deseaban colaborar con la construcción del templo de los dominicos de Tucumán, fue fundamental para la concreción de ese proyecto al que se sumaron también acciones de beneficencia hacia sectores más desprotegidos. La Sociedad organizaba múltiples actos -colectas, soirée, loterías, fiestas de las *Hijas de María*- y apelaban insistentemente a la dotación económica de gobiernos y personas. Las actas de las reuniones ponían de manifiesto el dinamismo de esta Sociedad cuyos miembros discutían, votaban, se movilizaban para buscar recursos (Amenta, 2008: 119).

Años más tarde (1885) se fundó la *Cofradía de San José de la Buena Muerte* con el objetivo de promover el culto a San José y facilitar la salvación eterna de las almas; para ello se celebraban misas y se realizaba la exposición del Santísimo Sacramento un día al mes (el 19), rezándose en noviembre por las almas de todos los cofrades quienes se beneficiaban, a su vez, de las indulgencias y privilegios otorgados por el Romano Pontífice a la Cofradía Principal en Roma¹⁰⁷.

Con el objeto de propagar la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, la más fomentada en el siglo XIX según vimos en el primer capítulo, a finales del siglo se organizaron, en la mayoría de las Iglesias de la ciudad, las agrupaciones del *Apostolado de la Oración*. En 1891 se constituyó esta sociedad en el convento de los predicadores. La asociación tenía entre sus objetivos fomentar la buena lectura, razón por la que se instaló, la biblioteca del Apostolado de la Oración, pues como fr. Boisdrón afirmó, en el discurso de inauguración (1908), las “bibliotecas son una exigencia de nuestra sociedad actual. Hoy han cambiado las condiciones de la mujer, en particular, bajo el impulso del feminismo”. El religioso agregó que “el campo del trabajo intelectual debe abrirse y puede y debe cultivarlo en mayor escala que lo ha hecho hasta ahora” y que la mujer no debía contentarse sólo con la belleza y las buenas costumbres sino con mayores grados de instrucción y con vida más intelectual y científica que debía obtener a través de la lectura, la reflexión y el estudio¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Carta del Prior de Santo Domingo, Fr Ángel María Boisdrón al Vicario Capítular de Salta, Pablo Padilla y Bárcena, Tucumán, 23 de junio de 1885. Legajo: Cofradía de San José de la Buena Muerte.s/f. (AAT)

¹⁰⁸ Discurso de Fr Boisdrón con motivo de la Instalación de la Biblioteca del Apostolado de la Oración de Santo Domingo en Tucumán, 30 de octubre de 1908. (Boisdrón, 1921:151-155)

Otra de las actividades del *Apostolado de la Oración del Corazón de Jesús*, de alguna manera complementaria de la anterior, se orientó a la evangelización de los sectores populares, un campo novedoso para la actividad femenina. Estas tareas se desarrollaron por medio de la *Asociación de la enseñanza de la Doctrina Cristiana* (1890), dedicada a la enseñanza del catecismo a niños y adultos para la primera comunión y a la persuasión a las parejas que vivían en ‘concubinato’ para la regularización de su situación a través del matrimonio. Esta asociación estaba integrada por mujeres de la elite y de sectores medios y llevaban a cabo su tarea en las diferentes iglesias y en casas de particulares.

Entre las cofradías masculinas, la denominada *Ilustre Cofradía del Smo Nombre de Jesús*, fundada en 1884, surgió con una orientación marcadamente social y estuvo integrada por hombres pertenecientes a sectores populares. La asociación dispuso, el 5 de Abril de 1885)¹⁰⁹, la creación de una “escuela diurna y nocturna” para la enseñanza de “nuestros hermanos y de sus hijos” de forma “gratuita”. En el artículo 2º, se estableció lo relativo al culto de sus devociones específicas: habiendo el R.P. Director Espiritual, notificada la donación que hacían los R. P. de esta Comunidad a la Cofradía de las imágenes de Jesús Nazareno y de la Virgen Dolorosa para que costeásemos sus adhesiones...”. El director de esta cofradía fue fr. Francisco Martini, quien según recuerda fr. Boisdron, fue un “hombre de grandes dotes y extraordinaria locuacidad, pero que por falta de estudios serios mucho sorprendía y poco acertaba completamente” y que:

“llevó la cofradía del Santísimo Nombre con grande aparato juntando para el efecto personal como el que dice el Evangelio el Señor mandó recoger sobre la plaza pública, gentes toda de la clase ínfima. El se interesaba grandemente por ellos y ellos lo querían a él. La obra hubiera dado grandes y valiosos resultados si se dirigiera con más criterio, discreción y juicio para armonizar las obligaciones de la vida conventual con esta labor exterior y para su director demasiado absorbente (...) el Padre Martini pasó a otro convento, esta Asociación languideció”¹¹⁰.

La cofradía sufrió una reorganización gestionada por fr. Pedro Zavaleta¹¹¹ quien, en 1899, hizo de la *Cofradía del Ssmo Nombre de Jesús*, la *Asociación de Obreras del Ssmo Nombre de Jesús*, buscando “la moralización de las mujeres de servicio y de humilde condición”, a las que convocó en Sociedad bajo la protección y amparo de Smo Nombre de Jesús:

¹⁰⁹ *Actas de la cofradía del Smo Nombre de Jesús*. Acta de Sesión General y extraordinaria, 5 de abril de 1885 (ADT).

¹¹⁰ *Autobiografía*, ff.28-29.

¹¹¹ Sobre la figura de Fr Pedro Zavaleta, la creación del Centro Católico de Obreros y la Asociación de la mujer obrera, ver Roselli (2003; 2005; 2008; 2010)

“Tenía esta sociedad sus Señoras protectoras y consejeras, cuotas mensuales para auxiliar a las enfermas y necesitadas de la corporación, de cuando en cuando reuniones con pláticas sobre religión y moralidad, una fiesta anual con novena solemne y retiro. Aún consiguieron las socias adquirir terreno en el cementerio y edificar un monumento para sepultar a las cofrades”¹¹².

Por otra parte, el P. Boisdrón impulsó la creación del primer *Centro Católico de obreros* en 1895, siendo su primer director fr. Pedro Zavaleta. Los Círculos de Obreros tuvieron en Argentina la impronta del P. Grote quien, desde 1892, difundió por todo el país la creación de estas asociaciones de obreros católicos en el marco de lo que se llamó el catolicismo social, línea de pensamiento que respondía a los lineamientos de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII. El principal objetivo de los círculos era la defensa y promoción del bienestar material y espiritual de la clase obrera, buscando contrarrestar la acción socialista y anarquista difundida también en la Argentina del último cuarto del siglo XIX. En los Centro Católicos de Obreros se fomentaron actividades de socorro mutuo fundación de escuelas, creación de agencias de trabajo, espacios de recreación, conferencias sobre temas religiosos, morales, científicos (Roselli, 2003: 318).

En un discurso pronunciado en el *Centro Católico de Obreros de Tucumán*, Boisdrón planteaba la necesaria reforma de la sociedad y, refiriéndose al crecimiento del socialismo, advertía que “cuando un movimiento se produce en estas proporciones, digno es que se le estudie, cuando así prenden ciertas ideas es que contienen poderosos gérmenes de vida” (Boisdrón, 1921: 22). En la misma línea denunciaba la enorme desigualdad en las condiciones de vida de las personas y señalaba: “el que meditando y profundizando este orden de cosas, queda indiferente, mudo, impasible, es que no tiene corazón en su pecho, ni alma en su cuerpo” (1921: 24).

La reorganización y revitalización de las actividades del convento de Tucumán fue favorecida por la reestructuración de antiguas y creación de nuevas cofradías, comprometiéndose en esta tarea a un gran número de mujeres. A partir de estas asociaciones muchas mujeres de la élite¹¹³ asumieron la tarea de evangelización y catequesis -ámbito antes exclusivo de los religiosos-, tomando contacto con otros sectores sociales más desprotegidos.

La aplicación de nuevas estrategias para la captación de fieles fue asumida sistemáticamente por los frailes dominicos, quienes supieron reconocer en las mujeres a potenciales colaboradoras para la revitalización de la fe amenazada por el laicismo. De esta manera, las mujeres fueron artífices de la renovación de la religiosidad en el

¹¹² *Autobiografía*, f.29

¹¹³ Los apellidos de familias de la élite: Paz, Terán, Nougués, Gallo, Zavalía, Posse, Colombres, Frías, Avellaneda, Aráoz, López, Lobo, Alurralde, Cossio, Zavaleta, Gallo, Padilla, Avila, Etchecopar, Heller, Bascari, Leston, Guzmán, Pondal, Peñalva, Poviña, Sal, Olmos, Usandivaras, Uriburu y otros, se repiten entre las integrantes de cada asociación.

ámbito de las asociaciones religiosas, lo que les permitió ensayar modelos diferentes de relaciones, por cuanto las involucraba directamente en la conducción y funcionamiento (Brizuela, 2009).

Típicas del asociacionismo del siglo XIX, estas cofradías fueron espacios de sociabilidad, especialmente femenino, ámbitos de ayuda mutua y para sus miembros y en los ámbitos de proyección brindaron "incalculables beneficios para las niñas y regeneración moral de la población"¹¹⁴ como expresaba Boisdrón en su autobiografía.

3.6.3. El convento dominicano de Tucumán y la prensa

La actividad periodística fue particularmente desarrollada por los dominicos como se deduce de los periódicos o boletines fundados por ellos. El auge de la prensa como medio de creación de opinión pública¹¹⁵ provocó que muchos sectores eclesiásticos buscaran conquistar este importante espacio de difusión de ideas. En esta línea Boisdrón fundó en 1886, *La Hoja del Santísimo Rosario*, primer periódico dominicano de Tucumán. En 1896, durante el primer priorato del P. David Ghiringhelli, con un subsidio del gobierno de la provincia, se fundó *la Hoja del Apostolado*, órgano del *Apostolado de la Oración*, una cofradía muy popular por esa época. *La Buena Noticia* (1906-1922) fue fundada durante el primer priorato de Fr. Miguel Roldán. El director del este periódico fue el P. Cabrera; en 1911 al ser trasladado a Mendoza, transformó el periódico en revista, *Verdades y Noticias*, que comenzó a publicarse en esa provincia.

La importancia concedida a la prensa católica respondía al proyecto de la Iglesia de "echar las bases de un periodismo confesional, capaz de desafiar el monopolio de la prensa liberal y de funcionar como cemento doctrinario de los católicos". La prensa católica siempre fue raquílica aunque los Obispos veían en ella un ámbito estratégico para combatir a los enemigos de la Iglesia con sus propias armas: 'los escritos' (Di Stéfano y Zanatta, 2000: 382-383). El clero y los fieles eran amonestados a evitar cualquier contacto con la prensa 'profana', responsable de difundir el 'veneno de la impiedad'. Colaborar con ella comprándola o leyéndola equivalía a una traición. Es desde esta perspectiva que debe comprenderse la obligación que tenían los católicos (clérigos, religiosos y seglares) de escribir solamente en los periódicos confesionales, sometidos a la censura eclesiástica, además de comprarlos, leerlos, apoyarlos y difundirlos.

En este contexto se entiende la denuncia realizada por el Obispo de Tucumán, ante el Nuncio Apostólico sobre la comunidad dominicana de Tucumán a la que acusó de poco compromiso con la prensa católica:

¹¹⁴ *Autobiografía*, f. 34.

¹¹⁵ Para abordar un estudio del surgimiento de la opinión pública es una referencia obligada el trabajo de Habermas, 1982.

"Solo puedo asegurar a V. Exc. que muy poco se interesan por el bien de la Iglesia y que todos sus esfuerzos se ordenan á procurar el bienestar del convento y su propia comodidad. // Mis pastorales y edictos jamás se leen en sus iglesias; y cuando con gran sacrificio sosteníamos el *Heraldo*, diario católico y el único en esta ciudad, lejos de cooperar a su sostenimiento eran sus peores enemigos. Recibían los diarios liberales que me atacaban con saña sectaria y no recibían *Heraldo*"¹¹⁶.

Esta carta revelaba la típica apreciación que la jerarquía eclesiástica tenía de las órdenes más antiguas, cuestionando su autonomía respecto a la jurisdicción episcopal, tanto a nivel ideológico como en las prácticas pastorales. A su vez ponía de manifiesto el talante de los frailes del convento dominicano, más preocupados por dialogar con la sociedad de su tiempo y las nuevas ideas que con los lectores de la prensa católica.

Boisdron, en su ya citado artículo sobre la prensa, definía sus convicciones y afirmaba que si San Pablo viviese en ese tiempo sería periodista y que la prensa era la 'sola bocina' que hoy se hace oír en todas partes. Estaba convencido que la 'sagrada predicación' resonaba poco fuera del recinto del templo:

"El filósofo de gabinete o el profesor de universidad que han llevado sus elucubraciones intelectuales hasta los últimos confines de la ciencia y escrito páginas dignas de la inmortalidad, no trabajan al fin y al cabo sino para unos cuantos espíritus superiores que, después de haber sacado de sus brillantes y profundas lecciones algunos elementos prácticos o ciertos goces no se acordarán más de ellas" (Boisdron, 1921: 353).

3.6.3.1 Polémicas en la prensa: Jesucristo hombre-Dios o la invención de un Mesías¹¹⁷

A los pocos meses de su arribo a Tucumán, a inicios de 1877, Boisdron adquirió un gran protagonismo social por su participación en debates en la prensa tucumana y nacional, en torno a una polémica con el profesor de filosofía del Colegio Nacional de Tucumán, Benjamín Posse. Había llegado a oídos de Boisdron que Posse, imbuido de 'las teorías racionalistas', enseñaba a sus alumnos del Nacional de

¹¹⁶ *Carta del Obispo Pablo Padilla y Bárcena al Internuncio Aquiles Locatelli*, 16 de octubre de 1913, f. 153r. Nunciatura Argentina, Caja N° 40, Religiosos, fascículo 5, Terciarias Dominicanas de Tucumán y PP Dominicanos (ASV).

¹¹⁷ Los artículos de esta polémica se publicaron en el diario *La Razón* de Tucumán entre abril y mayo de 1877. Con los siguientes títulos: Posse, Benjamín, "Otro fraile cuyo nombre ignoro", 13 de abril de 1877; Boisdron, Ángel María, "A la juventud tucumana dedica estas palabras un fraile de Santo Domingo" 20 de abril; Posse, Benjamín, "El manifiesto dado a la juventud de Tucumán por un fraile cuyo nombre ignoraba pero hoy conozco, fraile llamado Fray M. Ángel Boisdron, 22 de abril; Boisdron, A.M. "Contestación al Señor Don Benjamín Posse", 25 de abril; Boisdron, "Al Señor Posse todavía", 29 de abril; Posse, Benjamín, "El fraile Boisdron espantado ante su propia obra: mi defensa", 30 de abril; Boisdron, "Otra contestación al Señor Posse", 2 de mayo.

Tucumán las interpretaciones de Petruccelli della Gattina¹¹⁸ sobre la vida de Jesús de Nazareth publicadas en su libro *Las memorias de Judas*, en donde negaba su divinidad y aseguraba que había muerto tísico en Roma. Afirmaba también que su mesianismo había sido una invención de los grupos contestatarios al poder romano en la región de Judea.

Las memorias de Judas buscaba deconstruir los mitos fundantes del cristianismo: la divinidad de Jesucristo, explicitando la necesidad de un Mesías para concretizar la rebelión del pueblo contra el poder romano; exponiendo racionalmente lo que se entendía como milagro; negando la virginidad de María, dando a conocer a los hermanos de Jesús; presentando la muerte como un simulacro para después esconder a Jesús, adormecido por un vino narcotizado y la resurrección como un invento para justificar la desaparición del cuerpo, ya que Jesús vivo, había sido trasladado a Roma en donde murió enfermo y desilusionado de su fracasado proyecto.

Petruccelli della Gattina describía los diferentes grupos y partidos del pueblo judío; fariseos, saduceos, esenios, zelotes y cómo algunos líderes buscaban unir fuerzas para arrojar a los romanos. Los esenios consideraban que todo sería inútil si no se encontraba un profeta o un mesías que encarnase ese proyecto y moviese al pueblo a la rebelión:

"En el templo hay medios para producir un mesías; pero no es posible suprimir el tiempo y el espacio (...) es preciso afrontar un teatro y espectadores para el mesías: mujeres poseídas que escupan el diablo a tiempo, catalépticos que se muevan a hora fija, epilépticos que obedezcan a una varita (...) la ciencia se compra, la fe se construye, pero se requiere tiempo (...) Es necesario fabricar un profeta, un mesías se halla al volver cada esquina y es muy útil. Nuestras provincias no producen otra cosa y la chusma solo cree en ellos, porque hablan en nombre de Dios" (Petruccelli della Gattina, 1925: 99-100).

Contenía también el libro de della Gattina, una crítica a la religión instituida, resaltando la faceta subversiva de Jesús de Nazareth respecto a la tradición judía:

"el rabí de Galilea...había provocado y exasperado a los fariseos, poniéndolos en ridículo y haciéndolos contradecirse. Había hablado contra el sábado, contra el lavado de las manos, contra las prácticas exteriores del culto; no sé de cuanto más!" (Petruccelli della Gattina, 1925: 19).

Estas enseñanzas escandalizaron a la tradicional población católica de Tucumán, quienes se sintieron violentados en sus creencias.

¹¹⁸ Petruccelli della Gattina (1813- 1890) fue un abogado y periodista italiano, corresponsal en París de periódicos italianos, quien formó parte del parlamento italiano en 1860-1861. Ardiente defensor de las ideas republicanas fue fiel adepto de los principios mazzinianos. De profunda cultura histórica, su libro *Las memorias de Judas* publicado por primera vez en 1866, reflejaba las nuevas aproximaciones de Renan y Strauss a la figura histórica de Jesús de Nazareth, a su entorno social y político, como así también los recientes estudios sobre historia de los judíos basados en los testimonios de Flavio Josefo, quien fuera contemporáneo de Jesús de Nazaret (Petruccelli della Gattina, 1925: 5-9).

Como bien explica Hobsbawm:

"La erudición histórica aplicada a la Biblia en dosis sin precedentes -en particular desde la década de 1830-1840 por los profesores de Tubinga-, disolvía el texto inspirado escrito por el Señor en una colección de documentos históricos de diferentes períodos, con todos los defectos de la documentación humana. El *Novum Testamentum* (1842-1852) de Lachmann negaba que los evangelios fueran relatos de testigos de vista y ponía en duda que Jesucristo hubiera intentado fundar una nueva religión. La polémica *Leben Jesu* (Vida de Jesús) de David Strauss (1835) eliminaba el elemento sobrenatural del protagonista de su biografía" (Hobsbawm, 2003: 227).

En este clima de ideas, el libro de della Gattina fue una expresión más de los intentos de historiar la vida de Jesús de Nazareth desnudada de una perspectiva de fe.

Boisdron cuestionó en sus sermones de semana santa las enseñanzas del profesor del Colegio Nacional. La respuesta de Posse no se hizo esperar al publicar en *La Razón* su reacción y refiriéndose a Boisdron como ignorante, necio y verdugo: "al fin y al cabo no ha de ser el primer cementerio en que se ha visto, pared de por medio, los necios al lado de los discretos, los sabios al lado de los pícaros y las víctimas al lado de los verdugos"¹¹⁹. También calificó al religioso de difamador, calumniador, "un infame cuya conducta era una torpeza". La polémica fue seguida por la respuesta de Boisdron¹²⁰, en la que decía escribir para "quitar a mi adversario la ignorancia muy excusable de mi nombre. Me llamo fray Ángel Boisdron, soy dominico y francés"¹²¹, llegado a América hace apenas un año y a Tucumán como siete meses".

El dominico explicaba el contenido de su sermón aclarando que él no había difamado ni calumniado a Posse, y para justificarse expuso los hechos:

"Algunas personas de juicio sano y recto, o más bien el rumor público, me advirtieron que un profesor del Colegio Nacional había mencionado en su curso una opinión, según la cual Jesucristo había muerto, no en el calvario, sino tísico en Roma y que esta opinión conmovía y escandalizaba a la sociedad tucumana. La misma semana en que esto se repetía por todas partes, tuve que predicar. Hablando de Jesucristo, expresé sus virtudes y sus milagros, sello infalible de su divinidad, y en el entusiasmo que me inspira siempre esta grande, esta sublime y adorable Personalidad de Jesucristo, exclamé: "y ahora ¿quien se atreverá a decir, con una mala fe y una ignorancia sin par que

¹¹⁹ Posse, Benjamín, *La Razón*, Tucumán, 13 de abril de 1877.

¹²⁰ Fr. Boisdron, *La Razón*, 20 de abril de 1877.

¹²¹ Boisdron se presentaba como francés sabiendo que el apelativo tenía particulares resonancias en Tucumán, en donde estaban radicadas familias francesas -de la naciente burguesía industrial- desde las primeras décadas del 1800, entre cuyos miembros había destacados personajes que participaban del ambiente intelectual de la ciudad. Apellidos como Rouges, Nougues, Chartier, Chavanne, Hileret tenían ya su lugar en la sociedad, donde la revalorización de la tradición francesa era signo de refinamiento cultural. También en el colegio Nacional de Tucumán, profesores franceses habían sido contratados por los gobiernos provinciales del último cuarto del siglo XIX, entre los que se destacó principalmente, Paul Groussac.

Jesucristo murió físico en Roma? ¡Canalla doctrina, yo te aborrezco!". La expresión "canalla doctrina" es del padre Lacordaire. He aquí todo lo que he dicho"¹²².

En la respuesta de Posse¹²³, éste afirmaba que los sacerdotes hacían "profesión de no pensar", porque pesaba sobre ellos el juramento de creer hasta lo absurdo y debían aceptar los decretos del "Papa infalible", en clara alusión al reciente dogma proclamado en Roma¹²⁴.

Siguiendo con la polémica, Boisdrón acusó a Posse de haber insultado al pueblo tucumano en la fe de sus antepasados -fe en la que había vivido hasta ahora, consuelo y gloria de su existencia- y se reveló como el defensor de la identidad de ese pueblo. Con tal afirmación Boisdrón se ganó el apoyo del pueblo católico de Tucumán que comenzó a ver en él a un defensor de su identidad. A su vez al ser francés, representaba los ideales de modernidad y progreso propios de una élite que aspiraba a colocar la provincia, en proceso de industrialización, entre las primeras de la nación argentina y que asumía el modelo ilustrado francés como paradigma de civilización

La polémica iniciada por la cuestión de la divinidad o no de Jesucristo, se desplazó hacia otros debates sobre la capacidad de la razón y la ciencia de explicar toda la realidad y la inadecuación de la fe, el sacerdocio y la iglesia católica para este fin.

El editor de *La Razón* pidió poner término a la polémica dada la personalización que había adquirido. Este debate tuvo gran resonancia en Tucumán y en otras ciudades. El diario *La América del Sud*, que redactaba en Buenos Aires, Félix Frías, reprodujo y comentó los artículos. El *Eco de Córdoba*, dirigido por Ignacio Vélez, -el diario más prestigioso del interior- hizo que llegara a Córdoba algo del calor de la polémica. Afirmaba Ernesto Padilla¹²⁵ que, con esa polémica, se inició la proyección pública de Boisdrón en Tucumán"¹²⁶.

En otras oportunidades, Boisdrón no fue ajeno a debates periodísticos o dilucidaciones de problemas de orden religioso, moral, científico y social, obteniendo aceptación y simpatía de los lectores. Pero esta primera polémica constituyó su carta de presentación en Tucumán y el resto del país.

¹²² "A la juventud tucumana dedica estas palabras un fraile de Santo Domingo", Boisdrón, Ángel María, *La Razón*, 20 de abril de 1877.

¹²³ Posse, B. *La Razón*, 22 de abril de 1877.

¹²⁴ El dogma de la infalibilidad pontificia había sido declarado la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*, promulgada por el papa Pío IX el 18 de julio de 1870, tras haber sido elaborada y aprobada por el Concilio Ecueménico Vaticano I.

¹²⁵ Ernesto Padilla fue discípulo de Boisdrón, político destacado, fue Diputado, Gobernador del Provincia de Tucumán y senador nacional. Estuvo entre los fundadores de la Universidad de Tucumán, intelectual católico que se destacó por sus participaciones en el senado de la nación. En la preparación de sus discursos en contra del divorcio, tuvo de asesor al P. Boisdrón. El prologó y coordinó la publicación de los "Discursos y escritos" de Fr. A. M. Boisdrón, como homenaje a la trayectoria de este fraile en Tucumán, unos años antes del fallecimiento del dominico francés.

¹²⁶ Padilla, Ernesto, "Una polémica del Padre Boisdrón" (Padilla, 1961 [1921]: 69).

La temática de esta polémica, en torno a la divinidad de Jesucristo, resulta un interesante ejemplo de la repercusión que tuvo en los ámbitos intelectuales decimonónicos, los escritos de Strauss, Renan y della Gattina, junto a los avances en la aplicación de los estudios bíblicos del método histórico crítico.

3.7. Defensa del P. Lagrange y los estudios histórico-críticos de la Biblia, 1907

El Padre Lagrange¹²⁷, junto a otros frailes dominicos, había fundado en Jerusalén la Escuela Bíblica (1890)¹²⁸ y la *Revue Biblique* (1892) con la que inició una serie de publicaciones que colocarían la exégesis católica en un lugar importante en el mundo científico. Los avances en la utilización del método histórico crítico en los estudios bíblicos generó una polémica que estuvo en el centro de la llamada crisis modernista.

Según los adversarios de la aplicación del método histórico-crítico en los estudios bíblicos, los exégetas quitaban toda autoridad a la biblia, descubriendo en ella errores históricos y científicos y rechazando la autenticidad de algunos libros, considerando a otros como 'piadosas novelas' y denunciaban a los exégetas de disminuir lo sobrenatural o maravilloso del contenido en la Biblia (Montagnes, 2007:104). Para los sostenedores de esta postura, sólo el pensamiento de Santo Tomás, recomendado por las más altas autoridades de la iglesia, permitiría remediar los errores del pensamiento moderno.

Lagrange señalaba, en enero de 1907, que los católicos se enfrentaban a dos caminos diferentes:

“unos creen que es indispensable para la conservación de la fe no cambiar nada o lo menos posible, en el bloque de la exégesis tradicional, sin distinguir entre la exégesis dogmática y la exégesis crítico-histórica (...) Otros están más preocupados en llegar a la verdad histórica en detalle, persuadidos de que el interés de la fe se encuentra más en esta búsqueda ardiente y sincera, que en los alegatos más ingeniosos”¹²⁹.

El decreto del Santo Oficio *Lamentabili* del 3 de julio de 1907, firmado por Pío X, significó la condena del modernismo, siendo un complemento de este decreto la encíclica *Pascendi* (1907) y el *Juramento antimodernista* (1910). La controversia modernista acentuó el debate sobre la compatibilidad entre teología y exégesis. Muchos teólogos tomistas se declaraban contrarios a la crítica bíblica. El conflicto entre método teológico y método histórico estaba abierto. En la *Revue Biblique*, Lagrange publicó una serie de artículos que generaron la reacción y descalificación de

¹²⁷ Dominco francés (1855-1938) propulsor de los estudios bíblicos en Jerusalén.

¹²⁸ Como señalamos antes, en 1896 Boisdron enviaba a l'Ecole Biblique de Jerusalén a los primeros frailes argentinos.

¹²⁹ Lagrange, *Revue Biblique* N° 16, enero 1907: 144, citado en Montagnes, 2007: 109.

Billot, Gayraud, Pègues y Fonck, teólogos escolásticos contrarios a toda innovación exegética (Montagnes, 2007: 98).

En Tucumán, fr. A.M. Boisdrón se hizo eco de las críticas de que era objeto Lagrange y publicó un largo artículo en su defensa en *La Buena Noticia*, periódico editado en el convento de Tucumán. Describió a Lagrange como un hombre inteligente y sincero que trabajaba “para llevar las demostraciones de la fe hasta los últimos atrincheramientos de la ciencia con el noble fin de alumbrar esta delicada y exigente soberana del mundo de hoy, amonestarla respetuosamente, y ver de entenderse y armonizarse con ella sin pasar los límites ni menguar los derechos de la divina doctrina”¹³⁰. Boisdrón presentó en Tucumán al exégeta dominico comparándolo con San Jerónimo, quien buscara como maestro a un judío para aprender el idioma de los textos bíblicos:

“Como en otros tiempos San Jerónimo no tuvo a menos tomar lecciones de un judío para perfeccionarse en la lengua de los libros sagrados y emprender con éxito de todos conocido sus trabajos de revisión, traducción y comentarios, el P. Lagrange pasó de Francia a Austria y siguió en Viena los cursos de un célebre israelita con el mismo fin que el gran doctor del siglo IV, y para satisfacer las exigencias del poderoso movimiento científico que ensanchaban constantemente los afluentes de la filosofía y de la etnología, de la paleontología y de la epigrafía combinados con los de la historia y la teología”¹³¹.

Afirmó Boisdrón que Lagrange no temía el acercamiento entre la religión católica y la ciencia moderna, la revelación sobrenatural y los avances de la razón, porque era un filósofo exacto y buen teólogo, conocedor de los límites que las distinguen sin dividir las ni oponerlas: “Sabe que ni la ciencia necesita renunciar sus postulados legítimos ni la teología alterar la significación ni menguar el culto de sus dogmas para conservar mutua acción y preciosa armonía”.

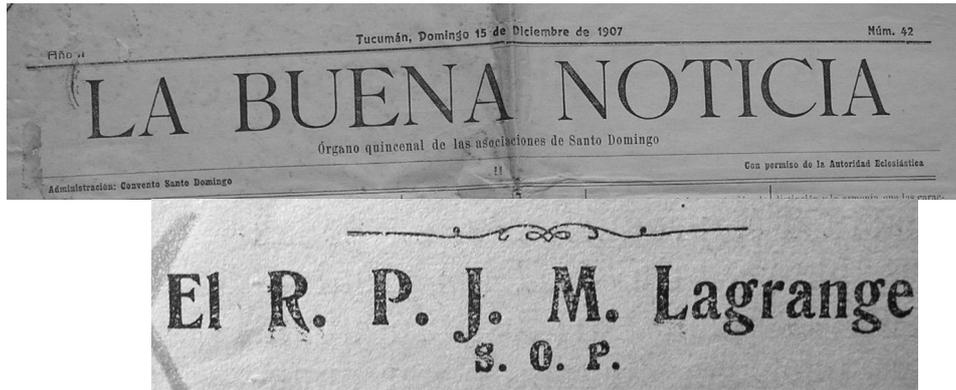
Conviene recordar aquí que Lagrange, tras recibir el decreto *Lamentabili sane exitu*, o *Syllabus* de condenación de los errores del Modernismo, publicó en la *Revue Biblique*:

“La sana crítica no tiene que temer nada de la sana teología. Los verdaderos teólogos ven con placer nuestros trabajos, pero es menester no hablarles de cambios esenciales del dogma, de los libros que han sido verídicos y hoy no lo serían; es menester no limitar la inspiración de los libros canónicos o declarar que de hecho es compatible con el error formal, ni suponer que Dios enseña mitos o leyendas sin realidad. Cuando estemos de acuerdo con ellos sobre los principios de buena gana admitirán nuestras apreciaciones críticas”¹³².

¹³⁰ Boisdrón, “El Padre Lagrange”, *La Buena Noticia*, n° 42, Órgano quincenal de las Asociaciones de Santo Domingo, Tucumán, 15 de diciembre de 1907.

¹³¹ Boisdrón, “El Padre Lagrange”...

¹³² Lagrange, *Revue Biblique*, 4 de octubre de 1907, citado en *La Buena Noticia* n° 42, Órgano quincenal de las Asociaciones de Santo Domingo, Tucumán, 15 de diciembre de 1907.

Figura N° 19: Periódico *La Buena Noticia*, 1907

Fuente: Archivo Dominicano de Tucumán (ADT)

Boisdron dejó constancia así del talante conciliador de Lagrange en la querrela modernista. En esta defensa, Boisdron daba cuenta de la difusión de los debates teológicos europeos que se propagaban en periódicos de pequeñas ciudades, como era Tucumán de principios de siglo XX.

En el archivo de las Dominicas de Tucumán se conservan algunas cartas de Lagrange dirigidas a Boisdron en las que se ponía de manifiesto el aprecio de Boisdron por la obra de la Escuela Bíblica y se evidenciaba la ayuda económica que, desde Tucumán, recibía Lagrange:

“La simpatía que Ud. ha bien testimoniado con nuestra Obra de Jerusalén me torna indiscreto. Es siempre así. Sea bueno con las personas, y ellas abusan!. Aquí el hecho. Siendo desde hace algunos meses el prior de esta casa, tengo la pesada carga de los recursos. Carga mucho más pesada cuanto el Maestro General por razones conocidas por él, no me autoriza salir a pedir, como era el caso de nuestros predecesores (cosa que confieso no me gustaría mucho, ni sobre todo dar conferencias, como me lo pidieron en París, Estados Unidos etc.) Me pregunté si no le sería posible enviarnos intenciones de misa. En Francia las tenemos cada vez menos, y no estamos lejos de encontrarnos sin salida. Pero si Ud tampoco tiene de sobra, hagamos de cuenta que no dije nada, y perdone esta libertad un poco demasiado fraterna¹³³. Estoy tan atacado un poco de todos lados, que me autoricé de enviar al Padre General su hermosa carta¹³⁴, de la cual le agra dezco una vez más¹³⁵.”

¹³³ La ayuda económica enviada desde Argentina es agradecida por Lagrange: “Le agradezco por este socorro así como los sentimientos de simpatía que Ud guarda con nuestra obra. Quizás no debería dejar entrever parte de nuestro sufrimiento; yo debo agregar que la situación parece mejorar. Por otra parte, se comprende muy bien que frente a las aberraciones de algunos, tiene sentido mucha desconfianza de la cúpula. Yo espero que con el tiempo la situación se tomará más clara”. *Carta de Lagrange a Boisdron*, Jerusalén, 30 de Octubre de 1908. Caja: Correspondencia a Boisdron, Carpeta: Lagrange a Boisdron (AHDT).

¹³⁴ Boisdron le había enviado el artículo publicado en su apoyo, el que remite a Roma el P. Lagrange. Este se conserva en el Serie XIII, 024102, Epistolae Variaque, 1907-914 (AGOP)

¹³⁵ *Carta de Lagrange a Boisdron*, Jerusalén, 15 de junio de 1908, Fasc. Cartas Lagrange a Boisdron, Caja: Correspondencia a Boisdron (ADT)

3.8. Boisdrón acusado de “liberal y heterodoxo”

Boisdrón buscó la racionalidad de su fe y conciliar el catolicismo con el mundo moderno, volverlo inteligible y convertirse en un interlocutor válido de sus contemporáneos. Sin embargo el clima eclesial de su época se orientaba más hacia posturas intransigentes, por lo que sus gestos y palabras fueron comprendidas como heterodoxos. Veremos dos situaciones de censura al interior de la iglesia, a modo de ilustrar este aspecto de su itinerario vital.

3.8.1. El informe de Lugones a la Nunciatura Argentina, sobre “La religión y la ciencia”

Cayetano Bruno ofrece sintéticamente la visión que de Boisdrón se tenía en los ambientes eclesiásticos al señalar que “tuvo el P. Boisdrón sus dificultades. Se lo acusó en ocasiones de avenirse con el liberalismo así en las palabras como en los hechos. Lo que le restó admiradores y hasta provocó polémicas en los rotativos católicos del país” (Bruno, 1981: 511)¹³⁶. Bruno hacía referencia a un dossier que se encontraba en el Fondo de la Nunciatura Argentina del Archivo Secreto Vaticano, elaborado por el P. Lugones, entonces vicario foráneo de Santiago del Estero.

Escandalizado por la lectura de una conferencia pronunciada por Boisdrón *La ciencia y la religión*, Lugones encontró en el texto errores contra la fe y la religión y acusó a Boisdrón de enseñar que la ciencia era la base y sostén único de la religión, con lo que:

“faltándole ella, la religión no puede sostenerse y existir, es hacer de la ciencia algo tan superior a la religión, que esta deba ser independiente de aquella hasta para vivir y ser. Y este error es el que me ha puesto en el caso de ocuparme del discurso en que un sacerdote respetado y tenido como sabio, lo ha pronunciado y publicado como una verdad innegable”¹³⁷.

Lugones cuestionó en particular una afirmación de Boisdrón que utilizaba la expresión “marcha evolutiva de la humanidad” que, según su interpretación, excluía la intervención de la providencia divina en la historia. El texto de Boisdrón aseveraba que:

“la religión y la ciencia son dos factores imprescindibles en la marcha evolutiva de la humanidad (...) Separándose estos factores se debilitan y se neutralizan:

¹³⁶ Bruno hacía referencia a un dossier que se encontraba en el Fondo de la Nunciatura Argentina del Archivo Secreto Vaticano, elaborado por el P. Lugones, entonces vicario foráneo de Santiago del Estero.

¹³⁷ *Informe del P. Rainero Lugones al Nuncio Antonio Sabatucci*, octubre de 1897, sobre el discurso del Padre dominicano francés, Fr. Ángel Boisdrón *La Religión y la Ciencia*, pronunciado en Monteros al colocarse la piedra fundamental del nuevo colegio de las Hermanas Dominicas, publicado en el diario *El Orden de Tucumán*, N° 3994, 18 de octubre de 1897. Caja N° 1. Fasc 12, ff. 263- 292, Archivo Nunciatura Argentina (ANA) Internunciatura de Mons. Antonio Sabatucci.1900-1906. (ASV)

la religión sin la ciencia se pierde en el vacío infinito de la nada; y la ciencia sin la religión pronto llega a las tristes y engañosas conclusiones del materialismo, la nada también”¹³⁸.

La actitud del P. Boisdrón no era nueva, según informó Lugones pues ya había expresado algo similar con motivo de la inhumación de los restos del Dr. Bruland, publicado en el mismo diario *El Orden* (febrero 1895):

"Inspirado yo -decía entonces el P. Boisdrón- en un liberalismo sincero, que es una de las conquistas de nuestro siglo, y el solo reinado de la verdad posible en nuestra sociedad contemporánea, respeto a todas estas convicciones (las no católicas) fundadas en la buena fe, y la dignidad del individuo, y aprecio todavía a los que no las tienen”¹³⁹.

Lugones ratificó que Boisdrón “distinguiendo las personas de las convicciones erróneas, aprecia las personas, y respeta estas, es decir: ama al pecador, y respeta el pecado; ama la persona del que yerra y respeta su error porque solo así puede reinar la verdad”. Según Lugones, el fraile dominico pretendía “contemporizar con el error”, hacer una conciliación imposible entre “Cristo y Belial”.

Sostuvo que la propuesta del P. Ángel Boisdrón era, sustancialmente, la misma proposición condenada en el Syllabus de Pío IX bajo el núm. IX, y más expresamente en su primera parte¹⁴⁰, y concluyó su informe alegando que “muchísimo más podría decir de este discurso tan contrario a la fe católica, pero creo bastante lo dicho para dar aviso a los Pastores, y alerta a los fieles en cumplimiento de un deber sagrado”. Hizo también referencia a discursos anteriores de Boisdrón, sobre el socialismo pronunciados, en muchos casos, en el Centro Católico de Tucumán, que los Pastores debían “reprimir, y a los fieles toca no recibir ni escuchar”¹⁴¹.

El P. Rainero Lugones ejemplificaba muy bien en su informe el clima de denuncias y sospechas que reinaba en el ámbito católico europeo y americano en el contexto posterior al Syllabus. Los errores “modernos” eran detectados por celosos custodios de la ‘verdadera’ doctrina eclesial.

Sin embargo, Boisdrón había exaltado en otras oportunidades el valor de la ciencia (Boisdrón 1921 [1899]: 51-52) y defendido la necesidad de la formación en las ‘ciencias profanas’ durante la carrera eclesiástica, considerando que el sacerdote

¹³⁸ *Informe del P. Rainero Lugones al Nuncio Antonio Sabatucci*, octubre de 1897. Diócesis de Córdoba. Caja N° 1. Fasc 12, ff.267-268. (ANA) Mons. Antonio Sabatucci.1900-1906, (ASV).

¹³⁹ Discurso publicado el 18 de febrero de 1895 en *La Orden*, N° 3216 y citado en el *Informe del P. Rainero Lugones al Nuncio Antonio Sabatucci*, octubre de 1897. Caja N° 1. Fasc 12, f.274. (ANA) Mons. Antonio Sabatucci.1900-1906. (ASV)

¹⁴⁰ El n° IX del Syllabus de Pío IX, a que se refiere Lugones es el siguiente: “Todos los dogmas de la religión cristiana sin distinción alguna son objeto del saber natural, o sea de la filosofía, y la razón humana históricamente sólo cultivada puede llegar con sus solas fuerzas y principios a la verdadera ciencia de todos los dogmas, aun los más recónditos, con tal que hayan sido propuestos a la misma razón”. La primera parte del Syllabus en la que Lugones encuadra los errores de Boisdrón se refiere a los errores de panteísmo, naturalismo y racionalismo absoluto”.

¹⁴¹ *Informe del P. Rainero Lugones al Nuncio Antonio Sabatucci*...octubre de 1897, f.292.

debía “incorporarse al movimiento general de su siglo, caracterizado por esta abundancia de luz científica” ya que sería una humillación para su estado no estar a la altura del medio intelectual en que vive, andando como “peregrino extraviado en las sendas comunes que pisa cualquier colegial de nuestros días” (Boisdron, 1921 [1899]: 53-57).

3.8.2. Sobre zarzuelas y bazares de caridad

En 1900, Boisdron se encontraba en el convento de Córdoba como encargado del centro de estudios de la Orden recientemente creado. En efecto, como consecuencia de la visita que fr. Segundo Fernández -enviado por el Maestro General- había realizado a algunas provincias de América Latina- se había determinado que se concentrara en Córdoba el centro de estudios para los frailes en formación y se eligió para tal empresa a fr. Boisdron, considerado por el Visitador como el fraile más capacitado para el cometido: “para Regente de Estudios y Lector de Prima me fijé en el M.R.P. fr. Ángel Boisdron, religioso competente y respetado en toda la Provincia como sabio e inteligente”¹⁴². En el mismo informe describía a Boisdron como religioso serio, inteligente e instruido y de mucho prestigio en esta ciudad de Tucumán. Señalaba que aunque la prensa había “hablado bastante contra las costumbres de este Padre”, todos los que le conocían lo “veneran como a un hombre de moralidad intachable, así entre los religiosos como entre seculares; goza de buena fama”, sin embargo, anotaba al final que como superior era “débil para gobernar”¹⁴³.

Pero su actuación en Córdoba no contó con el beneplácito del Obispo y de los sectores más conservadores del catolicismo. El 23 de septiembre de 1900, el Obispo de Córdoba, Mons. Cabanillas, escribía “con el ánimo contristado” a un funcionario de la Nunciatura, dándole a conocer un artículo del diario católico *Los Principios* y exponiendo su queja que en Córdoba no había quien vele “por las resoluciones conciliares ni por la observancia de las leyes de la Iglesia”¹⁴⁴.

Cabanillas denunciaba al P. Boisdron, y a la comunidad dominicana, de no estar dispuestos a observar las disposiciones del Concilio Plenarío Latinoamericano¹⁴⁵, violando “descaradamente las resoluciones del Concilio acerca de la música”. En efecto, en la Iglesia de Santo Domingo se había cantado:

“una parte de una zarzuela escandalosa y la han cantado los mismos artistas del teatro que esta noche van a representar esa zarzuela en el teatro y con

¹⁴² *Memoria de la Visita canónica a la Provincia de Buenos Aires*. 1899. f.132, 024080 Visitaciones Canonicae 1861-1913, Serie XIII Provinciae, Congregationes, Missiones (AGOP).

¹⁴³ *Memoria de la Visita canónica a la Provincia de Buenos Aires*. 1899...f.192

¹⁴⁴ *Los Principios de Córdoba y el P. Boisdron*, Diócesis de Córdoba. Fascículo 12, Caja N°1, ff.248-293. (ANA) Mons. Antonio Sabatucci (ASV).

¹⁴⁵ Celebrado en Roma en 1899. ver cap 1.

todo aparato: todos los hombres y mujeres que forman la compañía han cantado; y le advierto que ha sido un canto enteramente cantado”¹⁴⁶.

Cabanillas mencionaba en su informe que “toda la comunidad ha presenciado ese canto en medio de las charlas y risas de los asistentes: esto es un escándalo y ha producido pena e impresión en el ánimo de los buenos, pero no hay como poner remedio, porque como le digo más arriba, no hay obispo en Córdoba”. Solicitaba además a su amigo Mons. Ferrero que le transmitiera esta situación al Internuncio Sabatucci y agregaba que:

“Entre nosotros, los frailes especialmente los dominicos y franciscanos hacen más daño a la fe que los enemigos declarados, es esta una convicción de casi todo el clero de esta ciudad. Me permito pedirle la reserva y si su Señoría no cree que se pueda hacer algo, rompa esto y no se acuerde de nada”¹⁴⁷.

La polémica provocada en Córdoba por la música interpretada en el templo de Santo Domingo con motivo de haberse organizado un bazar a beneficio de las obras del templo, tuvo su repercusión en la prensa. El diario católico *Los Principios*¹⁴⁸, cuestionando esta decisión del convento dominico, publicó textos del Concilio Plenario Latinoamericano en los que explícitamente se reprobaba las “fiestas de caridad” y la recolección de limosna mediante “mundanas disipaciones”:

“Reprobamos la recolección de limosnas que bajo el nombre de bailes de caridad constituyen un vicio contrario a la verdadera caridad, que es fomentadora y protectora de las buenas costumbres y de la modestia cristiana y no de mundana disipación. Lo mismo debe decirse de los mundanos espectáculos teatrales y de las corridas de toros”¹⁴⁹.

El P. Boisdrón respondió, en el mismo diario, defendiendo el accionar de los dominicos, con el argumento que no se habían publicado los decretos del Concilio, ni sus actas ni su diario de sesiones, por lo que no estaban obligados a aceptar las citas y comentarios de ellas que hacía el diario *Los Principios*. La carta al director escrita por Boisdrón aludía “al tono doctrinario de costumbre” del periódico¹⁵⁰. Además, el religioso explicó que antes de la interpretación de la Salve de Gaztambide en el templo de Santo Domingo se había consultado a gente experta que había sostenido que se trataba de una pieza “profundamente religiosa” y que la zarzuela de la que se extrajo

¹⁴⁶ *Carta de Mons. Cabanillas a Mons. Ferrero*, 23 de septiembre de 1900 Diócesis de Córdoba. Fascículo 12, Caja N°1, f. 253-254. (ANA) Mons. Antonio Sabatucci (ASV).

¹⁴⁷ *Carta de Mons. Cabanillas a Mons. Ferrero*, 23 de septiembre de 1900, (Diócesis de Córdoba. Fascículo 12, Caja N°1, f. 254v. (ANA) Mons. Antonio Sabatucci (ASV).

¹⁴⁸ *Los Principios*, 22 de septiembre de 1900, en *Los Principios de Córdoba y el P. Boisdrón*. Diócesis de Córdoba. Fascículo 12, Caja N°1, ff. 248r- 293r. (ANA) Mons. Antonio Sabatucci. (ASV).

¹⁴⁹ *Los Principios*, 22 de septiembre de 1900. *Cfr. De las colectas de limosnas recomendadas por la iglesia*, Concilio Plenario Latinoamericano, Título XI, Cap. VIII N°799.

¹⁵⁰ P. Boisdrón, Carta al Director. *Los Principios*, 23 septiembre de 1900. *Los Principios de Córdoba y el P. Boisdrón* (ANA) Mons. Antonio Sabatucci. Diócesis de Córdoba. Fascículo 12, Caja N°1, ff. 248r- 293r.

la pieza era inofensiva. Fue por ello que se había permitido que se interpretara esa *Salve a la Virgen*¹⁵¹.

La polémica quedaba abierta. El editor de *Los Principios* contestó a Boisdrón que en “la librería salesiana de Buenos Aires se pueden obtener todos los ejemplares que se necesiten y sobre la mesa de nuestra redacción encontrarán uno todos los que quieran inspeccionarlo” e irónicamente puso en evidencia que Boisdrón desconocía la existencia de los documentos publicados del Concilio, haciendo alusión a su erudición sobre otros temas:

“es muy extraño que la erudición innegable de Boisdrón, que le permite abarcar hasta los folletos que se han publicado en los últimos meses sobre la China¹⁵², no haya alcanzado a tener noticia de una publicación tan importante como es la del Concilio Latinoamericano y mucho más extraño es que no conozca la Instrucción sobre música sagrada emanada de la Sagrada Congregación el año 94!”¹⁵³.

Boisdrón acusó a *Los Principios* de utilizar “indirectas que son demasiado directas”, ya que el diario publicó los textos del Concilio Plenario Latinoamericano en vísperas del día en que debía cantarse en la Iglesia de Santo Domingo una pieza de música que ellos desaprobaban y en el momento en que todos sabían que se estaba realizando un bazar de caridad con motivo de las próximas fiestas dedicadas a la Virgen del Rosario. Además, el mismo periódico había criticado a quienes publicaban en la “prensa liberal antes que en la católica”, alusión directa a Boisdrón quien la semana anterior había publicado en *La Libertad* -periódico rotulado de “liberal y socialista” por *Los Principios*- su conferencia sobre la civilización china¹⁵⁴.

La acusación a Boisdrón era clara, “el R. Padre tiene particular empeño en atraer al mundo a la religión por medio de la caridad divertida” pero lo que el fraile no mide -afirmaba el redactor- es que el mundo ve en las kermeses y los bazares solo una manera de que “entre dinero en la alcancilla para darse buena vida”¹⁵⁵.

La polémica continuó con la publicación de una larga entrevista de autodefensa en el periódico *La Patria* y otros textos en defensa de Boisdrón en *La Libertad*. El 26 de septiembre, Boisdrón envió una última carta a *Los Principios* en la que se quejaba:

“vengo solamente a protestar contra la inculpación y reputación de liberal o semi-liberal, de hereje o semi-hereje, de contrario a la fe o sospechoso en la fe que me hacen o quieren hacer en el país. *Los Principios* lo repite más o menos disimuladamente y sé que sus allegados, aún sacerdotes, en sus reuniones, sus

¹⁵¹ Entrevista al P. Boisdrón, *La Patria*, 24 de septiembre de 1900.

¹⁵² Se refiere a una conferencia sobre el sistema de gobierno en China que Boisdrón había pronunciado en la Biblioteca de la Universidad de Córdoba, el 19 de septiembre de 1900 y había sido publicada en el periódico *La Libertad* el 20 y 21 de septiembre.

¹⁵³ *Los Principios*, 23 de septiembre de 1900.

¹⁵⁴ *Los Principios*, 25 de septiembre de 1900.

¹⁵⁵ *Los Principios*, 25 de septiembre de 1900.

relaciones, su gente de levita corta o larga, en casas religiosas y entre sus devotos, propalan contra mí estos conceptos ofensivos (...) sacerdote, apostólico romano, opondré siempre con toda verdad estos títulos a todas las deducciones arbitrarias, las inculpaciones temerarias y a las insinuaciones calumniosas de mis adversarios¹⁵⁶.

Esta polémica permite una aproximación al desarrollo de la prensa a fines del siglo XIX y principios del XX, como ámbito fundamental en la construcción de un espacio público (Guerra y Lempérière, 1998). Los católicos fueron descubriendo que los periódicos eran fundamentales para la creación y difusión de una identidad; la exposición pública y el debate polémico fueron una constante en el proceso de conformación de una identidad católica en Argentina¹⁵⁷. Boisdrón escribiría años más tarde un artículo sobre la importancia de la prensa en el mundo contemporáneo, en la que afirmaba:

“creo que nadie estará más convencido que yo de la poderosa acción de la prensa en la época presente. Con razón se la ha llamado el cuarto poder del estado (...) la prensa es la que crea, domina y dirige la opinión (...) prepara las revoluciones, levanta y derroca los gobiernos, cambia las formas y fronteras de los imperios, remueve y agita los pueblos, organiza, desorganiza y reorganiza la sociedad”¹⁵⁸.

Afirmaba que "si San Pablo viviese hoy, sería periodista" y le resultaba evidente que "la sagrada predicación resuena poco fuera del recinto del templo". Boisdrón llama a Chateaubriand, Montalembert y Lacordaire, los "campeones de la prensa", de quienes aprendió a descubrir la importancia de este medio de difusión y creación de opinión.

3.9. En la huella de Lacordaire: buscando libertad

Para Lacordaire, el mundo surgido de la Revolución Francesa tenía como punto de apoyo la idea de libertad, que era preciso acoger con franqueza. Fue justamente su defensa de la libertad lo que le hizo sufrir sospechas, calumnias y denuncias (Congar, 1967; 1967b).

Siguiendo sus pasos, Boisdrón, en una conferencia dictada en 1899 en la Universidad de Córdoba, afirmaba que "hoy solo es posible el régimen de la libertad y prácticamente no tenemos otro terreno para movernos con buen éxito (...) Este régimen si no nos da correligionarios, nos dará siempre amigos; y la verdad hará lo demás". Y, citando al P. Didon -otro dominico de la Provincia de Lyon, discípulo de Lacordaire- señalaba: "quisiera que se levantara en el alma de todos, la pasión, sí, la

¹⁵⁶ *Los Principios*, 26 de septiembre de 1900.

¹⁵⁷ Sobre la prensa católica en la segunda mitad del siglo XIX, son importantes los aportes de Auza (1981); Lida (2006; 2008; 2009). Sobre la prensa en Córdoba, son sugerentes los trabajos de Roitenburd (2002) y Ayrolo (2006).

¹⁵⁸ *Lo que es la prensa* (Boisdrón, 1921 [1911]: 353-356).

pasión de la libertad, una de esas pasiones que son culto y agregan al amor tranquilo una fiebre heroica capaz en sus accesos de todas las luchas y de todas las victorias" y, refiriéndose a la juventud argentina, concluía:

"La juventud sobre todo, formada en estos aires de pura y elevada libertad se apasionará por ella, le dedicará su talento y su influencia y trabajará para que triunfe en todas las instituciones de su país y defienda todo lo que es bueno, justo y santo. Así adelantará en la vida, cantando el himno de su infancia y de su patria. "Libertad, libertad, libertad" (Boisdron, 1921 [1899]: 65-66)¹⁵⁹.

Fue a causa de estas palabras que, al igual que había acaecido con Lacordaire, fue censurado y con sospecha se hizo el siguiente comentario sobre su conferencia:

"He leído el discurso del P. Regente Boisdron y le confieso ingenuamente que no me entusiasmó. Una cosa es que por caridad debemos tolerar a aquellos desventurados que en nombre de la libertad reniegan de Dios y de su Cristo y otra muy diferente el que debemos proclamar esa libertad en la que entra lo justo y lo injusto, el error y la verdad, Dios y Belial como el deseo de nuestro corazón por el cual nos debemos apasionar y aun enloquecer (...) Y de esa libertad habla como fuera de sí el P. Boisdron"¹⁶⁰.

Evidentemente la personalidad de Boisdron generaba reacciones al emerger con fuerza su búsqueda de conciliación entre el catolicismo y el mundo moderno, Juan B. Terán¹⁶¹, lo definió con claridad:

"Boisdron es un hombre de su tiempo, con el sentido de las nuevas necesidades, ha adquirido las condiciones que le eran adecuadas para triunfar en su ministerio. Doctrinario, racionador, tolerante en la forma, sabe que la simpatía es el camino más seguro para el convencimiento, y que en nuestro tiempo no se predica a creyentes y devotos. // Como Lacordaire, trata de vincular el cristianismo a su siglo y como él, tiene el culto del amor y de la antigüedad clásica (...) No trata de persuadir en nombre del dogma o de la fe, sino de la razón, cuyo elogio hemos oído en su boca en el panegírico de Santo Tomás. Su cosecha ha de ser pues óptima, a la inversa de los que se satisfacen en perorar estéril y abundantemente, en nombre de sentimientos que dejan fríos, con ademanes e imprecaciones que corresponden a estados del alma arqueológicos. Pocos predicadores como él, han llamado por su

¹⁵⁹ La conferencia "Noción y régimen de la libertad" fue pronunciada en la Biblioteca de la Universidad de Córdoba el 25 de octubre de 1899 (Boisdron, 1921: 59-66).

¹⁶⁰ *Carta de Fr. Jerónimo Corderech op al Obispo Fr. Reginaldo Toro*, Roma, 18 de junio de 1900 (En ese tiempo, Fr. Corderech se desempeñaba como secretario del Maestro de la Orden, Fr. Andrés Frühwirth). *Notas Particulares del Señor Obispo, 1884-1903*. Legajo 42, tomo III, Archivo Arzobispado de Córdoba (AAC).

¹⁶¹ Juan B. Terán, (Tucumán, 1880-1938) se graduó en derecho y sociología en la Universidad de Buenos Aires. Fue profesor de literatura y filosofía y rector de la Universidad Nacional de Tucumán. Fue uno de los principales propulsores de la fundación de la Universidad de Tucumán, dando cauce así a las inquietudes de un grupo brillante, llamado Generación del centenario: Alberto Rougès, Ernesto Padilla, Miguel Lillo, Julio López Mañán, Ricardo Jaimes Freyre, Juan Heller, José Sortheix, José Ignacio Araoz, entre otros miembros de un grupo singular en la historia de la cultura del interior del país.

nombre las ideas nuevas: como Von Ketteler, el Arzobispo de Maguncia, ha escuchado el clamor sordo y murmurante de las plebes desheredadas y ha dicho: "el orden social debe reformarse"¹⁶², es inadmisibile la desigualdad monstruosa de las condiciones en cuanto a la posesión de fortuna, de los bienes y bienestar en este mundo" (Terán, 1905:379-380).

Seguidor de los pasos de Lacordaire, había aprendido que la elocuencia era hija de la pasión y que había que crear una pasión en el alma para que brotara a raudales la elocuencia, "ya que el que ha amado violentamente algo en su vida seguramente ha sido elocuente, aunque solo una fuera vez" (Lacordaire, 1927: XLI). Boisdrón, desarrolló su elocuencia, porque seguramente vivió con pasión sus búsquedas y los que lo escuchaban encontraron en su palabra, la mediación necesaria para abrirse a una nueva comprensión de la sociedad y su tiempo. Así lo describía un periódico de Córdoba:

"Tenía el don de elocuencia que daba a su prédica encanto y prestigio. Era un sacerdote culto y moderno, que comprendiendo las necesidades del momento, puso a su servicio las enseñanzas evangélicas. Además con el prestigio de su personalidad intelectual y sus firmes convicciones estimulaban la labor de su encendido espíritu apostólico"¹⁶³.

Según Congar (1967: 320-321), Lacordaire aportó a la experiencia religiosa del siglo XIX, belleza y poesía, una palabra religiosa de estilo nuevo. Los jóvenes deseaban una enseñanza que se apartara del tono ordinario de los sermones, discursos escritos aprendidos de memoria y en Lacordaire encontraron un estilo cálido, sonoro, con un don maravilloso de evocaciones conmovedoras. Ante todo priorizó la apertura a las realidades que veía y amaba. En Tucumán, la gente percibió en Boisdrón algo similar a lo experimentado en otras latitudes respecto a Lacordaire, así se expresaba el redactor anónimo de una nota necrológica: "La fe en lo bello y en lo santo que en nosotros perdura no es ajena a su bienhechora influencia"¹⁶⁴.

Esta capacidad de contemplar la belleza de la vida aún en la angustia, la manifestó también en el momento de su arribo a Argentina: "me vine a América no para perder, sino para salvar mi vocación, que amo sobremanera. Todas las vicisitudes por las que pasé no pudieron obnubilar a mis ojos su belleza, sabiduría y santidad"¹⁶⁵.

¹⁶² Se refiere a la Conferencia de Boisdrón en el Centro de Obreros de Tucumán, 1896 (Boisdrón, 1921: 22-29).

¹⁶³ *La Tribuna*, Córdoba, 17 de octubre de 1924, In Memoriam de fr. Ángel María Boisdrón (1925).

¹⁶⁴ *El Heraldo*, Tucumán, 23 de octubre de 1924. In Memoriam Fr. Ángel Boisdrón (1925: 59-61).

¹⁶⁵ *Carta de Ángel María Boisdrón a José Sanvito*, 6 de abril de 1876, Epistolae Variaque Serie XIII, Caja 024098 (AGOP).

3.10. “Mi vida a mi juicio”: la autobiografía como auto representación

Una de las fuentes fundamentales de acceso al itinerario de Boisdrón es su propia autobiografía y una gran diversidad de cartas y otros escritos que también tienen anotaciones autobiográficas. Su autobiografía propiamente dicha no abarca la totalidad de su vida sino un período que, partiendo de su nacimiento, alcanza el año 1894, fecha en que regresa a Argentina, luego de su estadía en Friburgo (Suiza). No expresa los motivos por los que la escribió ni a quien estaba destinada pero, evidentemente, es un intento de auto representación y auto justificación de su vida y su obra.

La fecha de elaboración es 1910, dato que incluye al relatar cómo se realizó la venta de terrenos del convento de Tucumán y el destino de los fondos, aspectos por los que fue duramente cuestionado en los años siguientes:

"Las demás cantidades quedaron para uso de la Comunidad y fueron invertidos para ayudar a la construcción del templo de la ciudad, completar el cuadrado de celdas del convento, edificar el noviciado y reedificar casi totalmente la casa de Lules, muy deteriorada, permaneciendo hasta la fecha (1910) a favor de la comunidad unos cuarenta mil pesos (40.000 \$ m/n). Evidentemente no se hicieron estas importantes operaciones sin críticas, murmuraciones, hasta calumnias, aún de los que menos derecho tenían para hablar"¹⁶⁶.

Ese mismo año de 1910, se realizó una visita canónica desde la Curia General de la Orden, y los informes presentados no fueron favorables a Boisdrón, responsabilizándolo de todos los "males" que se hallan en la Provincia Bonaerensis¹⁶⁷. El visitador informaba que aunque excelente catedrático y buen religioso, Boisdrón había sido un mal superior, por debilidad, por un espíritu extremadamente conciliador, que había dado por resultado el que "a todos haya desagradado y sobre todo que en sus dos provincialatos¹⁶⁸ haya ido decayendo a ojos vistos la disciplina regular y en aumento los defectos"¹⁶⁹.

Es probable que ese contexto de cuestionamiento a su gestión como provincial, las críticas recibidas por la venta de terrenos y la inversión posterior del dinero, lo impulsaran a escribir su propia versión de los hechos, en un intento de restaurar su imagen. La autobiografía, como derecho de propiedad de su propia imagen, se convirtió así para Boisdrón en una posibilidad de "decir su vida según su propio

¹⁶⁶ *Autobiografía*, f. 40. Caja: Escritos de Ángel María Boisdrón, (AHDT).

¹⁶⁷ *Informe de la visita realizada por el Visitador General para América Latina, Fr. Figueras, 1910*. Serie XIII, Caja 24080, Visitaciones canonicæ 1861-1913 (AGOP).

¹⁶⁸ Boisdrón fue Provincial en Argentina en dos períodos 1894-1898 y 1901-1905.

¹⁶⁹ *Informe de la visita realizada por el Visitador General para América Latina, Fr. Figueras, 1910...II,Parte,f.3.*

juicio"¹⁷⁰, de brindar su imagen a los posibles lectores, buscando su complicidad, reconocimiento y colaboración activa por medio de la lectura. Como afirma Gudsorf (1991: 14):

"la tarea de la autobiografía consiste, en primer lugar, en una tarea de salvación personal. La confesión, el esfuerzo de rememoración, es al mismo tiempo búsqueda de un tesoro escondido, de una última palabra liberadora, que redime un destino que dudaba de su propio valor" (1991: 14).

El hombre que se toma el trabajo de contar su vida sabe que el presente difiere del pasado y que no se repetirá en el futuro; se ha hecho sensible a las diferencias más que a las similitudes, cree que resulta útil fijar su propia imagen, ya que de otra manera desaparecerá como todo lo demás de este mundo.

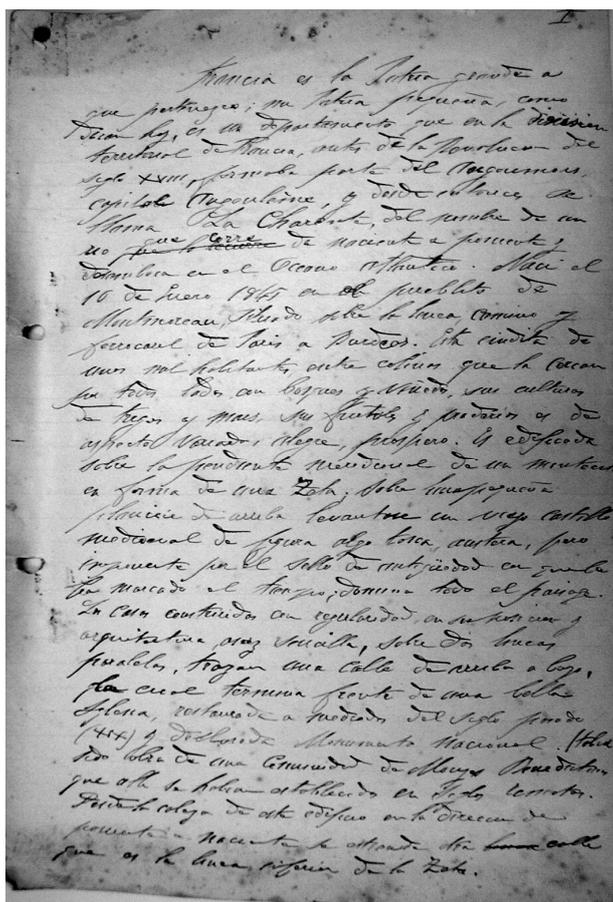
En varios párrafos de su autobiografía, Boisdrón destacaba su propia experiencia como un aporte original y valioso a la vida dominicana en Tucumán:

"En 1886 fui reelegido prior de Tucumán. Continué mi régimen de administración en que predominaban la benevolencia y la condescendencia. Pero mi formación religiosa, el estudio y conocimientos de nuestra legislación dominica, la comparación que yo hacía entre los estados diferentes de las provincias y comunidades de nuestra Orden en nuestro tiempo, me hacían el promotor y defensor de la observancia regular y de las tradiciones en las funciones litúrgicas, ceremonias y cantos"¹⁷¹.

¹⁷⁰ Sigo intuiciones de Sylvia Molloy en su artículo "Derecho de propiedad. escenas de la escritura autobiográfica" (2005: 11-21).

¹⁷¹ *Autobiografía*, f. 32.

Figura N° 20: Autobiografía de Boisdron f.1



Fuente: Caja: Escritos de Boisdron (AHDT)

La curiosidad que una persona siente hacia sí misma radica en que se descubre dueña de una aventura independiente. Boisdron, con sus escritos autobiográficos, provocó un desplazamiento en esta investigación, desde la historia pública a la historia privada, del relato de los grandes hombres y acontecimientos hacia las personas más desconocidas que llevan a cabo sus guerras en el seno de su vida espiritual, librando batallas silenciosas, cuyas vías y medios, triunfos y ecos, merecen ser legados a la memoria universal (Gudorf, 1991: 11)

Weintraub (1991: 33) ubica entre los siglos XVII y XIX el momento en el que el reconocimiento de una fuerte dimensión histórica de la realidad humana se da junto a la aceptación de una moderna concepción del yo como individualidad. En este contexto, la autobiografía adquirió una función y una forma cultural que no tenía antes, lo que la convirtió en la forma literaria más adecuada para que una individualidad dejara constancia de sí misma.

Boisdron habló de sí mismo, dejó por escrito sus logros en la actuación periodística, ámbito en el que en Tucumán, hacia 1870 no era común que un fraile actué:

"la masa de la población creyente y devota y de los más inteligentes y educados, estaba conmigo, y fueron innumerables las felicitaciones que recibí. Había llamado la atención el que un fraile tomara pie así en la prensa, gustaba se presentara quien defendiera sus creencias, la religión de su padres y de su país. En suma salí bien de estos incidentes, con algún prestigio en esta sociedad. Otras veces y con cierta frecuencia volví a estas contiendas de periodismo o dilucidaciones de ciertos problemas de orden religioso y moral, científico y social y en general con buena aceptación y simpatía del público"¹⁷².

La nueva crítica literaria acentúa el papel del lector en la autobiografía, éste ocupa un lugar central en las teorías de Lejeune (1991:48), quien afirma que los textos han sido escritos para el lector y al leerlos somos nosotros los lectores quienes los hacemos funcionar. Él llama "pacto autobiográfico" al contrato de lectura entre autor y lector, que le da a éste la garantía de la coincidencia entre autor, narrador y personaje. Desde esta perspectiva, la autobiografía de Boisdrón es una provocación a indagar en su vida. Él buscó contarla, dejar una huella de su historia particular, sobrevivirse, decir su propia vida, su intimidad (Amícola y Prieto, 2005: 7).

La autobiografía es autocreación del autor (Loureiro, 1991: 4) en el momento de la escritura y a su vez requiere que el lector participe plenamente en el proceso, de manera que el yo creado es obra, casi tanto del lector como del autor. Desde esta perspectiva aspiré a reinventar a Boisdrón, desde lo que él dijo de sí mismo, sus contemporáneos dijeron y yo misma como lectora.

Según analiza Derrida, el texto autobiográfico no es firmado por un autor que se compromete en una identidad común con el personaje sobre el que escribe, sino que la estructura de la firma hace que quien firme, en realidad sea el destinatario del texto autobiográfico: la firma no ocurre en el momento de la escritura sino en el momento en que el otro me escucha: el destinatario de la autobiografía escribe en lugar del auto biografiado, la oreja del otro firma por mí, me dice, constituye mi yo autobiográfico. Así lo autobiográfico se convierte en heterobiográfico¹⁷³.

La aproximación a una historia de vida gira entre dos polos, el del a singularidad del individuo y el de la dimensión colectiva, en donde la existencia individual solo es percibida como representativa de ideales colectivos (Romero, 1945: 22). En esta tensión he transitado al acercarme a la vida de Boisdrón, por un lado he procurado hundirme en su microcosmos, adentrarme en lo profundo de su conciencia, en las opciones que marcaron su existencia y por otra parte he visto en su camino el reflejo de una época, las aspiraciones de una colectividad. En este sentido, como explica José Luis Romero, uno de los límites de la biografía es el arquetipo, el individuo despersonalizado en la medida en que personaliza un proceso colectivo.

¹⁷² *Autobiografía*, f.23.

¹⁷³ "*L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, 1892 :16-17, citado en Loureiro (1991: 7)

He procurado que en esta lectura predomine el polo de la singularidad individual, para evitar que la existencia de Boisdron carezca de significación y que sólo sea un reflejo de los valores e intereses de vigencia colectiva, aunque "no hay personalidad cuyo estudio no permita referirla a ciertos arquetipos colectivos o aislarla en el hermetismo de su irreductible individualidad" (Romero, 1945: 34).

En la sucesión de los lugares de su memoria (Montmoreau, Lyon, Carpentras, Poitiers, Tucumán, Friburgo, Córdoba, Roma, Jerusalén, Buenos Aires...) y de sus grupos de relaciones (frailes de la provincia de Lyon, tucumanos, religiosas dominicas, estudiantes de Friburgo, frailes argentinos...) se fue dibujando una identidad plural¹⁷⁴ por las apropiaciones que suscitó, pero a la vez unitaria por la continuidad narrativa que fue tejiendo en su vida y sus escritos.

La experiencia del exilio, los sucesivos viajes, configuraron la personalidad de Boisdron, lo colocaron en una situación liminal que le permitió vivir una existencia libre y un estilo de relaciones que supuso ruptura con los estereotipos asignados a un fraile de fines del XIX y principios del XX. Sus éxodos fueron metáfora del viaje que hablan los místicos, el movimiento que permite la disolución de los vínculos con el mundo para perderse en Dios. Su vida fue un largo peregrinar buscando a Dios y en ese deambular descubrió que el Yahve de la Biblia es ante todo un Dios del Camino, cuyo santuario es un arca móvil y su morada una tienda, su altar una pirca de piedras y que "si bien promete a sus criaturas una tierra bien irrigada, en secreto les desea el desierto" (Kupchick, 2005: 3).

El exiliado, afirma María Zambrano, "anda fuera de sí al andar sin patria ni casa. Al salir de ellas se quedó para siempre fuera, librado a la visión, proponiendo el ver para verse; porque aquel que lo vea acaba viéndose." (2004: 33).

Quizás muchos tucumanos se vieron en él, y la amistad que se fue tejiendo les otorgó nuevas miradas, nuevos mundos y a él una patria, una casa.

¹⁷⁴ François Dosse, explica los sentidos de una vida al analizar el arte de la biografía (2007: 393).

Figura N° 21: Fr A.M. Boisdron hacia 1890



Fuente: Carpeta: Fotos de Boisdron. Caja Fotografia Antigua (AHDT)

Segunda Parte. El proceso fundacional de la Congregación de las HH Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús

En esta segunda parte analizo el surgimiento y organización de la Congregación de Hermanas Dominicas en el contexto de la epidemia del cólera en Tucumán ocurrida en 1886. Se inicia este apartado con el capítulo 4 en el que abordo los acontecimientos vividos durante la epidemia, los sentimientos de miedo ante la muerte, los discursos que se elaboraron sobre sus causas y el imaginario religioso que impregnó esta circunstancia. Observo las diversas reacciones ante la epidemia y el comportamiento de miembros de la élite; en especial focalizo a los integrantes de la familia Paz, los hermanos Benjamín y Elmina, quienes tuvieron un protagonismo fundamental de solidaridad con las víctimas. Distingo los rasgos de esta élite provinciana con fuerte presencia en los ámbitos de poder nacional, que fue perfilándose en torno a la industria azucarera, buscando estrategias de alianza con el poder nacional, para favorecer sus intereses políticos y económicos.

En el capítulo 5 indago en la organización de la congregación, la escritura de reglas y constituciones como búsqueda de legitimación grupal. Analizo aspectos de su vida cotidiana, la distribución del espacio, los usos del tiempo. Estudio los procesos de admisión, formación y profesión de votos, las prácticas de lectura y confesión sacramental. Las religiosas de obediencia, las creadoras de los saberes de la cocina y la salud, emergen del archivo como heroínas de lo efímero y las hermanas de coro se muestran con capacidad de legislar y fundar. Me detengo en las prácticas de libertad femeninas de las dominicas de Tucumán, en el modo de hacer política de estas mujeres, una política que ante todo es política de relación. Ellas irrumpieron en el espacio público cumpliendo con un claro rol político comprometiéndose en la resolución de problemas sociales. La hipótesis que orienta este tramo de la investigación sostiene que la solidaridad de este grupo de mujeres con las víctimas de la epidemia y la fundación de la congregación fue posible porque varias de ellas formaban parte de redes de sociabilidad en tanto pertenecían a la élite local y tenían experiencia de participación en asociaciones de beneficencia que fortalecieron su capital cultural y simbólico. Además, pretendo demostrar que ellas crearon espacios de libertad femenina asumiendo un compromiso político desde el espacio conventual que les otorgaba cuotas de autonomía de las que no gozaban otras mujeres de su época y las prácticas de cuidado de los más vulnerables impulsaron a estas mujeres a irrumpir en el espacio público y vivir un compromiso ciudadano involucrándose en los problemas sociales desatendidos por el estado decimonónico.

Capítulo 4. La epidemia de cólera, la política y el surgimiento de la congregación de Dominicás de Tucumán

Los meses de diciembre de 1886 y enero de 1887 fueron particularmente crueles para la población más pobre de la provincia de Tucumán. La epidemia de cólera había ingresado al país por el puerto de Buenos Aires y encontró a Tucumán con una estructura estatal muy frágil en materia sanitaria. Como en toda epidemia, los sentimientos que prevalecieron fueron de miedo y desesperación con la consecuente necesidad de buscar las causas y los culpables de la peste. Las ideas imperantes en el imaginario religioso de un sector mayoritario de los pobladores de Tucumán fortalecieron la creencia en un Dios vengador que azotaba a sus criaturas con la enfermedad y vigorizaron un discurso religioso de condena moral de la población. El terror ante un mal desconocido dominó tanto en la ciudad como en las zonas rurales y los pobladores recurrieron con oraciones y procesiones a implorar la “gracia del cielo” para frenar la muerte. Por otro lado, la catástrofe sanitaria impulsó a muchos al compromiso de ayuda a los más dolientes. Cuidar de los enfermos, acoger a los huérfanos y enterrar a los muertos fueron actividades que encontraron gran cantidad de voluntarios. Los lazos solidarios se fortalecieron y reconstituyeron el tejido social quebrantado.

Mi objetivo aquí es indagar las actitudes y sentimientos que la epidemia y la muerte generaron en los habitantes de Tucumán y en los discursos que se pusieron de manifiesto ante esta catástrofe sanitaria. He privilegiado el análisis de crónicas de la epidemia, documentos administrativos y artículos de *El Orden*, uno de los periódicos locales. Propongo una lectura de las actitudes ante la muerte en el Tucumán decimonónico, en diálogo con textos fundamentales de la historiografía sobre esta temática (Ariès, 1987; Delumeau 2002; Duby, 1995; Huizinga, 2003 [1927]; Le Goff, 1985) elaborados en diferentes coordenadas espacio-temporales pero que convergen en las experiencias antropológicas básicas de todos los tiempos y geografías.

Realizo una primera aproximación a las mujeres que organizaron el primer asilo de huérfanos, a su manera de intervenir en el espacio público y al modo de hacer política con el que se comprometieron. Comparo esta política de las mujeres con la política partidaria y facciosa del Tucumán de fines de siglo XIX. Igualmente, analizo una familia de la élite -la familia Paz- que tuvo especial protagonismo en el contexto del cólera, revelando sus redes de vinculación y las estrategias para aliarse con el poder central.

4.1. La epidemia, el miedo a la muerte y al “más allá”¹

El 4 de enero de 1887, *El Orden* publicó una *Oración contra la Peste*². La misma se había utilizado en Buenos Aires hacia 1871³, con motivo de la epidemia de fiebre amarilla que invadió aquella ciudad. La situación de Tucumán no era diferente, la epidemia de cólera estaba diezmando la población⁴ y el pánico colectivo se expandía por doquier. La plegaria ponía de manifiesto el imaginario⁵ religioso de los miembros de la iglesia católica en la Argentina de fines del siglo XIX. Los textos producidos en esa circunstancia hablaban de un Dios ofendido por los pecados de los seres humanos, que tenía derecho a castigarlos pero que, a la vez, era misericordioso y, por ello, era necesario dirigirle una plegaria y realizar obras caritativas para obtener el perdón:

“Grandes son Señor los motivos que tenéis para castigarnos porque la impiedad en unos y la indiferencia en otros produce una corrupción sin límites; pero también grande es vuestra misericordia, y a la vez que envías un azote para castigar los errores de los pueblos, también tenéis el poder de desarmar vuestro brazo”.

Esta oración, publicada en el periódico para ser rezada por toda la feligresía, explicaba la epidemia como un “azote de Dios” para corregir los errores del pueblo. A su vez, el texto de la plegaria describía la angustia y aflicción que padecía la población: “reina la consternación más horrorosa, la gente huye de un pueblo a otro,

¹ Un primer avance de esta temática ha sido abordado en Folquer (2011).

² *El Orden* 4 de enero de 1887. Biblioteca Fundación Miguel Lillo, Tucumán.

³ La oración publicada en Tucumán contiene el *imprimatur* del Obispo Federico Aneiros, Vicario Capitular de la Arquidiócesis de Buenos Aires. Aneiros ejerció como Arzobispo entre 1873 y 1894. Durante la epidemia de fiebre amarilla, la sede estaba vacante debido al fallecimiento de su predecesor Mariano José de Escalada en 1870.

⁴ La cifra de defunciones según el “Informe de la Comisión de Salud Pública de la Nación sobre el cólera en las provincias del norte” fue de 4.787. La población de la capital San Miguel de Tucumán, según el censo nacional de 1869 era de 17.438 habitantes. Hacia 1895 la ciudad albergaba 34.000 habitantes. No se cuenta con la cifra exacta de la población de 1886-1887 y las cifras de mortalidad son incompletas, debido a que solo se recogieron los datos de los lazaretos establecidos en la capital durante la epidemia y los del informe del jefe de sepultureros del enterratorio especial sin tener en cuenta los difuntos del cementerio común. El informe tampoco computa los cadáveres inhumados fuera de los cementerios y los que quedaron insepultos en zonas rurales ni los que morían en sus domicilios. Las fuentes en un período pre-estadístico carecen de rigurosidad y de criterios homogéneos y tampoco la epidemia aparece registrada en los libros de defunciones de ninguno de los dos curatos de la Capital (Rectoral y La Victoria). Estos datos son analizados por Parolo, Campi y Fernández (2006).

⁵ El término “imaginario” es muy complejo y tal vez ambiguo. Pretendo utilizarlo como categoría que me permita dar cuenta de concepciones colectivas que hacen posible prácticas comunes impregnadas de sentimientos ampliamente compartidos de legitimidad. En el caso que nos ocupa, con el concepto imaginario religioso hago referencia al tipo de creencia común que permite el desarrollo de prácticas religiosas colectivas que dan sentido a una sociedad. La concepción hace posible la práctica porque la práctica encarna en gran medida la concepción. Las personas han funcionado siempre gracias a su comprensión implícita del repertorio común, sin necesidad de recurrir a ninguna perspectiva teórica de conjunto. Desde esta perspectiva utilizo el término “imaginario religioso”, de manera análoga al uso que Charles Taylor hace del concepto “imaginario social” (Taylor, 2006: 37-45). También puede servir de referencia la sistematización de las diversas perspectivas con que se utiliza el concepto imaginario social, realizada por María Cristina Estebáñez en la voz “imaginario social” del *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* (Di Tella, 2008).

buscando garantías que no encuentra para su vida”. Así mismo expresaba respeto a los “irreprochables designios divinos” que provocaron “el mortífero flagelo”, expresando el dolor y la impotencia de la ciencia para dominar el mal, razón por la cual se imploraba a Jesucristo, “médico divino”:

“La ciencia avergonzada divaga y se confiesa impotente para dominar el mal; sólo Vos, Médico Divino, os es posible cambiar tan lamentable situación. Cede pues Querido Padre a las súplicas de tus hijos atribulados y contritos. Tuya será nuestra vida siempre”.

Figura 22. Noticias sobre el cólera



Fuente. *El Orden*, Tucumán 4 de enero de 1887

Se apelaba a la misericordia divina, recordando un pasaje del Antiguo Testamento⁶ en que Abraham intercede ante Dios pidiendo que retire el castigo sobre las ciudades de Sodoma y Gomorra, no destruyéndolas, teniendo en cuenta que los justos que allí habitaban sufrirían igual que los culpables:

“Acuérdate justísimo Dios de la promesa que hiciste a Abraham respecto de las ciudades de Pentápolis. ¿Qué no hay entre nosotros diez justos que calmen tu cólera? ¿Es tan triste y miserable el estado de tantas almas? ¡Ah gran Dios! No, no es posible que así sea”.

⁶ Génesis 18 y 19. En este relato bíblico, Dios termina destruyendo las ciudades de Sodoma y Gomorra, pero advirtiendo a Lot -el único justo que encontró allí- que junto a su familia huya de la ciudad para evitar ser aniquilados en ella.

El devoto autor de la plegaria insistía en que debían existir “dignos hijos” en la población “aunque desapercibidos por los malos” que “elevando sus humildes preces, sean bien acogidos”. Pero, por si las acciones de los justos no fueren suficientes para calmar la cólera divina, proponía como mediación de su pedido los méritos de la Virgen María y de San Roque:

“Tuya será nuestra vida desde hoy, pero sí nuestra promesa no os basta, interpongo la mediación y méritos de esa divina criatura predestinada entre los predestinados y los del glorioso San Roque a quien elegisteis para abogado contra la peste...”

Esta oración contiene una tradición teológica de largo arraigo en la iglesia católica que hace referencia a la importancia de los méritos propios⁷, los de la Virgen María⁸ y los santos como mediación fundamental para obtener el perdón divino.

El artículo de *El Orden* agregaba, a continuación de la oración, el *imprimatur* del Obispo y el anuncio de la concesión de 80 días de indulgencia por rezar devotamente esta oración⁹. Este dato nos introduce en el sistema de creencias de la tradición católica, en donde las indulgencias¹⁰ ocuparon, y aún ocupan, un lugar

⁷ La afirmación de Lutero -interpretando la Carta a los Romanos 3,18- que la justificación no se adquiere por ninguna obra, ley o mérito sino que la sola fe hace justa a la persona ante Dios, generó uno de los debates más importantes de la reflexión teológica cristiana (Vilanova, 1989, t. II: 219-326). El Concilio de Trento ratificó la postura católica afirmando que las buenas obras del hombre justificado no son sólo don de Dios sino también mérito del hombre mismo y que por las buenas obras se adquiere la gracia y la vida eterna. Concilio de Trento (1545-1563) Sesión Sexta, 13 de enero de 1547. Decreto sobre la Justificación, canon 32, Denzinger-Hünemann, N°1582 (2000: 503) Cito las formulaciones del Magisterio de la Iglesia según la sistematización de Denzinger-Hünemann, en adelante DH, seguida del n° del párrafo, año de edición y página. Utilizo la edición N°38 del *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*.

⁸ La participación de los méritos de María y de los Santos en la obra redentora de Jesucristo es una doctrina de larga data. El Papa Clemente VI en la Bula del Jubileo “Unigenitus Dei Filius” (1343) expone por primera vez la doctrina sobre el “tesoro de gracia” de la Iglesia (elaborada por los teólogos desde el siglo XIII) como fundamento para las indulgencias. En la conformación de este “tesoro” es fundamental el aporte de los “merecimientos de Cristo que son infinitos y de los méritos de la Bienaventurada Madre de Dios y de todos los elegidos desde el primer justo hasta el último” DH N°1027, (2000: 405). El *Concilio Vaticano II* (1962-1965) afirma que María “con su ascensión a los cielos no abandonó su misión salvadora sino que continúa procurando con su múltiple intercesión los dones de la salvación eterna. Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (LG) N° 62; DH N°4177 (2000: 1145). El Catecismo de la Iglesia Católica (N° 1478) ratifica que las indulgencias se obtienen por la Iglesia en virtud del poder de atar y desatar que le fue concedido por Cristo Jesús, interviene en favor de un cristiano y le abre el tesoro de los méritos de Cristo y de los santos para obtener del Padre de la misericordia la remisión de las penas temporales debidas por sus pecados (*Concilio de Trento*, Sesión 25, *Decreto sobre las indulgencias*, 4 de diciembre de 1563; Pablo VI, Constitución Apostólica, *Indulgentiarum Doctrina*, 1976, N°8).

⁹ Para una aproximación a las cuestiones de la culpabilidad, el purgatorio y la acumulación de indulgencias en la era colonial en la región del Río de la Plata, pero que bien pueden aplicarse a la mentalidad decimonónica, ver Fogelman (2004).

¹⁰ “La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones consigue por mediación de la Iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de los méritos de Cristo y de los santos”, Pablo VI, *Indulgentiarum Doctrina*, Normas N° 1. “La indulgencia es parcial o plenaria según libere de la pena temporal debida por los pecados en parte o totalmente. Todo fiel puede lucrar para sí mismo o aplicar por los difuntos, a manera de sufragio, las indulgencias tanto parciales como plenarias” Código de Derecho Canónico c. 992-997.

importante en la economía de la salvación¹¹. La doctrina de las indulgencias está íntimamente relacionada con la del purgatorio¹², que era comprendido como “espacio” intermedio entre el infierno y el cielo, en donde el alma del difunto que ha cometido pecados veniales o ligeros, tenía la oportunidad de purgarlos, con la ayuda de los sufragios de la Iglesia¹³. Mediante el sistema de las indulgencias la iglesia buscó aliviar o anular las futuras penas que, como castigos, podrían contraer los vivos; esto implicaba un proceso de acumulación, una cierta “capitalización de la gracia.” La elaboración de la noción del purgatorio y las necesarias indulgencias fue una necesidad en la evolución de la conciencia religiosa del medioevo, un alivio, una oportunidad nueva de salvación ante el terror que el infierno producía en la mentalidad de los creyentes.

Las creencias en la inmortalidad y en la resurrección, en el doble juicio (en el momento de la muerte y al fin de los tiempos), en el pecado original y los pecados veniales constituyeron el fundamento de la doctrina del purgatorio. Esta prolongación del proceso de penitencia y salvación más allá de la frontera de la muerte fue una alternativa que tranquilizó a los fieles cristianos, a la vez que implicó un complejo procedimiento judicial de mitigación de penas. Según Le Goff, esta modificación de la articulación entre el tiempo terreno y el tiempo escatológico operó una revolución mental en el medioevo; a su vez, la Iglesia adquirió un estricto control y mayor poder sobre ese espacio del más allá, fortaleciendo el rol de mediadora de la salvación (Le Goff, 1985: 10-15).

En el Tucumán el siglo XIX todavía encontramos estos rasgos de la religiosidad colonial; los creyentes realizaban una serie de ritos con los que pretendían asegurarse una situación lo menos desagradable posible en el más allá. Temían el juicio divino y el castigo correspondiente. Junto a Georges Duby, que analiza los miedos en la edad media, podemos afirmar que a fines del siglo XIX “los ritos cristianos de la confesión y

¹¹ La teología católica utiliza el concepto “economía de la salvación” acuñado desde la tradición patristica, para referirse a la realización en la historia del plan salvífico de Dios (Catecismo de la Iglesia Católica, N°1066) y a las mediaciones establecidas por la iglesia para participar de la redención divina, entre las cuales se encuentran los sacramentos, plegarias, obras de caridad, etc.

¹² Es fundamental para el abordaje de la evolución de esta doctrina el estudio de Jacques Le Goff (1985).

¹³ Las primeras definiciones pontificias respecto del purgatorio como lugar intermedio entre el infierno y el cielo, se encuentran en la carta del Papa Inocencio IV de 1254, que busca superar las diferencias doctrinales entre la iglesia latina y la griega respecto de este estadio intermedio del alma del difunto. Quien ha fallecido habiendo cometido pecados veniales o faltas ligeras, sin haberlas purgado en el curso de su existencia, las mismas “gravan el alma después de la muerte” pero tiene la oportunidad de purificarse en este “espacio” intermedio y para ello puede recibir ayuda de los sufragios de la Iglesia. Esta carta es considerada el acta de nacimiento doctrinal del Purgatorio como “lugar”. Luego el II Concilio de Lyon (1274) dará un paso más confirmando su existencia como un “alivio” para las penas en donde son de mucha utilidad las misas, plegarias, limosnas y otras obras de piedad que los fieles tienen costumbre de ofrecer por los demás fieles. A nivel dogmático el purgatorio no será definido nunca más por la Iglesia como un lugar preciso o como un fuego. Las dos asambleas que instauran definitivamente el dogma del Purgatorio en el cristianismo romano son el Concilio de Ferrara-Florenza en 1438-1439 frente a los griegos y el Concilio de Trento en 1563, contra los protestantes. (Le Goff, 1985: 325-330)

la penitencia y un conjunto de gestos destinados a lavar las faltas del pecador, desempeñaban un papel por lo menos análogo a lo que intentó jugar el psicoanálisis en nuestra sociedad” (1995: 132).

La experiencia de la peste en Tucumán provocó miedo y ansiedad; una crónica de la época describe el paisaje devastado:

“Familias enteras se extinguían víctimas de la peste. El aspecto de la ciudad era de una gran desolación (...) A los muertos los llevaban almacenados, como se trasladan de una parte a otra las bolsas de azúcar u otra mercancía cualquiera en los carros. En las calles grandes fogatas encendidas para purificar el ambiente y en las que se arrojaban grandes cantidades de azufre, alquitrán y otras sustancias desinfectantes, aterraban el ánimo y hacían pensar en el juicio de Dios. ¡Era un horror ver el estado en que se encontraba la ciudad!”¹⁴.

La angustia y el temor revelan el clima de inseguridad y desconfianza que toda epidemia provoca. Las investigaciones sobre el miedo en Occidente, llevadas a cabo por Jean Delumeau (1989)¹⁵ en otras coordenadas espacio-temporales (Europa siglos XIV-XVIII), ponen de manifiesto las constantes antropológicas en las conductas humanas ante las circunstancias que no se pueden controlar. El dr. Benjamín Aráoz¹⁶, en su informe sobre la epidemia de cólera, describía la situación de la provincia:

“Ningún pueblo de la República ha sufrido tanto como Tucumán los estragos del cólera, ni parte alguna fue sorprendida en peores condiciones de defensa (...) No me detendré a describir las escenas de horror que allí hemos presenciado todos, pues basta para concebirlas considerar el estado moral de un pueblo que veía desaparecer a sus hijos por centenares bajo los golpes de un enemigo intangible y misterioso” (Aráoz, 1887, 3-4).

La actitud de la población tucumana, ante la muerte causada por la epidemia de cólera, no puede dissociarse del imaginario religioso que impregnaba las mentalidades decimonónicas. El juicio final, el peligro de la condena eterna en el infierno, el temor del purgatorio y las necesarias prácticas devocionales de honra a la Virgen y a los santos -para asegurar la salvación del alma- alimentaban una

¹⁴ Esta descripción de la epidemia pertenece a Tomasa Alberti, quien en la biografía que escribe sobre su amiga y compañera, Elmina Paz de Gallo, detalla las secuelas del cólera en la ciudad de Tucumán. El texto inédito se conserva en el Archivo Hermanas Dominicas de Tucumán, (AHDT) Caja: Escritos sobre Elmina Paz: “*Vida de Sor María Dominga del Ssmo S Sacramento Paz-Gallo*”, f.17. María Dominga es el nombre de profesión religiosa que Elmina Paz de Gallo adopta según una antigua tradición hebrea del cambio de nombre como signo de la elección de Dios sobre una persona.

¹⁵ Sobre todo sigo su tipología de los comportamientos colectivos en tiempos de peste, me resultaron coincidentes con los analizados para el caso de la epidemia de cólera en Tucumán. (Delumeau, 1989: 155-222).

¹⁶ Nació en Tucumán en 1852, estudió medicina en Buenos Aires y junto a otros tucumanos residentes en Buenos Aires, integró la Comisión Nacional de Auxilios y fue designado como comisionado sanitario para los pueblos del norte, con motivo de la epidemia de 1886. Fue Gobernador de la provincia entre 1894 y 1895 y falleció a la edad de 44 años.

sensibilidad religiosa impregnada de representaciones que mostraban la creencia en un Dios “sádico”, que necesita del sacrificio y la penitencia para calmar su ira causada por los pecados humanos¹⁷. El miedo a la muerte provocó en la población de Tucumán de fines de siglo XIX, un despertar al sentimiento religioso como instrumento para poder controlar esta vivencia aterradora.

4.2. Las causas de la epidemia: los pecados personales y las leyes laicas

El discurso de la jerarquía eclesiástica¹⁸ buscó explicar las causas de la epidemia, tomando como referencia los tópicos comunes de la tradición bíblica: las conductas desordenadas e inmorales son el origen del castigo divino. El 26 de Noviembre de 1886, el Vicario Foráneo¹⁹ de Tucumán, Presbítero Ignacio Colombres, se dirigió a la población mediante una circular que ponía de manifiesto su interpretación de las causales de la epidemia, invitando a realizar prácticas devocionales para obtener misericordia:

“Imploramos la misericordia de Dios, Nuestro Señor para que nos perdone nuestros pecados, causa verdadera del azote cólera morbus que nos amenaza, y que están sufriendo ya algunos pueblos de la República, y persuadidos de que el medio más eficaz y poderoso para conseguir que el Señor se apiade de nosotros librándonos de tan terrible flagelo es la penitencia y la oración, disponemos lo siguiente. 1) Todos los sacerdotes darán en la misa la colecta *Pro cuaquumque tribulatione*. 2) En todas las Iglesias de la ciudad y la campaña después de terminada la misa última se cantarán las letanías de los Santos con las preces correspondientes. 3) En las Iglesias parroquiales, regulares y en las demás que hubiese sacerdote o capellán se rezará el Santísimo Rosario, implorando la protección de María Santísima a fin que el Señor se apiade de nosotros. 4) Las familias que por cualquier inconveniente no pudieran concurrir a la Iglesia podrán hacerlo en sus casas como lo hacían en los mejores tiempos sin otro estímulo que dar culto a la Madre de Dios. Finalmente, persuadámonos que si continuamos en el camino del vicio y de la impiedad y no tratamos de corregir nuestras desarregladas costumbres, el Señor cerrará sus oídos a nuestras plegarias; el cólera vendrá haciendo sentir sobre nosotros la pesada mano de su justicia”²⁰.

Así, el vicario de Tucumán afirmaba el aspecto punitivo de la epidemia por los pecados de los hombres y proponía un cambio de conducta en su feligresía como remedio del mal. El mensaje se dirigía a confirmar que las desgracias eran

¹⁷ Para una historia de la teología católica respecto a la imagen de un Dios sádico y de las prácticas de redención, necesarias para “pagar” la deuda contraída por los seres humanos a causa del “pecado original” y los pecados personales, ver François Varone (1988)

¹⁸ Los primeros estudios sobre el discurso eclesiástico en tiempos del cólera en Tucumán fueron realizados por Sofía Brizuela y Pablo Hernández (2000; 2003) agradezco a los autores las conversaciones y sus textos que enriquecieron mi reflexión.

¹⁹ Hacia 1886, Tucumán no era sede de obispado (lo será recién en 1897) y dependía como vicaría foránea del obispado de Salta como lo observamos en el capítulo 1.

²⁰ *El Orden*, 27 de noviembre de 1886

consecuencia de los vicios humanos que habían provocado la ira divina. La circular evocaba un tópico característico de la tradición bíblica, en donde las “costumbres desarregladas” provocaban el caos y la humanidad debía ser purificada por una catástrofe o epidemia que permitiría tanto la purificación de los seres humanos como el aplacamiento de la cólera divina mediante prácticas que calmaran al Dios ofendido. La comprensión del castigo divino como causa de la muerte colectiva no es sólo propia del cristianismo. Ejemplos de esta interpretación se encuentran en la antigua literatura griega y latina, y en los textos de todas las tradiciones religiosas (Delumeau, 1989: 165); en la tradición cristiana existe una abundante literatura y manifestaciones en las artes plásticas que confirman la concepción que “el cielo” enviaba el castigo y que había que aplacar la ira de Dios, prosternarse y lamentar los pecados, como lo expone Georges Duby (1995: 30).

Otras de las explicaciones encontradas para comprender las causas de la epidemia son señaladas en una homilía pronunciada en la iglesia catedral, a principios de enero de 1887, por el p. Carlucci, un sacerdote jesuita que había arribado a Tucumán, proveniente de Córdoba, junto a otros compañeros para socorrer a los enfermos. El sacerdote asociaba la epidemia y el castigo divino con la cuestión de las llamadas leyes laicas que se debatían en esos años, y con otras transformaciones sociales del proceso de secularización decimonónico. La crónica periodística recuperaba los siguientes aspectos abordados en el sermón:

“1º El remedio de los males sociales actuales está en la educación de los niños
2º La sociedad actual sucumbe por la educación anticristiana, por la introducción del matrimonio ateo, por la violación del precepto de santificar las fiestas, por las lecturas prohibidas, especialmente de las publicaciones periódicas propagadoras de malas doctrinas, por la abolición de todo respeto a la autoridad, etc.”²¹.

El proceso de modernización del estado argentino de la segunda mitad del siglo XIX, había implicado una redefinición de los campos de poder en la sociedad, como lo vimos en el cap.1. El nuevo orden político fue estructurando el espacio social delimitando el rol de la iglesia y privándola de mecanismos de control que ahora asumía el estado.

La jerarquía eclesiástica vivió este proceso como un ataque a su autoridad, y el sermón pronunciado con motivo de la epidemia de cólera en Tucumán señalaba que la peste fue causada porque la sociedad “sucumbía por la educación anticristiana, por la introducción del matrimonio ateo y por la abolición de todo respeto a la autoridad” y

²¹ *El Orden*, 10 de enero de 1887.

advertía sobre los efectos nocivos de la prensa periódica, principal factor de creación de opinión independiente y adversa de la autoridad religiosa²². El discurso eclesiástico buscaba recuperar el espacio social perdido y la epidemia de cólera -con el fervor religioso que suscitó- fue una oportunidad para fortalecer el predominio de la institución como mediadora de la salvación, ante un pueblo atemorizado por la muerte masiva. En plena ebullición de un proceso secularizador del estado y la sociedad, la población impactada por el descontrol de la epidemia, se refugió en el discurso eclesiástico y en las prácticas religiosas que el clero proponía, para tranquilizar las conciencias y buscar protección divina ante el flagelo.

El sermón hacía clara alusión a los debates en torno a la creación del Registro Civil y el establecimiento del matrimonio civil, que el predicador llamó “matrimonio ateo”. Como ya analizamos en el capítulo 1, la segunda mitad del siglo XIX estuvo impregnada por las disputas en torno a la redefinición de espacios y campos de poder, clima que subyace a la homilía pronunciada en Tucumán con motivo de la epidemia de cólera.

En este proyecto de modernización del estado, la educación laica era considerada la mediación fundamental, en un país de inmigrantes. El sacerdote jesuita que pronunció el sermón a principios de 1887 explicaba que una de las causas de la epidemia era la educación anticristiana que se impartía en el país, reflejando así al sector de la Iglesia más intransigente respecto al proceso de laicización.

4.3. Medidas de lucha contra el flagelo y negación de la epidemia

Los intentos de frenar el avance de la peste provinieron de diferentes sectores de la sociedad. El estado tomó las medidas sanitarias que tenía a su alcance, la iniciativa privada desplegó su creatividad y la iglesia puso en marcha los mecanismos salvíficos propiciados por una serie de prácticas religiosas que actuaban como apaciguadoras del mal y en defensa de los creyentes.

Desde principios de noviembre de 1886, la ciudad estaba en vilo, las noticias que llegaban de la propagación de la peste en Buenos Aires, Rosario y Córdoba habían movilizado a las autoridades a tomar medidas de precaución. Se había decidido ampliar con nuevos miembros el Tribunal de Medicina²³ convocando a todos

²² El Delegado Apostólico en Buenos Aires, Mons. Luis Matera afirmaba que la prensa en Argentina era la “principal difusora de ideas erróneas y perversísimas doctrinas (...) y la masonería las utilizaba como arma potente para ridiculizar las prácticas católicas, burlarse del clero y conducir al pueblo al indiferentismo” (Bruno, 1981:40). Para analizar algunos ejemplos de anticlericalismo en la prensa tucumana hacia fines del siglo XIX ver García Soriano (1972: 84-85).

²³ La política sanitaria de Tucumán ante la epidemia de cólera ha sido estudiada ampliamente por María Estela Fernández (2004; 2006; 2008). Agradezco a la autora y a Vanesa Teitelbaum, el haberme facilitado el acceso a estos textos.

los médicos residentes en Tucumán para que orientasen a la población en las medidas preventivas contra la epidemia²⁴.

El médico tucumano Gregorio Aráoz Alfaro²⁵, testigo de los acontecimientos de la epidemia, recordaba 50 años después -en 1936- que: “Fue el importador [del cólera] un barco italiano que traía entre sus pasajeros, ansiosos por desembarcar cuanto antes, un ministro plenipotenciario, en cuyo obsequio se atenuó el rigor de las medidas sanitarias”²⁶. Con la misma falta de prevención, la enfermedad se difundió por el interior del país al permitir que un batallón -salido de Buenos Aires ya infectado, que debiera haber sido inmovilizado en Córdoba, donde se comprobaron los primeros casos de la enfermedad- prosiguiera su marcha al norte, sembrando a lo largo del camino el contagio y la muerte. En Buenos Aires se contaba ya con cañerías cerradas de agua corriente, desagües cloacales y médicos capaces para asistir a los enfermos y luchar contra la difusión del mal. Pero las provincias del norte -afirmaba Aráoz Alfaro- estaban “totalmente carentes de aquellas instalaciones de higiene, la extensión del mal hízose con gran rapidez y los estragos fueron terribles” (1938: 308).

Tucumán experimentaba hacia fines de siglo XIX un proceso de modernización económica basado en la especialización agroindustrial azucarera, pero no presentaba aún mejoras en el proceso de urbanización y en las condiciones de vida de los sectores populares (Fernández, 2004). La pobreza, las malas condiciones de defensa sanitaria y la resistencia de la población a acatar medidas que resultaban ajenas a sus costumbres²⁷, hizo que la virulencia de la epidemia sea intensa en esta provincia. Las acciones de organismos estatales, la difusión a través de la prensa de medidas higiénicas, la organización de comisiones vecinales de desinfección, la creación de

²⁴ Este tribunal quedó constituido por dr. Tiburcio Padilla, Juan Mendilaharzu, Víctor Bruland, Pedro Catalán (miembro del Concejo Deliberante), Manuel Esteves, D. Posse, L. de la Peña, R. Cantón, V. García, Francisco Mendioraz (Médico Municipal), Federico Schikendantz (Jefe de la Oficina Química Municipal) y el dr Benjamín Matienzo (Secretario de la Intendencia). En *El Orden*, 9 de Noviembre de 1886. También se puede seguir el proceso de las medidas tomadas por las instancias gubernamentales en la *Compilación Ordenada de Leyes, Decretos y Mensajes* (en adelante COL) *del período constitucional de la Provincia de Tucumán, que comienza en el año 1852*. Documentos seleccionados, ordenados y publicados por Horacio Sánchez Loria y Dr. Ernesto M. del Moral en 1918. Vol IX, 1885-1886. La ampliación del Tribunal de Medicina, se encuentra en la p. 386.

²⁵ Nació en Tucumán en 1870 y falleció en Buenos Aires en 1955. Mientras era estudiante de medicina en la Universidad de Buenos Aires, vino como voluntario a Tucumán, para hacer de practicante en uno de los improvisados hospitales para coléricos. Desde 1893 trabajó en la protección a la infancia y auspició la lucha contra la mortalidad de niños. Fueron célebres sus presidencias del Departamento Nacional de Higiene, y la instalación de nuevas secciones de profilaxis de la tuberculosis, asistencia a la infancia y lucha contra el tracoma.

²⁶ Gregorio Aráoz Alfaro, “El Cólera de 1886”, *La Razón*, diciembre de 1936. Este texto está reproducido en Aráoz Alfaro, 1938.

²⁷ Los pobladores de zonas periféricas y rurales se opusieron a medidas como la quema de ranchos y desinfección de viviendas. Hubo resistencias violentas como la de la localidad de Los Sarmiento, en donde fueron asesinados integrantes de la Cruz Roja (Goldman, 1990). En Famallá un grupo de exaltados se opuso a las comisiones sanitarias porque creían que tenían el propósito de envenenar a los contagiados (García Soriano, 1972: 51). En San Antonio de Quisca, un grupo de hombres armados intentaba evitar que la Comisión de Higiene fumigase las viviendas en la creencia que las fumigaciones exterminaban a los coléricos para evitar la propagación del mal (García Soriano 1972: 58).

cuatro lazaretos y la habilitación de un enterratorio especial para coléricos en las afueras de la ciudad, no pudieron impedir el progreso de la enfermedad. Se formó una Comisión Nacional de Auxilios con médicos y estudiantes de medicina tucumanos radicados en Buenos Aires y una Junta de Asistencia Pública que debía, además, elaborar las estadísticas de la epidemia. La iniciativa privada dio sus primeros frutos en la organización de la Cruz Roja, la creación del Primer Asilo de Huérfanos en la casa de la matrona tucumana Elmina Paz-Gallo y la fundación de la Sociedad de Huérfanos y Desvalidos, presidida por el dr. Zenón Santillán.

Al mismo tiempo, encontramos cierta resistencia de algunas autoridades a reconocer la gravedad del problema, negando el peligro inminente como una forma de defensa ante el mal. Un telegrama enviado al Gobernador de Tucumán, Juan Posse, afirmaba: “El estado de la ciudad de Buenos Aires es inmejorable en los últimos días. Ningún caso de cólera. Firma: Torcuato de Alvear”²⁸. Por otra parte, los gobernadores de las provincias del noroeste (Catamarca, Santiago del Estero y Tucumán) habían decidido establecer un “cordón sanitario” impidiendo el paso de los trenes procedentes de Córdoba que, además, debían detenerse en cuarentena en la localidad de El Recreo bajo supervisión médica antes de ingresar a las provincias del norte. También se acordó prohibir el ingreso de correspondencia proveniente del litoral. Sin embargo, el ministro del interior de la nación, dr. Wilde, desautorizó estas medidas afirmando que en las naciones civilizadas comprendían que la correspondencia fumigada no ofrecía peligro²⁹, que a los pasajeros de los ferrocarriles no se les podía prohibir el paso por Tucumán y Santiago del Estero³⁰ y debían llegar a su destino en Salta. Ante la aparición de los primeros casos, algunos médicos vacilaban y afirmaban “no son casos de cólera asiático, sino simples ‘colerinas’, como las hay todos los veranos. Algunos incluso llegaron a sostener que el paludismo³¹ era incompatible con el mal asiático. ¡Como si la India patria del cólera no fuera uno de los países más palúdicos del mundo!” (Aráoz Alfaro, 1938: 308). Estas actitudes de negación del peligro se han repetido a lo largo de la historia en diferentes circunstancias de epidemia como si nombrar el mal y aceptarlo hubiese significado atraerlo (Delumeau, 1989: 174).

El cordón sanitario no llegó a implantarse “porque más pudieron los menguados intereses del comercio y del tráfico que los sagrados de la salud pública” (García Soriano, 1972: 22)³². Un artículo publicado por *El Orden* restaba importancia a la epidemia del cólera señalando “el daño que se hacía al país haciendo circular falsas

²⁸ *EL Orden* 13 de noviembre de 1886.

²⁹ *El Orden*, 13 de noviembre de 1886.

³⁰ *El Orden*, 29 de noviembre de 1886.

³¹ La región del noroeste se caracterizó siempre por ser zona palúdica debido a las altas temperaturas.

³² García Soriano y su equipo realizaron un exhaustivo relevamiento de la prensa y de documentos de la época para investigar sobre la epidemia en Tucumán.

noticias alarmistas que restringen la inmigración y perjudican el comercio”³³. El tribunal de Medicina de Tucumán expresó su dolor al ver que todos sus esfuerzos para preservar a la población se hacían ilusorios ante la decisión del gobierno nacional, que desconocía el derecho de los gobiernos de provincia de velar por la conservación de la salud pública. El 28 de noviembre de 1886 ingresaba en tren a Tucumán el Regimiento Nº 5 de Caballería. Venía infectado.

La epidemia paralizó, desde noviembre de 1886 hasta febrero de 1887, las actividades comerciales e industriales debido a la cantidad de casos de cólera. La humedad y el calor del verano, y el hecho de que en Tucumán “había más de 200 lavanderas que lavaran ropa en sus casas al lado del pozo, hacían que el agua infectada sea el conductor más seguro del cólera” (García Soriano, 1972: 77). Ante tal situación el gobernador Posse³⁴ solicitó ayuda al gobierno nacional, pero el apoyo recibido no era suficiente para detener el flagelo.

4.4. La práctica de la confesión, plegarias y procesiones para conseguir tranquilidad

La homilía citada concluyó con una admonición referida al necesario sacramento de la confesión como medio de salvación en el “más allá” y superación de los males que afectan a la población. Así lo expresaba el artículo periodístico:

“Concluye haciendo notar cuán grave era el olvido generalizado de todos los deberes religiosos, en particular el de la confesión, y que todas las confesiones hechas después de mucho tiempo de una vida descuidada eran confesiones enfermas y cuán difícil era que se hiciera provecho”³⁵.

Como analiza Jean Delumeau (1992: 9), la iglesia romana quiso tranquilizar a los fieles testificándoles el perdón divino; a cambio, exigió de ellos una confesión explícita. Esta práctica no tiene equivalentes en otra tradición religiosa, sólo en la iglesia católica se ha concedido importancia a la confesión detallada y repetida de los pecados. La iglesia católica se esforzaba en su pastoral -sobre todo desde el Concilio de Trento- en aplacar “una angustia creciente sobre la salvación en el más allá” (Delumeau, 1992: 40). Al gran miedo del infierno, la reforma de Lutero aportó el remedio de la justificación por la fe, desde la convicción de que el hombre pecador no podía merecer por sí mismo y Roma replicó: “los méritos también cuentan para la salvación”. Por ello la iglesia proponía la frecuencia del sacramento de la confesión

³³ *El Orden*, 13 de noviembre de 1886.

³⁴ Más adelante me detengo a analizar la lucha de facciones en la que se vio envuelto Posse, que impidieron que llegue una ayuda más eficaz a la Tucumán.

³⁵ *El Orden*, 10 de enero de 1887.

como ayuda a la persona que caía una y mil veces en el error. Esta teología sacramental, que insistía en la confesión como medio de salvación, desde Trento se había propagado de manera inusitada.

Durante siglos el discurso del clero propuso la confesión³⁶ como un medio seguro de salvación, que aportaba psicológicamente alivio al pecador y tranquilidad ante la seguridad de alcanzar el perdón divino. Junto a las misas y plegarias, la procesión con los santos protectores fue otra práctica asumida como un desagravio público a la divinidad. Una crónica de *El Orden* la describía así:

“Las campanas de los templos, con su lúgubre tañido, anunciaban a los fieles que la procesión iba a salir: un pueblo inmenso esperaba reunido en las adyacencias de la Iglesia de Nuestra Señora de las Mercedes: a la aparición de la imagen de San Miguel, que era la que presidía aquella marcha luctuosa y consternada, como por un movimiento eléctrico, cayó de hinojos a la aparición del arcángel. Un cielo plomizo cubría el firmamento en señal del dolor que oprimía los corazones de aquellos creyentes, que venían a pedir al Todopoderoso, por la intercesión de las imágenes sagradas, la desaparición del horrible flagelo que estaba diezmando a un pueblo cristiano como Tucumán. El orden de la colocación de la marcha era la siguiente: a San Miguel, seguía San Roque, los Santos Apóstoles, Nuestra Señora de las Mercedes y cerraba la marcha el milagroso Señor de la Salud cuya fe por el irradiaba a todos aquellos ojos, tristes y escuálidos que manaban raudales de lágrimas (...) Las más notables señoras y señoritas de Tucumán, los jóvenes de la primera clase de nuestra sociedad, la gente del pueblo y todo el mundo confundido imploraba la misericordia al Altísimo. Cada semblante de aquellos creyentes era una agonía, cada mirada la expresión de un dolor profundo; aquello era un cuadro lastimero que partiría el alma al más endurecido e indiferente por los padecimientos de la humanidad. La fe del pueblo de Tucumán en las imágenes sagradas que ha venerado en la procesión del viernes ha de salvarlo y le ha de restituir la tranquilidad perdida”³⁷.

La presencia de San Roque, el santo “antipeste”, evocaba antiguas tradiciones del culto a los santos³⁸ que adjudicaban a cada uno un rol específico de intercesión ante Dios. Una leyenda medieval relataba que San Roque (nacido en Montpellier, Francia), en un viaje a Italia fue alcanzado por la peste y luego expulsado de Piacenza. Tuvo que refugiarse en una cabaña en los alrededores de la ciudad. Fue allí que un perro de caza de un señor de la vecindad empezó a robar de la mano y de la mesa de su amo, el pan que llevaba regularmente al enfermo. Intrigado el dueño, llamado Gothard, siguió un día a su perro y comprendió la maniobra. A partir de entonces y hasta su curación, este hombre alimentó a Roque. En respuesta, el santo

³⁶ En el capítulo 7 volveré sobre la práctica de la confesión en el contexto del análisis del epistolario de fr. Boisdron.

³⁷ *El Orden*, 5 de enero de 1887.

³⁸ Los santos en la tradición cristiana tienen un carácter tranquilizador e inspirador de confianza (Huizinga, 2003 [1923]: 224).

convirtió a Gothard que se hizo eremita. Roque, regresó a Montpellier, no fue reconocido por los suyos -y considerado un espía- fue encerrado en prisión donde murió. Fue entonces cuando el carcelero descubrió cerca de su cuerpo la inscripción trazada por un ángel: *eris in pestis patronus*. Luego las reliquias fueron trasladadas de Montpellier a Venecia y a partir de entonces la fama del santo creció rápidamente. San Roque fue representado con su bastón y su perro, mostrando con el dedo el bubón de su muslo (Delumeau, 1989: 220-221). Esta antigua tradición medieval, recobró fuerza en 1886 y la imagen de San Roque en la procesión inspiraba la confianza en su intercesión.

4.5. Muerte anónima, despersonalizada y alteración de relaciones humanas

La muerte en todas las culturas obedece a una liturgia en la que se suceden una serie de gestos: el aseo del difunto, velar el cuerpo, las lágrimas, las palabras que evocan recuerdos de su vida, las oraciones, la comitiva, el ataúd, el entierro, la presencia de los parientes y amigos. Todos estos gestos configuran un rito de pasaje que se desarrolla en medio de un espacio ordenado. Esta liturgia en tiempos de peste, guerra o desastre climático es imposible de realizar y la muerte se despersonaliza, se abandonan las costumbres más profundamente arraigadas en el inconsciente colectivo (Delumeau, 1989: 181). En tiempos de epidemia es imposible ocuparse de cada uno de los cadáveres. Tomasa Alberti recordaba la epidemia del cólera en Tucumán: “a los muertos los llevaban almacenados, como se trasladan de una parte a otra las bolsas de azúcar u otra mercancía cualquiera en los carros”³⁹ y la ciudad apestada no consiguió absorber a sus muertos, por lo que hubo que improvisar un cementerio. El abandono de los ritos tranquilizadores de la muerte, que acompañan la salida de este mundo en tiempos normales, constituyó una tragedia.

El cólera en Tucumán también generó conductas de desconfianza recíproca, el enfermo era peligroso, había que aislarlo, encerrarlo. Las relaciones humanas básicas se alteraron, el prójimo se convirtió en una amenaza. En un estudio sobre la niñez desamparada en Tucumán, Sofía Brizuela y Pablo Hernández (2003) analizan los cambios en la conducta social respecto a la acogida de huérfanos durante la epidemia de cólera. La costumbre de “colocar huérfanos” en familias de mejor situación socio-económica evidenció una profunda alteración ya que las familias de la élite, en esa coyuntura, se negaban a recibirlos por temor a que fuesen portadores de la enfermedad.

³⁹ Alberti, Tomasa (1934) *Vida de Sor María Dominga del Ssmo Sacramento Paz-Gallo*, f.17, Caja: Escritos sobre Elmina Paz, (AHDT).

La peste sacudió las bases del psiquismo tanto individual como colectivo (Delumeau, 1989: 184). Se produjo un desmoronamiento de las estructuras familiares, una desocialización de la muerte, angustia permanente y sentimiento de impotencia. El contagiado fue abandonado por sus parientes y amigos, por sus patronos y vecinos. Así describía el jefe de la Oficina de estadísticas de Tucumán, la escena del cólera en Tucumán:

“Fuimos llamados a una casa de una familia bastante acomodada para recoger en las ambulancias o camillas de la Cruz Roja y conducir al Hospital a una niñita de cuatro años de edad, de esas infelices creaturas que con la denominación de chinita hay a montones en las casas de regular posición arriba. Se nos indicó una puerta, la última de la casa y entramos solos (...) Una habitación de dos metros cuadrados, sin más luz que la de la puerta; un montón de ropa sucia (...) en un rincón dos cajones de petróleo vacíos y en medio de ellos, sobre una bolsa con paja, empapada en deyecciones, una criatura amarilla, como la cal que la rodeaba, los ojos hundidos en sus cuencas, los labios negros y las uñas clavándose en la palma de sus manecitas (...) al salir en ningún rostro hemos visto la más insignificante señal de dolor, ni de vergüenza. Solo se ansiaba allí arrojar de la casa, negarle hasta el inmundo rincón en que yacía, a aquella inocente pequeñita” (Rodríguez Marquina, 1899: 206).

Ante los primeros casos mortales y los llamados “fulminantes”, que mataban en un día o en pocas horas, se produjo una especie de “locura colectiva, el sálvese quien pueda de los grandes desastres”, afirmaba el médico Aráoz Alfaro (1938: 308). En muchísimas casas de gente pobre, en cuanto se notaba en la persona los síntomas del cólera, todos los parientes huían, dejando al enfermo solo, en la lucha terrible con la muerte (1938: 309). Continuaba narrando Aráoz Alfaro sus memorias: “en el pésimo hospital improvisado en el que yo serví como practicante, al abrir la puerta por la mañana, encontrábamos diariamente tirados en el suelo y a niños y aún adultos, abandonados allí por sus familias (...) la Municipalidad se vio en las más serias dificultades para dar sepultura a los cadáveres”.

Manuel García Soriano (1972) recogió una serie de escenas que daban cuenta de la desestructuración de vínculos de solidaridad: el boticario Ercole Costa, había cerrado la Farmacia del Pueblo y partido a Europa; el farmacéutico Thibot fue multado por el Tribunal de Medicina por haber puesto en venta un elixir con el nombre de “especial para el cólera y toda clase de epidemias”, especulando con el pánico que la epidemia provocaba. Otros boticarios inescrupulosos, a quienes *El Orden* llamaba “vampiros del infortunio”, subían los precios de los medicamentos.

En muchas localidades los cadáveres quedaban insepultos porque nadie se atrevía a enterrarlos y “en un conventillo de la calle San Juan, en medio de un montón

de basura y deyecciones nauseabundas, bajo un sol tucumano de diciembre, yacía desde hacía días una mujer colérica con un niño a su lado”. Ambos estaban agonizantes. Muchos peones de ingenios azucareros, eran arrojados a las zanjas cercanas sin siquiera cubrirlos de tierra.

4.6. Heroísmo y solidaridad

Sin embargo, “como suele ocurrir en las grandes desgracias públicas, enfrente de tantas personas paralizadas por el miedo, de los egoístas que solo buscan escapar al peligro y de los indiferentes al dolor de los otros, surgieron muchos nobles espíritus, dispuestos a prodigar sus esfuerzos aún a riesgo de la vida para aliviar los sufrimientos ajenos” (Aráoz Alfaro, 1938: 309). Destacaba Aráoz en sus memorias el rol de los extranjeros:

“No solo los médicos y los sacerdotes, para quienes la abnegación en tales casos es un deber profesional, no sólo las señoras que en buen número, en nuestro país, viven preocupadas de socorrer a los que sufren, sino también una falange entusiasta y decidida de hombres, en su mayoría extranjeros -italianos, franceses, suizos, españoles- se entregó con fervor de corazón y con infatigable energía a cuidar de los enfermos, a transportarlos a los hospitales, a aliviar la situación de las familias diezmadas”.

Entre los médicos que lucharon contra el flagelo, prevaleció la figura del dr. Benjamín Aráoz, sobre quien, con motivo de su fallecimiento, fr. Ángel M. Boisdrón afirmó que la ciencia para él tenía como última razón de ser el bienestar de la humanidad, el alivio de sus males (Boisdrón, 1921 [1896]: 322).

En la convicción de Boisdrón, las pestes eran permitidas para que se destacaran las personas solidarias y heroicas:

“Si las grandes desgracias de algo sirven, aquí abajo, si estas perturbaciones de la naturaleza tienen un objeto, si la Providencia permite nuestros males, debe ser no para el triunfo de la ciencia, que nunca será más que un medio, sino para un fin superior, para la revelación del orden moral, para hacer brillar el carácter de las grandes almas destinadas a atraerse a los demás y elevarlos” (Boisdrón, 1921 [1896]: 322).

En las memorias de Aráoz Alfaro, es recordada en particular una mujer, Elmina Paz-Gallo, quien “por su nobleza de alma ella concibió el noble anhelo de recoger esos niños huérfanos, de ser su amparo y su madre” y que “a esta obra tan alta y tan digna decidió consagrar toda su fortuna y todo el resto de su vida” (1938: 310). Confirma este testigo de los hechos que “Elmina se transformó en algo más que aya, hermana de caridad, y enfermera, en verdadera madre de todos los chicos

desgraciados de su pueblo” (1938: 317). Esta decisión desconcertó a un sector social que tradicionalmente gestionaba y administraba los recursos para obras de caridad pero que no se comprometía en la ejecución directa de las tareas menos aún en el riesgoso contacto con los enfermos (Brizuela y Hernández, 2000; 2003).

Ante una emergencia social “los ricos tenían el deber de dar y el cristianismo estimulaba este deber de ayuda”, explicaba George Duby (1995: 28) refiriéndose a las conductas solidarias en momentos de penurias en el medioevo. Pero esta afirmación bien puede aplicarse a los acontecimientos vividos en Tucumán a fines del XIX.

José Ponssa (1940) estudiante de farmacia en la Universidad de Córdoba, encontrándose en su tierra natal de vacaciones durante la epidemia, prestó sus servicios con 20 años de edad. En su relato recuperaba una serie de héroes de la epidemia entre los que se destacan los integrantes de la Cruz Roja que fundaron lazaretos, transportaron enfermos abandonados y con los carros recolectores de basura pedían casa por casa camas para hospitalizar a los enfermos. El primer hospital estuvo bajo la dirección del dr. Eliseo Cantón y su capellán y también enfermero fue el dominico fr. Pedro Cornelio. Sor Matilde, de la Congregación del Huerto, murió contagiada de cólera luego de haber servido como enfermera brindando consuelo a tantos desgraciados. También murieron durante la epidemia integrantes de la Cruz Roja: Eugenio Gómez del Junco, Benjamín López. Los voluntarios italianos realizaban sus servicios sobre todo durante las noches y optaron por hacerlo anónimamente.

El imaginario religioso del Tucumán de fines de siglo XIX puso de manifiesto la permanencia de ciertos tópicos del cristianismo medieval -como el de la generosidad y la entrega de sí- que impregnó la cultura del noroeste argentino desde los tiempos coloniales. Los rasgos de esta religiosidad demostraron la existencia de continuidades más que transformaciones en las creencias y las prácticas.

Si comprendemos la experiencia religiosa como un intento de dominación de lo contingente⁴⁰, de aquellas situaciones del ser humano que siempre quedarán sin resolver: el mal, la muerte, la injusticia o la enfermedad, podemos afirmar que durante la epidemia de cólera, la población de Tucumán puso en marcha un dispositivo de praxis religiosa con el que pretendió controlar el flagelo, preservar la vida amenazada y asegurar la salvación futura. Las plegarias, las prácticas sacramentales y las procesiones adquirieron en este contexto una mayor eficacia simbólica buscando atenuar el miedo a la muerte y al “más allá” que impregnaba la mentalidad de la población desesperada. La muerte anónima, despersonalizada, desestructuró el tejido

⁴⁰ Sigo en esta aproximación al concepto de experiencia religiosa a LLuis Duch (2001)

social, las actitudes de egoísmo y la huida del dolor, de muchos pobladores dominados por el pánico convivieron con actos de heroísmo y solidaridad.

La iglesia y el estado avanzaron en sus respectivos procesos de construcción y diferenciación mutua, en un intenso ensayo de prácticas y discursos urgidos por la misma realidad. Las políticas sanitarias, prácticamente inexistentes en la provincia, se desarrollaron y planificaron con mayor eficacia a partir de la peste. Se establecieron nuevas prácticas de prevención y atención médica, mejoras en la salud pública, dotación de la red de agua potable para la ciudad, elementos fundamentales para asegurar la salud de la población.

En los testimonios recogidos emergió la construcción de los “culpables” de la epidemia: el gobierno nacional que enfrentado con el de la provincia de Tucumán no había respetado las medidas de prevención contra la peste; el regimiento que ingresó en tren a Tucumán portando el contagio; los inmigrantes que arribaron al puerto de Buenos Aires; los sectores populares que por su pobreza, ignorancia y falta de higiene fueron instrumentos de difusión de la epidemia; las familias de élite que se negaron a acoger a los huérfanos y marginaron a sus empleados contagiados, los dueños de ingenio que no se ocuparon de los peones enfermos, desechando sus cuerpos moribundos en zanjas.

La epidemia puso en evidencia este mundo de contrastes que fue la provincia de Tucumán en el último cuarto del siglo XIX, que en pleno desarrollo de la industria azucarera, con una gran demanda de mano de obra que provocó el mayor crecimiento poblacional de la región, experimentó atónitamente una epidemia que desestructuró profundamente los lazos de una sociedad convulsionada.

4.7. Elmina Paz: “Mi casa será la de ellos”

Pero ningún esfuerzo era suficiente y a los que:

"alcanzaba la terrible peste y los que sucumbían a ella, los enfermos y los fallecidos, dejaban criaturas a las cuales no querían admitirlas las familias en sus casas, ni había hospitales para recogerlos y atenderlos. A nosotros los religiosos y los sacerdotes venían a pedir amparo con más confianza e insistencia. Y no podíamos evadirnos de oírlos y ayudarlos, y había grande apuro por que se solucionara el caso cuánto antes!"⁴¹.

Así rememoraba Boisdrón la impotencia que experimentaba ante la epidemia. Fue entonces cuando se dirigió junto a fr. Luis Daufresne, al Hospital de las Mercedes -atendido por las hermanas del Huerto- para pedir que "las pobres criaturas de los

⁴¹ Boisdrón, *Autobiografía*, f. 41. Caja: Escritos de fr. Boisdrón (AHDT).

pestíferos"⁴² sean recibidas en ese hospital. La superiora del establecimiento, M. Mercedes González contestó que no les era posible acogerlos porque "no había lugar necesario y no estaba permitido por la administración superior" y les aconsejó solicitar ayuda a la sra. Elmina Paz de Gallo. Del hospital se encaminaron a la quinta de los Gallo, en las afueras de la ciudad, donde Elmina Paz se había retirado luego de enviudar⁴³ para descansar y vivir en soledad. Fueron a su encuentro "para exponer y proponer a la Señora nuestro proyecto y rogarle nos prestara al efecto la casa que tenía en la ciudad, actualmente desocupada"⁴⁴.

Boisdron recordaba ese encuentro con Elmina Paz:

"nos recibió con la humildad, la bondad que la caracterizaban diciéndonos que prestaría su casa para recoger estas desgraciadas criaturas; y no solamente prestaría su casa, sino también que ella personalmente iría a cuidar a los niños y niñas, con personas que quisieran ayudarla"⁴⁵.

A continuación describía al primer grupo de colaboradoras, "a la noble y digna matrona que se constituía en madre de tantos huérfanos se juntaron varias personas piadosas, unas de humilde condición, otras de elevada clase, para esta santa y generosa obra de caridad".

Una de sus compañeras, Tomasa Alberti, recuperó en la biografía de Elmina Paz varios diálogos que permiten tomar contacto con la experiencia de aquellas mujeres. En la conversación con fr. Ángel María Boisdron ella puso de manifiesto su resolución:

- "Usted Señora ¿no podría hacer algo por estos pobres niños? Ella calló un instante y contestó:
- Mi Padre, a los niños pobres los ayudaré, no solo con dinero, sino con mi persona. Yo los cuidaré, mi casa será la de ellos".⁴⁶

⁴² *Autobiografía*, f. 42.

⁴³ Estaba casada con Napoleón Gallo, político de Santiago del Estero, quien había fallecido el 1º de junio de 1886.

⁴⁴ *Autobiografía* f. 42.

⁴⁵ *Autobiografía*, f. 42.

⁴⁶ Alberti, Tomasa, *Vida de Sor María Dominga del Ssmo Sacramento Paz-Gallo*, 1934, f.19. Caja: Escritos sobre Elmina Paz-Gallo (AHDT).

Figura 23: Elmina Paz de Gallo hacia 1870



Fuente: AHDT. Caja: Fotografía Histórica. Carpeta: Fotos Elmina Paz-Gallo

A partir de este momento, Elmina Paz⁴⁷ abandonó la vida tranquila en el campo y se trasladó a la ciudad para transformar su casa en una casa para otros:

“con todo empeño desmantelaba su casa. Llegó a su dormitorio que estaba lujosamente arreglado, como en esa época era la última moda, el estilo Luis XV. Viendo yo que hacía sacar todos los muebles, hasta su cama, no pude menos que decirle: "pero señora ¿en qué va a dormir? ¿Qué está por hacer?" y me contestó con toda naturalidad: "ya lo verá, a una madre que lo está por ser de hijos pobres no le quedan bien estas cosas"⁴⁸.

Las palabras de Elmina Paz constituyeron una acción en sí mismas, dieron sentido al mundo y expresaron responsabilidad respecto de él (Birulés, 1997: 27), declararon su presencia ante una ciudad en crisis. Elmina se preguntó: "en la atención de los niños ¿quién me ayudará?" y fue Tomasa, su amiga y compañera, quien le respondió "aquí me tiene para ayudarla en todo lo que pueda, me cambiaré a su casa lo más pronto que me sea posible"⁴⁹. A su vez Tomasa buscó otra amiga:

“Procuré entonces hablar con una señorita muy buena y virtuosa, manifestándole reservadamente el pensamiento de la Señora de Gallo, la

⁴⁷ Para un itinerario espiritual de Elmina Paz, ver Herrera (2005; 2008; 2011).

⁴⁸ *Vida de Sor María Dominga*....f. 23.

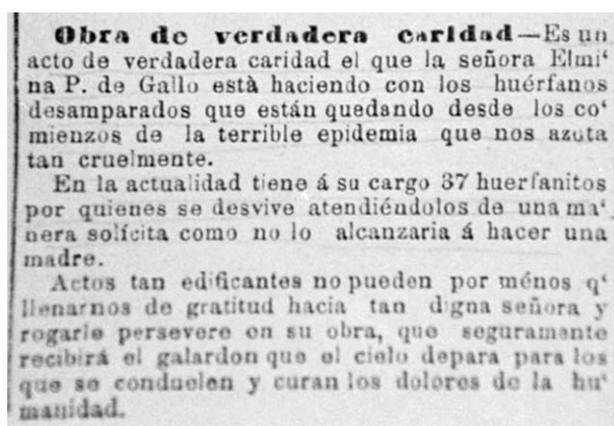
⁴⁹ *Vida de Sor María Dominga*....f. 21.

necesidad que tenía de que se la ayudara en la atención de los niños; que de nuestra parte también debíamos hacer algo por esas pobres criaturas, ahora que se presentaba esta oportunidad. Sin trepidar me contestó que contase con ella, que iría a ponerse a las órdenes de la Señora. Al día siguiente cumplió su palabra y quedó en volver cuando fuere necesario"⁵⁰.

También se sumó a esta empresa su hermano, Benjamín Paz, quien le dijo: "si tú ves que puedes hacer esta obra tan grande, yo te ayudaré en todo lo que pueda"; otro gran colaborador fue el joven médico dr. Ignacio Colombres, quien le manifestó: "Dios te pide que hagas esta obra tan grande; yo atenderé a los niños, yo te ayudaré, sigue adelante; es un gran bien que vas a hacer a tantos niños desamparados, Dios te ayudará"⁵¹.

Así, el 28 de diciembre de 1886, conmemoraba Boisdrón, "hallábanse reunidos en la casa de calle Belgrano, hoy 24 de Septiembre, a media cuadra de la plaza Independencia, unos 40 párvulos, cuyo número aumentó diariamente y fueron librados del contagio y de la muerte"⁵².

Figura N° 24. *El Orden*, Sobre la obra de Elmina Paz



Fuente: *El Orden* 8 de enero de 1887

El grupo de mujeres reunida en torno a Elmina Paz se comprometió con una acción de *Amor mundi*⁵³, con un proyecto de servicio "al prójimo en sus dolencias", como expresaban en una carta de solicitud de autorización al vicario capitular de la diócesis de Salta, mons. Padilla y Bárcena⁵⁴:

"Habiéndonos reunido hace cinco meses para ejercitarnos en la práctica de la perfección cristiana, y después de probar nuestras fuerzas y nuestro propio espíritu, convencidas que Dios nos llama a este estado, hemos resuelto

⁵⁰ *Vida de Sor María Dominga*....f. 21.

⁵¹ *Vida de Sor María Dominga*....f. 21.

⁵² *Autobiografía*, f. 42

⁵³ Las tareas de educación y cuidado son para Hannah Arendt acciones de *Amor mundi* (Bárcena, 2006: 126)

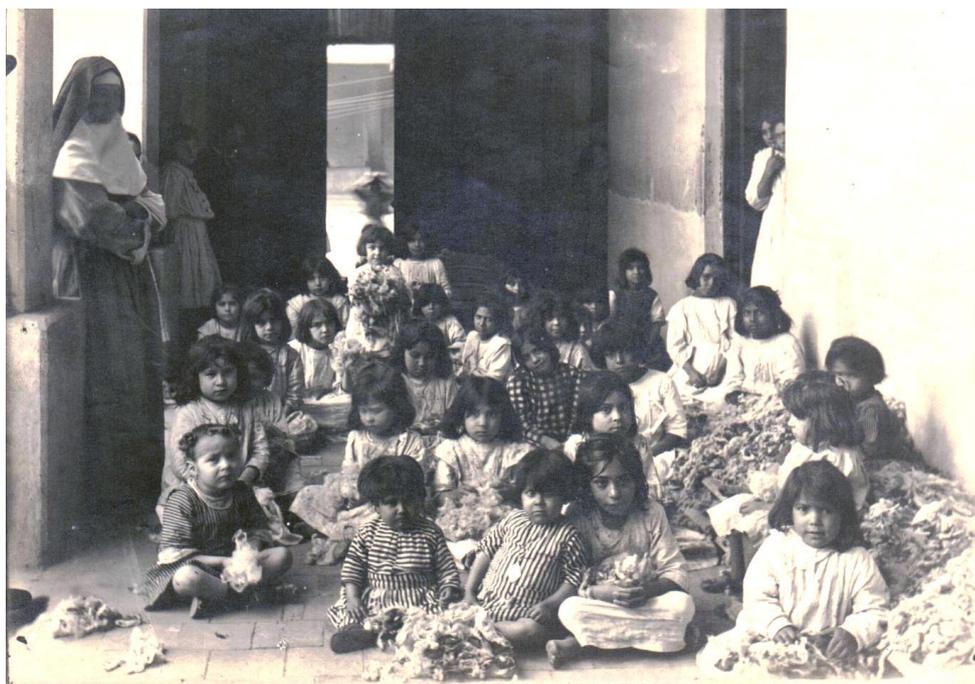
⁵⁴ Como se señaló en el capítulo 1, Tucumán era hacia 1887 una vicaría foránea del obispado con sede en la vecina ciudad de Salta. Presidía esa diócesis el vicario capitular Padilla y Bárcena porque todavía no se había nombrado el nuevo obispo.

consagrarnos definitivamente a la vida religiosa. // El Instituto que deseamos fundar en esta ciudad de San Miguel de Tucumán, es el de la Tercera Orden Regular de Santo Domingo, con sus reglas y sus constituciones, su hábito y observancias, aprobadas por la autoridad eclesiástica, para servir a Dios fuente de toda caridad, y al prójimo en sus dolencias y miserias, especialmente a los niños huérfanos y desamparados”⁵⁵.

Esta iniciativa femenina, tan propia del siglo XIX, de congregarse bajo un objetivo religioso y caritativo, generó en Tucumán un nuevo espacio para las mujeres con inquietudes religiosas y de participación social. Varias mujeres encontraron en este espacio un ámbito específico de intervención social, con los rasgos propios que propone la caridad y el servicio a los sectores más vulnerables (Hernández y Brizuela, 2000).

La fundación de este asilo, que en los primeros meses de 1887 ya albergaba más de 80 niños, constituyó el antecedente de la futura congregación dominica.

Figura N° 25: Huérfanos del asilo de Tucumán, fines de S. XIX



Fuente: Caja: Fotografía Histórica. Carpeta: Casa Madre (AHDT)

Boisdron mencionaba en su autobiografía que el origen de la congregación se debió que Elmina Paz y el grupo de sus colaboradoras, no quisieron separarse de las criaturas:

“algunas pues de las que se habían juntado a ella para cuidar a los huerfanitos y otras a que movía la gracia divina, se presentaron a Elmina Paz de Gallo resueltas a no separarse y dedicarse bajo la bandera de NP Santo Domingo, a

⁵⁵ *Carta de Elmina Paz y sus compañeras al Obispo Padilla y Bárcena*, mayo de 1887. Legajo: Hermanas Dominicas (AAT).

esta misión. Quedaban ya elegidas las piedras fundamentales de la Congregación de Hermanas Dominicas de la Tercera Orden Regular. Siguieron algunos meses todavía con un reglamento sencillo y provisional, en las tareas de atención, de curación, de crianza de los huerfanitos. // Mas en junio de 1887, el día de la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, fue elegido para principiar el postulantado. Se estableció un régimen más prolijo y estricto de vida religiosa en la casa de la Señora, calle Belgrano (hoy 24 de septiembre) bajo mi dirección y la cooperación muy benévola y eficaz de los padres de nuestra comunidad de Tucumán. Todos los días se les decía Misa, tenían sus horas de práctica espiritual, confesor semanal, comunión frecuente, pláticas, etc. y el ejercicio de la caridad propia de la Institución proyectada⁵⁶.

El 15 de enero de 1888 se realizó la toma de hábito de las primeras hermanas y, por ser ese día la fiesta del Santísimo Nombre de Jesús, una devoción tradicional de la Orden Dominicana, la nueva congregación recibió el nombre de Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús de Tucumán⁵⁷.

Figura N° 26: Elmina Paz-Gallo y un grupo de huérfanas. Tucumán, fines de siglo XIX.



Fuente: Caja: Fotografía Histórica. Carpeta: Fotos Elmina Paz-Gallo (AHDT)

4.8. La Familia Paz, la élite de Tucumán y el poder central de Buenos Aires

El gesto de Elmina Paz de abrir su casa contó con la adhesión de varios integrantes de la élite de Tucumán, especialmente de su hermano Benjamín y de una vasta red social que aseguró el crecimiento y la apertura de nuevas casas de la congregación en distintas provincias del país.

⁵⁶ *Autobiografía*, ff. 43-44.

⁵⁷ *Autobiografía*, f. 45.

Digamos aquí que la categoría social de élite busca delimitar al segmento social que ocupa la posición más elevada y que comparte características similares de intereses, nivel educativo, redes de parentesco, alianzas matrimoniales, etc. y que por dominar las mejores posiciones de poder están habilitadas para tomar las decisiones políticas en el ámbito de un estado. Las visiones comunes de los miembros de la élite se afianzan en los ámbitos familiares y de sociabilidad compartidos, como así también en los espacios educativos por los que optan. El término élite proviene del francés *elite* y hace referencia a la minoría que domina y es rectora de una sociedad⁵⁸. Una élite no se constituye solo por el patrimonio o los cargos institucionales o políticos sino por las redes de sociabilidad que establece y en la que se mueve. Las relaciones sociales son las que reflejan la lógica de acceso a un lugar dentro de la élite y sus integrantes reconocen tener una serie de obligaciones entre sí. Esta íntima relación entre lo público y lo privado se cristalizó en “gobiernos de familia” en donde el control de gobierno dependía de los vínculos de parentesco que establecían determinadas familias entre sí (Botana 1994: 157). El análisis de las redes de sociabilidad y parentesco es clave para la comprensión del funcionamiento de la élite ya que desempeñaron un papel fundamental para consolidar el patrimonio familiar, acceder a espacios fundamentales para el ejercicio y el dominio del poder político local y nacional hasta las primeras décadas del siglo XX (Herrera, 2003: 170-171).

La constitución de la unidad política en Argentina en el último cuarto del siglo XIX se produjo por la concentración del poder hegemónico en Buenos Aires, provocado por la transferencia de poder desde las provincias del interior y los pactos, alianzas estratégicas o la intervención del poder central sobre las autonomías provinciales. El poder del estado nacional sometió los particularismos provinciales y la constitución de 1853 fue asumida progresivamente como base sustentadora de legitimidad. El año 1880 fue clave, ya que con la capitalización de la ciudad de Buenos Aires se concluyó con la última resistencia localista. El congreso federalizó la ciudad de Buenos Aires como capital de la república, concluyendo así con los intentos separatistas porteños. El grupo que definió la cuestión de la capital y encontró una manera factible de asegurar la paz en el nuevo estado llegó a ser identificado con el nombre de “Generación del ochenta”, la que integrada por las élites de provincianos y porteños supieron consolidar el naciente estado nacional (Guy, 1981: 13).

La élite política tucumana, en comparación con otras del interior, tuvo un desempeño considerable en la construcción del poder central. Se puede interpretar

⁵⁸ Para el análisis de las élites y las redes sociales, me resultaron muy sugerentes los estudios de Sábato (1991); Langue (2000); Moutoukias (2000); Bertrand (2005); Losada (2009); Herrera (2003; 2005; 2007; 2008) y también el de Acosta Rodríguez (2000) en el que se distancia claramente de los significados dados por los anteriores.

esta presencia por la existencia de una suerte de pacto que vinculó a las élites del interior con las del litoral y por la presencia de miembros de la misma en el ejército nacional (Herrera, 2003: 112)⁵⁹. Como otros grupos del interior, los miembros de la élite tucumana buscaron contrapesar desde dentro del estado nacional el desequilibrio socioeconómico que se agudizaba en su contra, dejándolos en posición asimétrica respecto de las fracciones implantadas en el litoral (Sábato, 1991: 166).

Miembros de la élite tucumana fueron factores constitutivos del bloque de poder que cristalizó en el 80 y que permaneció hasta la democratización política que se dio en la segunda década del siglo XX (Bravo y Campi, 2000: 76). Esto fue posible por el papel del senado y el sistema electoral indirecto que permitía a las élites locales un margen de negociación, sobre todo para imponer candidaturas provinciales. Los gobiernos se constituyeron en electores, por el control de la sucesión y la manipulación del voto (Herrera, 2003: 112). Esta cooperación entre el poder local y el gobierno central permitió que varios tucumanos se elevaran a la esfera nacional, accediendo a puestos claves en la toma de decisiones políticas que facilitaron el desarrollo económico de la provincia. El acceso al crédito, la construcción de obras de infraestructura (puentes, canales, ferrocarriles, etc), las medidas proteccionistas arancelarias, entre otras cuestiones, fueron negociadas por los miembros de la élite tucumana para lograr el despegue definitivo de la industria azucarera local.

Conviene hacer aquí un inciso para recordar que, durante el período colonial, Tucumán se había ido configurando como un activo centro comercial que actuaba como bisagra entre los mercados andinos, del Pacífico y del litoral atlántico. Se había producido una notable interrelación entre la producción de Potosí y la vida económica de la región del Tucumán. Hasta la creación del virreinato del Río de la Plata (1776), Tucumán era una marca, una frontera, una avanzada en la empresa española de ‘abrirle puertas a la tierra’ en la minería alto peruana y se transformó en una zona intermedia entre la minería del altiplano, la ganadería del litoral y el puerto de Buenos Aires. El comercio de mulas fue una de las fuentes económicas más importantes para Tucumán, junto a la construcción de carretas –favorecida por la abundancia de buenas maderas- y el comercio de tejidos. Las manufacturas textiles constituían el medio de vida de numerosas mujeres y sus familias. Fue Tucumán un importante centro de curtiembres, las que aprovechaban el tanino del cebil y la cal de Córdoba y Catamarca. Se desarrollaban otros cultivos como el maíz, algodón y lino. Se contaba con pequeños molinos que elaboraban harina de trigo y maíz. Superado el aislamiento económico posterior a las guerras de emancipación, se estrecharon vínculos políticos,

⁵⁹ Agradezco a la dra Claudia Herrera, su generosidad en facilitarme su tesis doctoral inédita, que me permitió comparar la actuación de varios políticos tucumanos estudiados por ella con el de Benjamín Paz.

económicos y sociales del Tucumán con el Río de la Plata. La ciudad-puerto de Buenos Aires reemplazó a Potosí como foco de atracción de la región. Había decaído el sistema de articulación económica con los Andes y el Pacífico en torno a la minería alto peruana, consumando una lenta pero sostenida atlantización de las economías extra pampeanas (Campi, 2000: 74).

El grupo mercantil-manufacturero tucumano, que había acumulado capital, lo reinvertió en la industria azucarera y, además, dirigió parte de los recursos a la actividad agro-ganadera con el objetivo de diversificar sus intereses, ampliar sus mercados y abastecer de alimentos el mercado local. La participación en el comercio regional y la intermediación en las actividades productivas convirtieron a la élite mercantil tucumana en un sector dinámico, abierto a nuevas inversiones y con carácter receptivo frente a los inmigrantes europeos. La élite tucumana manifestó gran aptitud para incorporar elementos de diverso origen (Bravo y Campi, 2000: 82). Los inmigrantes aportaron vinculaciones económicas, conectaron intereses y facilitaron negocios.

En el proceso de modernización azucarera arriba mencionado tuvo destacada participación la inmigración – sobre todo francesa que se integró a la élite tucumana por medio de lazos matrimoniales. Hacia fines del siglo XVIII, luego de la expulsión de los jesuitas, el cultivo e industrialización de la caña se había perdido por completo. Fue el obispo Colombres quien la reintrodujo en Tucumán. En 1821 había un solo ingenio en Tucumán, el del obispo. Hacia 1827 ya existían 7 y todos en la cercanía de la ciudad. La producción de azúcar y aguardiente se incrementaba día a día. En 1850, encontramos 13 ingenios, algunos eran muy importantes con varios trapiches movidos por bueyes. En 1859, cuando muere Colombres, la industria azucarera contaba con 24 ingenios y las plantaciones ocupaban grandes extensiones (Bliss, 1968: 13-14). La transformación tecnológica se venía operando desde mediados de 1860, con la adquisición de trapiches de hierro, lo que permitió el aumento en la extracción de jugo de caña. La segunda innovación, hacia 1870, consistió en el empleo de centrífugas, que ahorraban tiempo en el proceso de separación de los cristales de sacarosa de las mieles.

Con la llegada del ferrocarril a Tucumán se produjo el gran desarrollo de la industria azucarera. Las fábricas se transformaron con las máquinas a vapor provenientes de Francia o Inglaterra, las que molían toneladas de caña con una velocidad que hacía irrisoria la antigua molienda de madera e hierro. A los tres años de llegado el ferrocarril (1879) había en Tucumán 87 motores a vapor y los 50 trapiches de 1870 se habían incrementado hasta alcanzar el número de 82 en 1887.

Los agricultores cañeros sin ingenio propio crecieron rápidamente de los 200 en 1877 a 400 en 1881 y a 2.630 en 1895 (Páez de la Torre, 1974: 74).

Los ingenios azucareros introdujeron reformas, reemplazando los trapiches de madera por trapiches de hierro. Luego la transformación tecnológica requirió la inversión de grandes sumas de capitales, de manera que el número de ingenios clasificados como tales se mantuvo estacionario y los establecimientos inferiores provistos con un simple trapiche de madera y con los demás elementos del sistema antiguo, fueron decayendo y reduciéndose al rol de cultivadores. Con este criterio se contabilizaban hacia 1881, 34 fábricas (Bousquet, 1882: 519-522) y se produjo un proceso de concentración industrial.

El estado nacional implementó políticas dirigidas a potenciar dicha industria, además de la extensión de la línea férrea, que abarató los costos, acortó distancias y facilitó la importación de maquinarias, estas fueron eximidas de todo impuesto aduanero, la ley de aduanas protegió el arancel del azúcar y se redujo el costo del flete de la misma en ferrocarril (Herrera, 2003). Dentro de la provincia se construyeron ramales ferroviarios a los ingenios. También el estado intervino reduciendo las elevadas tasas de interés y otorgando créditos para solventar las grandes inversiones que exigía la importación de maquinarias, las obras civiles y la extensión del área de cultivo. Por último, el estado facilitó la creación de un mercado de mano de obra barata para la industria azucarera, a través de las “leyes de conchabo”, lo que se tradujo en un sistema coercitivo de control, captación y retención forzosa de trabajadores que conformaron el proletariado azucarero. El problema de la “falta de brazos” era considerado en la década del 80 de capital importancia; se comprendía que la atribución del gobierno nacional era la de “fomentar sin demora la introducción en la provincia de un gran número de inmigrantes oriundos de partes más cálidas de Europa y ‘reducir’ las numerosas tribus de indios que están vagando en el Chaco, los cuales, según ensayos practicados en la provincia de Salta, se prestan fácilmente a esta clase de trabajos” (Bousquet, 1882: 539).

La élite tucumana jugó un papel mediador en el arribo de la modernidad a Tucumán, manejando una fluida comunicación con el poder central en donde la cooperación y la reciprocidad de favores eran las claves. La conjunción de estos factores posibilitó, como señalamos líneas arriba, el auge azucarero caracterizado por la fiebre modernizadora, la expansión del área cañera, el montaje de grandes unidades industriales, la constitución de una masa de decenas de miles de asalariados, el aumento espectacular de la producción azucarera, la conquista del mercado interno y la conformación de una élite azucarera que concentrará en sus manos el poder económico y político -además del prestigio social- hasta la segunda

mitad del siglo XX. Dicha élite pudo así estar presente en el espacio del poder central e influir en el mismo por el apoyo político- militar que la provincia brindó al gobierno nacional para terminar con los últimos focos localistas en el norte y consolidar así la autoridad del estado nacional, custodiando los intereses nacionales en toda la región norte. Como bien explican Bravo y Campi (2000: 91), “el ejecutivo nacional se valió de jefes militares leales, frecuentemente con sólidos lazos en el patriciado provinciano, para suprimir el recurrente estado de guerra interna provocado tanto por los levantamientos de las últimas montoneras como por los enfrentamientos entre gobernadores, que dirimían también por las armas sus diferencias”.

4.8.1. Intercambio de favores: los mediadores entre el interior y Buenos Aires

“¿Cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?” (Mauss, 1979: 157).

El ministerio del interior fue una herramienta clave para las negociaciones entre el poder central y los poderes locales, por el carácter principal de agencia de desarrollo que aquel tenía, ya que comprendía las funciones de obras públicas, agricultura y ganadería. Los tucumanos que accedieron al ministerio del interior fueron Uladislao Frías, bajo la presidencia de Sarmiento (1868-1874); Benjamín Paz durante la primera presidencia de Roca (1880-1886), Salustiano Zavalía bajo la Presidencia de Juárez Celman (1886-1890) y Marco Avellaneda en la presidencia de Figueroa Alcorta (1906 -1910). El rol de estos mediadores entre Tucumán y el poder central estaba definido por la vinculación familiar o clientelar y se desempeñaba a través del cobro de créditos otorgados a la provincia por el gobierno nacional, que se utilizaban para pagar los salarios de la administración provincial o por cualquier otra gestión que se necesitara realizar ante el poder central.

Los dos presidentes tucumanos, Avellaneda y Roca, fueron intermediarios fundamentales entre Tucumán y Buenos Aires. El ascenso de Roca al poder estuvo marcado por sus victorias militares. Esa complementación de itinerarios, relaciones y carreras en diversos puntos de la geografía cimentó el poder de la élite tucumana. Nicolás Avellaneda había estudiado derecho en Córdoba, y luego se radicó en Buenos Aires, ingresó en las filas del Alsinismo y con ello inició su carrera política. Los casos de Uladislao Frías y Benjamín Paz fueron, sin embargo, diferentes pues fueron sus puestos de dirigentes locales los que les permitieron alcanzar prestigio nacional.

El ascenso de Roca a la presidencia estuvo enmarcado en un clima de levantamiento militar propiciado por sectores porteños que no estaban dispuestos a permitir una tercera presidencia consecutiva en manos de las élites del interior⁶⁰.

Los ‘favores nacionales’ fueron una de las maneras en que se selló el compromiso entre el poder central y el poder local. La adhesión de la élite tucumana al proceso de consolidación del estado nacional -con la desarticulación de las fuerzas mitristas en el norte- fue recompensada por el gobierno central, en materia política, con cargos en el gabinete nacional. La financiación de obras públicas que impulsaron el desarrollo de la provincia y su inserción en el mercado nacional, así también como la ventajosa política crediticia y arancelaria para proteger la producción azucarera fueron la retribución del poder nacional a la élite tucumana en el plano económico (Herrera, 2003: 229).

Sin embargo, no siempre los favores eran retribuidos con rapidez, como lo atestigua este reclamo del gobernador tucumano Miguel Nougués⁶¹ al presidente Roca:

“Cuando estuve en Bs. Aires, me prometiste vos y el ministro de Instrucción Pública que pronto se pagaría a la Provincia la subvención atrasada que la nación debe. Todas las cuentas que se han mandado han sido aceptadas sin que se haya hecho la menor observación a ellas a pesar de la mala voluntad del Superintendente Sarmiento para con mi Gobierno. // A pesar de todo voy a cumplir mi período sin haber conseguido, a pesar de las activas diligencias que constantemente he practicado, que se pague un solo sueldo. // En estos días pasados he visto un mensaje del P.E: en el Congreso pidiendo un crédito suplementario para pagar a varias provincias y en que no veo que figure Tucumán, que me hace temer que no se pague en todo este año y que solo lo harán en el entrante”⁶².

Las obras de mayor envergadura para la provincia, como la extensión de la línea norte del ferrocarril hasta Tucumán, la construcción del puente sobre el río Salí y la construcción de la escuela Normal, fueron subsidiadas por el gobierno nacional, gracias a las negociaciones del grupo de poder tucumano. El ferrocarril llegó a Tucumán en 1876 y como consecuencia la industria azucarera logró su gran desarrollo. Se redujeron los costos de flete, de manera considerable y se produjo una escalada de inversiones en la industria azucarera, de capitales extra regionales y extranjeros. Las líneas férreas que provocaron el auge azucarero tucumano se sostenían y crecían debido a la industria que fomentaban, todo era conducido por los ferrocarriles: la producción de azúcar, la caña, leña, ganado, maquinaria, consumo de

⁶⁰ Las dos anteriores había correspondido a Sarmiento (San Juan) y Avellaneda (Tucumán)

⁶¹ Gobernador de Tucumán 1881-1882.

⁶² *Carta de Miguel Nougués a Roca*, 27 de agosto de 1882, Legajo 25, agosto 1882.s/f. Sala VII, Fondo Julio Argentino Roca (AGN).

las poblaciones. En 1888, las líneas férreas en la provincia alcanzaban a 159 km y en 1894, llegan a 574 km. (Bliss, 1968: 17).

Los intermediarios también intercedían por asuntos pequeños, compromisos familiares, búsqueda de puestos de trabajo, ubicación de co-provincianos en Buenos Aires. Esto se puede observar en la correspondencia privada recibida por Benjamín Paz:

“Por ahí creo que está este pobre muchacho Octavio Gallo -según he oído- con un pequeño empleo, se crió al lado de mi hijita, lleva el apellido de mi pobre viejo y tiene una madre pobre, te pido hagas lo que puedas para mejorar la situación de este pobre. // Mi compadre Juan Sonier, que hace cuatro años que trabaja en el taller del ferrocarril, desea colocarse en la aduana, se va mañana buscando mejorar su salud, si puedes recomendarlo para que lo ocupen creo harás una obra de caridad, parece un hombre bueno”⁶³.

Los pedidos de Tucumán que llegaban al presidente Roca fueron numerosos; a modo de ejemplo cito una carta de Benjamín Posee, miembro del clan de mayor presencia política en Tucumán en la década de 1860-1870, con quien Roca tenía fuertes compromisos:

“En cuanto a una carta que presenté a Stavelius, referente a la colocación de mi hermano Francisco, me ha dicho que en los campamentos no hay colocación como para él, pero que en la dirección establecida en la ciudad, podría ser nombrado ayudante del contador, o 2º de contaduría, con sesenta fuertes mensuales. Está bueno. El decreto de su referencia queda confiado a la buena voluntad de Ud. y a la amabilidad del dr. Irigoyen”⁶⁴.

El rol de los mediadores y las alianzas que realizaron fue fundamental para la superación de la desintegración y el enfrentamiento armado. El rol del estado como articulador de relaciones sociales y garante del orden social se fue redefiniendo en este ‘intercambio de dones’. Es Marcel Mauss quien da luz sobre estas estructuras arcaicas de superación de la violencia:

“Las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y sus individuos, han sabido estabilizar sus relaciones, dando, recibiendo, devolviendo. Para empezar ha sido necesario saber deponer las armas, sólo entonces se ha podido cambiar bienes y personas (...) de este modo el mundo civilizado ha de saber oponerse sin masacrarse, darse sin sacrificarse los unos a los otros. Este es uno de los secretos perpetuos de su solidaridad y de su sabiduría” (Mauss, 1979 [1923]: 262)

⁶³ *Carta de Elmina Paz de Gallo a Benjamín Paz*, Tucumán, 18 de julio de 1885, (APW).

⁶⁴ *Carta de Benjamín Posee al Presidente Roca*, 29 de diciembre de 1882, Legajo 28, noviembre-diciembre de 1882. Fondo Roca (AGN).

4.8.2. La Familia Paz: tierra y redes sociales

A través de alianzas matrimoniales entre familias de azucareros, hacendados y políticos, la élite conformó una extensa red de parentesco como instrumento básico para mantener el status y controlar el poder. También los vínculos de amistad, compadrazgo, padrinazgo, asociación y negocios fueron claves en el armado del tejido social de élite. Sin embargo, como advierte Michel Bertrand (2005: 55), aunque miembros de la élite perteneciesen a un mismo conjunto socioeconómico, con intereses y objetivos comunes, esto no impedía que se ubicaran en el campo social de manera diversa y hasta enfrentada como veremos en el caso de la revolución armada que derrocó al gobierno de Juan Posse en Tucumán, en junio de 1887.

Los Paz establecieron alianzas matrimoniales que conformaron una red parental fuerte entre hacendados, comerciantes e industriales. Benjamín Paz nació en San Miguel de Tucumán en 1836 en el seno de esta familia de la élite hacendada. Manuel Paz, su padre, se había constituido en un rico terrateniente, pertenecía a una familia de estirpe federal urquicista. Dorotea Terán, su madre, fue fundadora y primera presidenta de la Sociedad de Beneficencia de Tucumán, lugar privilegiado para la cosmovisión de la elite femenina decimonónica, a su vez era hermana y tía de los propulsores de la industria azucarera en Tucumán, fundadores de los ingenios Los Ralos y Santa Bárbara.

Manuel Paz realizó una intensa actividad de compra de tierras, sitios, casas, fincas y estancias⁶⁵, desde 1832 hasta 1860. Sus ocho hijos, Manuel, Isabel, Elmina, Leocadio, Benjamín, Dorotea, Esilda y Mercedes, realizaron sus enlaces matrimoniales con familias de la élite, hacendada o industrial de Tucumán, Santiago del Estero y Córdoba. La tercera generación continuó fortaleciendo las redes de sociabilidad y los vínculos que posicionaron a la familia Paz en un sólido entramado de lazos de sangre, alianzas políticas y económicas. Las alianzas matrimoniales fueron las siguientes: Manuel Paz- Donatila Peña Funes (Córdoba); Isabel Paz- Javier López; Elmina Paz -Napoleón Gallo, industrial y político santiagueño (Elmina, a quien ya nos referimos como fundadora de las HH Dominicas de Tucumán); Leocadio Paz (hacendado, poseedor de curtiembres e industrial azucarero)- Ángela Colombres; Benjamín Paz - Dalmira Colombres; Dorotea Paz - Rufino Cossio (uno de los más

⁶⁵ Desde 1832 a 1860 se registran las siguientes compras efectuadas por Manuel Paz, 3 estancias y 4 casas, según se constata en los siguientes documentos: Año 1832, f.43 (compra una quinta); 1836,f.58v(compra casa); 1836, f. 26v (compra potrero); 1837,f.160v (traspaso de tierras); 1839, f.180v(compra estancia); 1844, s/f (compara casa); 1847,f.32 (compra casa); 1849,f.63 (compra casa); 1852,f.18 (compra tierra); 1855,f.208 (compra estancia); 1855,f.217 (compra chacra); 1860,f.164 (poder testamentario). En la Serie B, encontramos las siguientes: 1831, f.25 (compra casa); 1837,(f.30) compra casa; 1850, f.77 (compra estancia;) Sección Protocolo (SP), Serie A, Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán (AHT).

ricos comerciantes y hacendados de la provincia); Esilda Paz-Florencio Sal; Mercedes Paz-Bernardo Colombres.

También Manuel Paz tejió lazos clientelares porque a él recurrieron en búsqueda de favores, empleos, préstamos, donaciones; así mismo, en él se dan cita el liberalismo político y la pertenencia a una estructura social con rasgos tradicionales.

Al interior de la familia Paz, encontramos la típica distribución de roles y la complementariedad entre los mismos; políticos, industriales, hacendados, religiosas, fundadoras de asociaciones de beneficencia, profesionales, etc. que ponen de manifiesto los ámbitos de presencia que construyeron estas familias de la élite.

Benjamín Paz, había contraído matrimonio con Dalmira Colombres⁶⁶, con quien tuvo 7 hijos, Benjamín, Julio, Ezequiel, Elmina, Dalmira, Dorotea y María. Los dos primeros hijos contrajeron matrimonio con familias de la élite política porteña, Benjamín con Manuela Vélez Sársfield y Julio con Sara Quirno Costa. Estas alianzas matrimoniales, fortalecieron los vínculos de B. Paz y lo posicionaron en Buenos Aires en una privilegiada situación de relaciones.

Anotemos aquí que las redes fueron de gran ayuda para buscar apoyo político a los proyectos que llevaron a cabo miembros de la elite tucumana, como fue el caso del Asilo de Huérfanos, fundado por Elmina Paz:

“Continuaré por contarte lo que por el escaso tiempo no lo hice en mi anterior: la Señora del respetable dr. Quirno Costa⁶⁷ cuando visitó este asilo al ofrecérseme, me dijo que no tenía más que avisarle lo que necesitáramos; ha llegado la ocasión de pedirle que ella vea a su digno esposo para que recomiende esta Congregación y sus obras al sr. Lucas Córdoba, gobernador electo de esta provincia, que actualmente está en esa capital”⁶⁸.

Desde otro ángulo, en el análisis de la evolución del patrimonio de Manuel Paz y de las estrategias matrimoniales de sus hijos, se puede observar el camino de solidificación de la propiedad de la tierra y su posición de prestigio en la elite local. Las inversiones en el negocio inmobiliario (compra de casas y tierras) manifiestan el itinerario típico del comerciante⁶⁹ que destina sus ingresos a incrementar la propiedad de la tierra⁷⁰.

⁶⁶ Dalmira Colombres pertenecía a otra familia de hacendados e industriales tucumanos de larga trayectoria.

⁶⁷ Entonces vice-presidente de la Nación, durante el segundo mandato de Roca.

⁶⁸ *Carta de Elmina Paz a Benjamín Paz*, Tucumán, 26 de noviembre de 1901. Correspondencia Benjamín Paz, Archivo Familia Paz-Wright (APW),

⁶⁹ Manuel Paz comerció sobre todo en ganado.

⁷⁰ *Paz, Manuel. Inventario de sus bienes*, Tucumán, 21 de septiembre de 1861. Se puede apreciar en este documento el patrimonio acumulado por este hacendado que sumaba entre bienes muebles e inmuebles, \$ 115.506. Para tener un parámetro de sus bienes, en el mismo inventario se establece el valor de una de sus estancias en \$11.200, la misma tiene 16 leguas cuadradas de extensión. Sección Judicial, Caja 103, (Exp.2 fs1-50), (AHT).

Benjamín, fue el único hijo de Manuel Paz que realizó sus estudios de Derecho en la Universidad Nacional de Córdoba, doctorándose en el año 1858. El resto de la familia se dedicó a la actividad agropecuaria, explotando las estancias y fincas heredadas. Sólo Leocadio⁷¹ se convirtió en industrial azucarero, fundando el Ingenio San Juan en sociedad con Juan Posee (Schleh, 1944: 114-117).

Benjamín Paz corresponde al grupo de políticos tucumanos hacendados aunque no azucarero en este caso, que accedió al poder⁷². Fue el único hijo de Manuel Paz que se dedicó a la política en el ámbito nacional, gestionando mejoras para la provincia, en una suerte de división de roles implícita en las élites del interior. Su título de Doctor en derecho lo habilitaba para esta función, a diferencia de su hermano Leocadio que actuó en el ámbito local como hacendado y luego como industrial azucarero aumentando el patrimonio de la familia. En otras familias también se puede observar esta distribución de roles y funciones; mientras unos miembros se dedicaban a la política provincial y a acrecentar la fortuna familiar, otros estudiaban y tenían presencia en la política nacional (diputado, senador o ministro de Interior) gestionando mejoras para la economía de la familia y de su provincia, como bien lo ha estudiado Claudia Herrera (2003; 2007; 2008).

4.8.3. El Itinerario político de Benjamín Paz

Paz realizó sus estudios de derecho en la Universidad de Córdoba, donde fue condiscípulo de Nicolás Avellaneda⁷³, quien con motivo de un homenaje brindado a Paz en Tucumán al concluir su mandato como gobernador de la provincia recordó:

“Entramos los dos, el mismo día en el colegio de Córdoba y fuimos hospedados en la misma celda, habiendo permanecido hasta llegar a la edad adulta ligados por todos los vínculos de la vida común (...) No cayó jamás una sombra sobre nuestra unión. Data así ella desde nuestra infancia y se confunde con los recuerdos más lejanos y más queridos (...) debo decir que se trata de uno de los hombres que mejor conozco y que aprecio en más”⁷⁴.

Recorramos sucintamente la carrera de Paz quien, vuelto a su provincia natal tras concluir sus estudios en Córdoba, ocupó sucesivamente los cargos de fiscal general (1858), asesor del consulado (1860) y vocal de la cámara de Justicia, que

⁷¹ Constan en el AHT Sección Protocolos, Serie A, las compras de tierra realizadas por Leocadio: 1877, f.238 (compra estancia); 1878, f.305 (compra terreno); 1879, f.321v (compra terreno); 1879, f.324 (compra terreno); 1880, f.358v (compra estancia); 1881, f.191 (compra estancia); 1885, f.629 (compra terreno).

⁷² Benjamín suma a la herencia recibida de su padre Manuel, nuevas adquisiciones de bienes inmuebles que se encuentran registrados en AHT, Sección Protocolos, Serie A: 1863, f.132v (compra de estancia) en sociedad con Napoleón Gallo (su cuñado, esposo de su hermana Elmina) 1867, f.117 (compra estancia); 1869, f.108v (compra estancia); 1871 (compra sitio); 1879, f.124 (compra sitio).

⁷³ Presidente de la nación 1874-1880.

⁷⁴ Avellaneda, Nicolás, Tucumán 12 de octubre de 1884 en dr. Benjamín Paz. Centenario de su natalicio. 1836-1936. Buenos Aires, 1936: 52-53.

llegó a presidir. Integró la comisión redactora del código de procedimientos judiciales de la Provincia, junto a Arsenio Granillo y Ángel Gordillo, presentado al poder ejecutivo en 1873, siendo el primer código de procedimientos civiles que contó la provincia de Tucumán (Lizondo Borda, 1948: 196), la provincia lo adoptó por ley y se editó en 1875. Fue también legislador provincial y rector de la efímera Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Políticas de Tucumán, creada en 1875, por una ley de la legislatura tucumana⁷⁵. Dejó su cargo de juez de comercio para asumir la senaduría nacional por Tucumán, que desempeñó de 1876 a 1882⁷⁶. Este año fue elegido gobernador de Tucumán. Su progresista mandato, que se prolongó hasta 1884, registró como hechos destacados la sanción de la primera ley de educación común y la importante reforma de la constitución de la provincia de 1856. Terminado el período, el presidente Julio A. Roca lo designó ministro del Interior, cargo en el que estuvo de 1884 a 1885. Este nombramiento de Paz, político enrolado en el oficialismo de Tucumán, mostró el interés del presidente en no abandonar su control de las situaciones provinciales a favor del candidato oficialista. Posteriormente, Paz dimitió para hacerse cargo de una nueva banca de senador nacional por Tucumán, de 1886 a 1892 y desde este ámbito tuvo una destacada actuación parlamentaria, uniendo su nombre, entre otras iniciativas, a la ley de fe de erratas del código civil⁷⁷. Fue también Catedrático y académico de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. En 1892, renunció al senado, para ocupar un sitial en la Corte Suprema de Justicia de la Nación y, posteriormente, fue presidente del máximo tribunal. De una personalidad severa y bondadosa, falleció en ejercicio de aquella magistratura en Buenos Aires el 8 de noviembre de 1902.

Según señala Natalio Botana (1994: 155-158), la clase gobernante del 80 se construyó entre dos polos; el sistema de autoridad tradicional en las provincias por un lado y el poder político central por el otro. Entre ambos extremos los actores políticos realizaron múltiples itinerarios de acceso a las instituciones donde se radicaban las decisiones de carácter nacional. Según la clasificación realizada por Botana, Tucumán no cuenta con un político de primer rango, es decir, que se haya desempeñado como

⁷⁵ Hagamos un inciso para señalar que esta facultad fue el antecedente de la Universidad de Tucumán con facultad de conferir grados de Licenciado y Doctor en Jurisprudencia; Hacia 1881, el Gobierno Nacional suprimió su protección y apoyo económico declarándola fuera del régimen interno del Colegio Nacional donde funcionaba. Ver Lizondo Borda (1948: 214).

⁷⁶ Paz fue senador por Tucumán en dos períodos 1876-1882 y 1886-1892. Al concluir su primer período asumió como gobernador de Tucumán y luego del segundo se incorporó a la Corte Suprema de Justicia en donde ejerció su presidencia hasta su muerte en 1902.

⁷⁷ El proyecto que provocó el reconocimiento de Paz como hombre de leyes, fue la elaboración de una minuciosa Fe de erratas del Código Civil, ya que errores de copia o impresión, dejaban incompleto o alteraban de manera substancial el pensamiento que se había querido expresar y ponían diversas disposiciones del mismo código en la más abierta contradicción; ver el *Discurso del Dr. Benjamín Paz en la Cámara de Senadores*, junio 22 de 1878, Congreso de la Nación, Diario de Sesiones, 13º Sesión ordinaria Fe de Erratas del Código Civil, 1878, pp.106-115.

gobernador, ministro del poder ejecutivo nacional, senador y diputado, pero ubica a Benjamín Paz, como el político tucumano de mayor jerarquía en el 2º rango, quien es el único que en el período de 1880 a 1916 se desempeñó como gobernador, ministro y senador nacional.

Sin lugar a dudas, el ejercicio electoral en la “república restrictiva” del 80, donde fueron pocos los que participaron de la vida política porque prevaleció un régimen *censitaire* (Botana, 1994: 87), impuso fuertes condicionamientos de coacción o manipulación electoral. Cobró importancia el sistema de negociaciones, recompensas y sanciones que se estableció entre un puñado de notables. Las Juntas electorales eran el ámbito en el que se promovía este estilo electoral. El Senado era, en este esquema, el instrumento de control al servicio de la élite. Era una institución que agrupaba a quienes, habiendo concertado el poder y prestigio en una circunstancia provincial, volcaban esa capacidad de control en el ámbito nacional. Constituía un ámbito de comunicación de oligarquías, en el cual participaban del manejo de los asuntos nacionales y donde tenían garantizado un mandato extenso y renovable; era el lugar de convivencia de los “notables” (Botana, 1994: 114).

Detengámonos un momento para observar el momento de la elección de Benjamín Paz como gobernador de Tucumán y su discurso. El 12 de agosto de 1882 se reunieron los diputados y electores en el local de la legislatura para realizar la elección del gobernador de la provincia. La asamblea electoral sancionó con fuerza de ley el nombramiento del dr. Benjamín Paz, el 14 de agosto de 1882. En la carta de aceptación del cargo dirigida a la honorable legislatura señaló:

“Soy de los que creen que la Provincia tiene el derecho a exigir de sus hijos la prestación de sus servicios. Cualesquiera que sean, pues los sacrificios personales que me demande el desempeño del honroso puesto para el que soy llamado, no puedo menos de aceptarlo con el propósito firme de consagrar mis esfuerzos y toda mi voluntad al lleno de los deberes que me impone”⁷⁸.

En una época en la que “todo está por construirse”- afirmaba Francisco Padilla- Benjamín Paz asumió el gobierno con sus antecedentes en la magistratura judicial, su seria formación republicana y democrática en medio de un pueblo que todavía “no había hecho la práctica de las instituciones orgánicas que definen la vida de todo país civilizado” (Padilla, 1936: 16).

El Gobernador en la década del ochenta ejercía el control electoral, intervenía en la designación de legisladores provinciales y nacionales, prestaba atención a la confección de la lista de electores para presidente y vicepresidente. Entre la nación y

⁷⁸ Paz, Benjamín. “Mensaje a la Honorable Legislatura, Tucumán, septiembre 22 de 1882”. CL VIII (1881-1882) 1917: 359.

las provincias se producía una suerte de intercambio de protecciones recíprocas. El presidente, sin el apoyo de los gobernadores, carecía de sustento y los gobernadores, sin el resguardo nacional, permanecían huérfanos de la autoridad indispensable para mandar en el ámbito particular (Botana, 1994: 106).

La elección de Benjamín Paz no fue ajena a la acción del gobernador-elector que lo antecedió en el cargo, Miguel Nougués, como atestigua la correspondencia con el presidente Roca:

“Querido Roca: He recibido tu carta del 14 por la que me expresas tu satisfacción por el resultado que ha tenido la cuestión electoral. Por mi parte estoy igualmente satisfecho. Fuera de las condiciones personales del elegido que tanto lo recomiendan, veo en él a un hombre de nuestro partido que siendo consecuente con él, como no lo dudo, tengo seguridad de que cooperará en cuanto pueda a favor de tu gobierno. Aráoz que ha conocido perfectamente mis ideas y aspiraciones del que debía sucederme en el gobierno, te ha hecho conocer, según me ha dicho, mis vacilaciones en un principio, los pasos que he dado a favor de don Emidio Posse, amigo tuyo y mío, y por fin la razón por la cual he apoyado la candidatura del doctor Paz. “Creo que he cumplido con el deber que contraí con el partido que me eligió y con vos al dejar en el gobierno una persona que de ningún modo pretendería incarte obstáculos en tu marcha, y que si por el contrario, si a pesar de la resistencia de los amigos, hubiese insistido en la de Don Emidio, habría sido seguramente derrotado”⁷⁹.

Paz era, evidentemente, el candidato del Partido Autonomista Nacional (PAN) liderado por Roca, como también lo atestigua Páez de la Torre (1987: 560) cuando cita un párrafo reservado de una carta del Presidente Roca a Nougués en la que dice: “En caso de que el doctor Benjamín Paz a quien le faltan, creo 3 años de senaduría, renunciase para el año que viene, ¿qué amigo inteligente y capaz podría venir en su reemplazo? Después sabrás porque te hago esta pregunta”⁸⁰.

La administración de Paz acompañó el proceso expansivo de la industria azucarera, en el que la clave fue, como hemos señalado reiteradamente, el ferrocarril. Con la rebaja de los fletes ferroviarios y la revisión de tarifas de 1883, el Gobierno Nacional favoreció abiertamente ese crecimiento. Así, la superficie cañera se extendió, se invirtió en maquinaria y se abrieron otros ingenios. Entre las obras de progreso impulsadas por B. Paz, cabe destacar el funcionamiento de la línea urbana de tranvía a caballo (25.12.1882); el Mercado del Este; el Hospital Mixto de las Mercedes, hoy Hospital Padilla (1.01.1883), que significó un gran adelanto en la vida sanitaria de la provincia; el puente de madera sobre el Río Salí, que conectaba la ciudad con la más poblada zona azucarera. (Páez de la Torre, 1987: 562).

⁷⁹ *Carta de Miguel Nougués a Roca*, 27 de agosto de 1882.s/f. Fondo Julio Argentino Roca, Legajo 25, Agosto 1882. Sala VII (AGN)

⁸⁰ Roca, Julio a M. Nougués, sin fecha. Páez de la Torre, 1987: 576.

El gobierno de Paz ha sido calificado como progresista debido, entre otras cuestiones, a la vasta tarea desarrollada a través de las tramitaciones hechas ante el gobierno nacional, como por ejemplo la determinación del valor de conversión o equivalencia de las monedas circulantes en el territorio de la provincia y las sancionadas como de curso legal por el congreso⁸¹; la ley que autorizaba la construcción de un canal de riego en la margen oriental del río Salí⁸²; la ley orgánica de funcionamiento de municipalidades; la ley de funcionamiento de bancos de descuento; el reglamento de distribución y uso del agua pública. También fue reconocido por otras gestiones de bien público como fueron la erección de la estatua de Belgrano; la cesión de terrenos del antiguo Hospital de Hombres a la Sociedad de Beneficencia; la disecación de las lagunas de Medinas, que saneó ese núcleo de población rural; la terminación de las obras del templo de la Merced y la dotación para el levantamiento del edificio que proyectaron las Hermanas de la Caridad con destino al Colegio de Educandas.

4.8.4. Benjamín Paz y el Proyecto de Elmina Paz de Gallo

La congregación religiosa fundada por Elmina Paz, comenzó a recibir pedidos de apertura de asilos y colegios en Monteros (Tucumán), Santiago del Estero, Rosario, Santa Fe y Buenos Aires. Las solicitudes derivaban de la necesidad de solucionar los problemas vitales de los sectores más vulnerables de la sociedad. Los fuertes vínculos sociales y de parentesco de las integrantes de la congregación tucumana le permitieron a ésta realizar la serie de fundaciones a través de las cuales expandieron sus tareas humanitarias más allá de los límites habituales⁸³.

Durante el último cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, en el contexto de la formación del estado-nación Argentino, las mujeres quedaban excluidas de la participación política y del ejercicio electoral, pero ello no implicó que el espacio público no fuera interpelado por mujeres de diversas clases sociales y orientaciones políticas. Como señalan Pilar García Jordán y Gabriela Dalla Corte (2006: 561): “la participación pública de las mujeres encontró un campo de acción en el uso político de

⁸¹ COL IX, 1917: 25.

⁸² COL IX, 1917: 150.

⁸³ Entre las fundadoras, por citar solo un ejemplo, Matilde Zavalía, era hija Salustiano Zavalía, Salustiano Zavalía, notable político tucumano, abogado de profunda vocación literaria. Fue presidente de la Cámara de Representantes de Tucumán; ministro general de la Provincia en épocas de la Coalición del Norte en 1840 para hacer frente a la tiranía de Rosas. Exiliado en Lima, Perú, luego convencional constituyente en Santa Fe, en 1853. En 1855 integra la comisión para redactar la constitución provincial de Tucumán. Fue gobernador de Tucumán (1860-1861) y senador nacional en 1863. Matilde (quien luego asumió como religiosa el nombre de Catalina) Zavalía fue la gestora de todas las fundaciones que se realizaron entre 1886 y 1911, debido a la amplia gama de vínculos familiares en las provincias de Tucumán, Santiago del Estero, Santa Fe y Buenos Aires. Sus redes sociales le facilitaron los contactos necesarios para la apertura y financiación de los asilos-conventos.

los espacios religiosos, así como en las prácticas asociativas enmarcadas en sociedades privadas femeninas, las cuales cumplieron con un claro rol político al sustituir al estado o al acompañarlo en numerosas ocasiones en la resolución de problemas sociales”.

Las mujeres entraron en política a partir de asuntos relacionados con el cuidado y la alimentación de los grupos más vulnerables de la sociedad. Las “actividades de creación y recreación de la vida” (Beltran i Tarres, 2000) que realizaron las mujeres a lo largo de la historia, adquirieron nueva luz, la frágil línea que separaba las esferas pública y privada se diluía, las mujeres extendían su maternidad al espacio público. Las congregaciones religiosas de vida apostólica constituyeron un verdadero campo de acción política y ámbito de sociabilidad, ofreciendo a las mujeres un espacio dentro de la Iglesia y la sociedad en el que disponían de grados de autonomía mayores de los que tenían otros grupos de mujeres en el siglo XIX (Serrano, 2004: 295). El cuidado de los cuerpos fue la manera en que ellas legitimaron su papel aludiendo a su condición de madres y haciendo del espacio público que ocupaban una extensión de las actividades maternas. Para actuar optaron por elaborar estrategias asociativas y de sociabilidad como formas políticas de actuación pública (García Jordán y Dalla Corte, 2006: 567-569). De esta manera podemos afirmar que en Argentina, como en el resto de América Latina, la construcción de los estados nacionales se realizó junto a la organización de sociedades de beneficencia y caridad formadas por mujeres. Los políticos, “varones públicos” alababan esta intervención femenina como actos de verdadera “piedad social”⁸⁴. Elmina Paz encarnó de modo particular esta vía de participación social, como expresó el p. Boisdrón:

“No había Institución de beneficencia, asilos, hospitales o corporaciones humanitarias a que no protegiese con sus recursos pecuniarios y con sus influencias sociales; y cuando, a pesar de todas sus resistencias, era elegida y constituida presidente de esas asociaciones, eran para ellas períodos de paz, de prosperidad y de goce para los directores y los asilados”⁸⁵.

Las fotografías que se conservan en el archivo de las dominicas de Tucumán reflejan el imaginario decimonónico respecto a la íntima relación entre religiosidad femenina y cuidado de los vulnerables de la sociedad, pero a su vez estas imágenes

⁸⁴ Ernesto Padilla (Gobernador de Tucumán 1913-1917) con motivo de la muerte de Elmina Paz, se refería a su obra como un verdadero acto de “piedad social”. El Orden, Tucumán, 3 de noviembre de 1911.

⁸⁵ *Rememoración de Sor María Dominga del Ssmo Sacramento*, 1º de noviembre de 1912, (Boisdrón, 1921:202)

contribuyeron en su momento a fortalecer ese sistema de creencias (Prislei, 2002: 14-15)⁸⁶.

Figura N° 27: Elmina Paz-Gallo y huérfanos del asilo de Santiago del Estero, fines de siglo XIX



Fuente: Caja Fotografía Histórica, Fascículo Comunidad La Asunción

Sistema de creencias que, no es necesario subrayar, el senador Paz estaba interesado en divulgar y reproducir como se muestra en la coyuntura de la epidemia de cólera y de la organización del primer asilo de huérfanos de Tucumán cuando el político, en una sesión de la cámara, intercedió por fondos nacionales para poder concluir las obras:

“No es raro, señor presidente, que personas caritativas y benefactoras, en sus disposiciones testamentarias, dejen cantidades más o menos fuertes para objetos tan recomendables como los que se propone alcanzar la señora de Gallo; pero es seguramente, raro encontrar personas que, como esta señora, hagan abandono en vida, de todos sus bienes y hasta de su libertad privada, para entregarlos al servicio de sus semejantes. ¿Deben los poderes nacionales

⁸⁶ Agradezco a Pilar García Jordán la sugerencia de lectura de este artículo. Digamos de paso que la mirada del fotógrafo que retrató, en tantas oportunidades, a las mujeres religiosas dominicas y sus huérfanos, buscó informar, representar, hacer significar y provocar imitación.

estimular este género de iniciativas particulares? ¿Deben concurrir con los dineros de la nación a facilitar la ejecución de estas obras?”⁸⁷.

Y, con manifiesta satisfacción como gestor político y a la vez como “creyente en la providencia divina” comunicó a su hermana:

“El P.E. decretó la publicación de la ley, sancionándola sobre tablas y por votación unánime en ambas cámaras. Tu obra es tan simpática y tu cristiana resolución tan digna de aplauso, que la idea por mí sometida al congreso no pudo sino tener la más favorable acogida. Tuve siempre confianza en la protección de la Divina Providencia. Tú lo sabes. Yo he contado que ella te guió a tomar los Huérfanos bajo tu amparo y los Poderes Públicos de la Nación no se han hecho sordos”⁸⁸.

Además de las gestiones de fondos públicos, B. Paz utilizó sus contactos en Buenos Aires para conseguir apoyo para la obra del asilo en Tucumán, demostrando la eficacia de las redes sociales para, en este caso, encontrar la ayuda necesaria⁸⁹.

Para concluir este punto digamos que la correspondencia de Benjamín Paz muestra claramente que entre los políticos cercanos al ámbito eclesiástico, él fue uno de los que actuó en forma más significativa como bisagra entre la iglesia y el estado, asesorando, protegiendo proyectos, en suma, haciendo de intermediario. En una carta remitida al Obispo Toro de Córdoba, a propósito de los fondos que éste pretendía recoger para ayudar a las actividades caritativas de la congregación de Dominicas recientemente fundada en Córdoba, el político Paz se reveló como asesor que orientaba a los prelados en las nuevas leyes de juego del Estado moderno cuando le comunicó:

“Creo Señor que dado que se trata del sostenimiento, convendría una subvención que asegure una entrada precisa mensual. Se acostumbra concederla para instituciones análogas consignándose las correspondientes partidas en la ley de presupuesto. Como Ud. sabe esta tiene su origen en la cámara de diputados, en donde en breve se considerará la que habrá de regir para el año venidero. En obsequio a los fines que usted se propone alcanzar me permito, pues, indicarle la conveniencia de que ponga usted el pensamiento bajo protección valiosa de alguno de los varios amigos con que U. cuenta entre los diputados al Congreso por esa provincia. De esta manera e incluida la subvención en el proyecto de ley del presupuesto por la cámara originaria, creo

⁸⁷ *Diario de Sesiones Cámara de Senadores*. Congreso de la Nación, 29º Sesión ordinaria- agosto 2 de 1888, Buenos Aires, 1910, p. 290.

⁸⁸ *Carta de Benjamín Paz a Elmina Paz*, Buenos Aires, 5 de septiembre de 1888, Carpeta: Correspondencia Elmina Paz (AHDT).

⁸⁹ Como escribió a su hermana: “Estoy con la esperanza de Ernesto consiga del Ministerio de Justicia, Culto, una subvención para el momento, de dos mil pesos. El ministerio no la tiene prometida y ha prometido valores muy superiores para el año venidero. Esperaremos. En todo caso siempre será cierto que la Divina Providencia no te ha de faltar...” *Carta de Benjamín Paz a Elmina Paz*, Buenos Aires, 4 de julio de 1888 (AHDT).

que no experimentaremos dificultad para lograr igual sancion en la mencionada”⁹⁰.

Figura N°28: Benjamín Paz



Figura N°29: Elmina Paz y Benjamín Paz



Fuente: Caja fotografía histórica. Carpeta: Fotos familia Paz (AHDТ)

4.9. La otra política: tertulias, facciones y revolución en 1887⁹¹

Mientras este grupo de mujeres organizaba el asilo y fundaba la congregación de las dominicas de Tucumán, los partidos políticos y facciones se enfrentaban en una lucha armada por el poder, en la plaza principal de la ciudad a 100 metros distancia de la improvisada casa- asilo. Hacia 1886, Juárez Celman había asumido la presidencia de la nación inaugurando un gobierno que por sus características personalistas y unipartidarias se denominó “unicato”. Con motivo de esas elecciones presidenciales, las familias dirigentes de Tucumán se dividieron en tres facciones: juaristas, rochistas e irigoyenistas, que apoyaban a sus respectivos candidatos: Miguel Juárez Celman, Dardo Rocha y Bernardo de Irigoyen. Los irigoyenistas tenían entre sus filas a miembros de la familia Gallo, Colombres y algunos de los Posse. Los Gallo⁹²,

⁹⁰ *Carta de Benjamín Paz a Fray Reginaldo Toro*, Buenos Aires, septiembre 1º de 1888, Legajo 42 tomo 2 1887-1899 notas al Obispo, Vicario y Secretario, (AAC).

⁹¹ Una detallada crónica de la revolución de 1887 se encuentra en (Páez de la Torre, 1974: 66-91).

⁹² Integrante de esta familia fue Napoleón Gallo (1819-1886), esposo de Elmina Paz. Tuvo una activa vida política siendo presidente del Comité de Autonomía Nacional en Tucumán. Apoyó la candidatura de

mantenían un firme control sobre la provincia: Santiago era gobernador en 1886, lo cual le permitía manejar la policía; Delfín, diputado por Tucumán y Vicente prestaba apoyo financiero a la campaña con los capitales de su fábrica y negocios azucareros. En este contexto de grupos confrontados, el colegio electoral de Tucumán eligió gobernador a Juan Posse, en octubre de 1886. Lidoro Quinteros y otros desplazados aliados a Juárez Celman, denunciaron fraude. Posse había sido nombrado gobernador sin el apoyo de los juaristas y era el único gobernador de la república que no respondía a Juárez Celman; por lo tanto tenía que ser depuesto (Lizondo Borda, 1948: 122). Dos hechos provocaron la rebelión de 1887 que derrocó el gobierno de Juan Posse; uno fue el endurecimiento de Posse y medidas de represalia tomadas ante la violencia periodística con calumnias en su contra, lo que motivó de sus opositores denuncias en su contra; el otro fue la terrible epidemia de cólera que diezmó la población de la provincia (Guy, 1981: 72).

A mediados de enero de 1887, Juan Posse le escribía a Roca lamentándose: “no ha sido posible conseguir del gobierno nacional ni de la comisión de auxilios más recursos pecuniarios para ayudar á esta pobre provincia a salir del estado precario en que el cólera nos ha puesto”⁹³. Posse interpretó que quizás era por:

“la mala voluntad que se le tiene a este gobierno, o porque solicitábamos una cosa imposible, dado el estado de finanzas en que se encuentra el Gobierno de la Nación, ó por los pocos recursos de que dispone la Comisión de Auxilios. En fin, sea de ello lo que fuere, haremos aquí lo que se pueda arreglado a nuestros pocos recursos; cuidando nuestros enfermos y alimentando a los menesterosos, que hoy son muchos”.

Le expresó con pesar a Roca, que muchas mejoras de higiene, quema de ranchos, desinfección de la ciudad y otras medidas proyectadas por el dr. Benjamín Aráoz de acuerdo con el gobierno provincial, quedarían sin hacerse. La decisión de Posse de salir al auxilio de los más vulnerables era clara cuando le comentaba a Roca que “se están gastando tan solo en la carne que se reparte gratis a los pobres, un valor de 12 a 14 mil pesos mensuales” y que “es probable que hagamos uso del crédito que el Banco Nacional nos abrió por valor de 30.000\$ con el cargo de

Bernardo de Irigoyen para las elecciones de presidente de 1885, lo que le valió la enemistad con Juárez Celman. Provenía de una familia de Santiago del Estero, de raigambre federal partidario de Urquiza. Durante la dictadura de Rosas se radicó en el Paraguay dedicándose a la explotación agropecuaria. De regreso a la Argentina vivió en Buenos Aires y al retornar al norte se vio enfrentado al clan de los Taboada que dominaron la política santiagueña durante largos años. Esto lo obligó a emigrar a Tucumán en donde colaboró con sus sobrinos en los emprendimientos azucareros familiares. Participó en expediciones militares y fue integrante de las milicias fieles a la confederación en Tucumán y Salta. *El Orden*, 9 de enero de 1887.

⁹³ *Carta de Juan Posse al Gral Roca*, Tucumán, 14 de Enero de 1887. Fondo Roca, Legajo 55 (octubre-diciembre de 1886) (AGN). Una primera aproximación al conflicto político vivido en Tucumán y la epidemia de cólera ha sido analizada en Folquer (2010b).

amortizar un 10 por ciento cada tres meses”. Así mismo se quejó de Juárez Celman expresando que sería conveniente que:

“el sr. Presidente, no deja de manifestar su mala voluntad á esta situación, hoy no encuentro razón para que manifieste tanta ira con una situación que no cometió mas falta que no darle sus votos. Te digo esto porque debes saber que va dos veces que me he dirigido a él con telegramas de atención como a la primera autoridad de la república y no me ha contestado, esta conducta me parece no debe ser en un hombre de su altura”.

A pesar de los esfuerzos realizados por Posse, éste fue acusado de ser el responsable de la epidemia. El 12 de junio de 1887 estallaba un movimiento revolucionario para derrocar a las autoridades provinciales. Un testigo de los hechos, José Ponssa, narra lo acontecido:

“El jefe visible de este movimiento fue Lídoro Quinteros, afiliados a su partido, conjuntamente con un cuerpo de ejército (4º de Infantería Llegado de Córdoba) y operarios de los ferrocarriles traídos también de dicha ciudad. Después de 26 horas de combate en la Plaza Independencia, los revolucionarios derrocaron al Gobierno de Juan Posse a cosa de 125 muertos y otros tantos heridos, consolidando así el Dr Juárez Celman su sistema absorbente de gobierno: el Unicato de Juárez”⁹⁴.

El diputado Delfín Gallo acusó directamente a Juárez Celman del incidente:

“Hay un grupo político en Tucumán que por el hecho de haber pertenecido al partido que ha llevado a la presidencia al dr. Juárez Celman cree que los que lo forman tienen asegurado el derecho para llamárselos regeneradores, los libertadores, los únicos gobernadores de Tucumán. El presidente de la república ha puesto en manos de ese grupo el Banco Nacional, el Banco Hipotecario, la gerencia del Ferrocarril del Norte, la administración de correos, la Escuela Normal, la casi totalidad de puestos que corresponden al profesorado”⁹⁵.

Según Delfín Gallo, el presidente había planeado la rebelión, ya que fueron tropas cordobesas las que habían sido utilizadas para atacar a la única provincia que no había votado por el presidente cordobés Juárez Celman (Guy, 1982: 74).

El enfrentamiento liderado por los “juaristas” además de las peonadas de los ingenios que movilizaron industriales fieles al Partido Autonomista Nacional (PAN), como Nougés, Hileret y Padilla (Páez de la Torre, 1994: 356-357), provocó la intervención federal. El 18 de Junio la cámara de diputados aprobó el envío de tropas federales a Tucumán, la revolución había triunfado y Posse fue depuesto. En *La*

⁹⁴ El artículo de José Ponssa publicado en la *Revista Tribuna Farmacéutica*, N°2, 1949, pp98-104, está reproducido en García Soriano (1972: 76-87).

⁹⁵ Discurso en la Cámara de Diputados, Sesión 1º de junio de 1887: 174, citado en (Guy, 1982: 73).

Nación acusaba a Juárez de haber querido vengarse por no haber obtenido los votos presidenciales en Tucumán. El 10 de agosto de 1887, Lídoro Quinteros -quien había liderado el derrocamiento de Posse- resultaba elegido gobernador. El *unicato* desplazaba a un grupo de la élite para colocar a otro.

Un testigo de los hechos, Vicente Gallo⁹⁶, describió la agitada vida política de Tucumán del último cuarto del siglo XIX, en donde la provincia se encontraba dividida en dos polos: liberales y federales, unitarios y mazorqueros⁹⁷:

“La división llegó a tales extremos que las familias no se visitaban ni saludaban. Había dos clubs sociales: el club del Progreso que funcionaba en la vieja casa que fue de Doña Dorotea Terán de Paz (...) Este centro agrupaba a familias de federales, cuyos principales dirigentes eran sus socios permanentes y concurrentes asiduos a tomar café (...) En el otro, el club Social, más antiguo y de más amplia difusión, con local en una espaciosa casa de bajos, se reunían en igual forma los liberales y sus familias” (Gallo, 1939: 340).

Refirió también Vicente Gallo que, en su casa, se celebraban a diario reuniones políticas cuyo centro animador era su madre, doña Dolores Colombres, lo que le valió el apodo de Mme Rolland⁹⁸, quien fuera conocida en esa época por la obra *Los Girondinos* de Lamartine. “En torno a ella se hablaba de la política y sus problemas, se formulaban comentarios, proyectos” (Gallo, 1939: 344).

Durante el gobierno de Quinteros (1887-1890), la creación del Banco Provincia y su distribución de créditos facilitó que muchos industriales tucumanos se comprometieran en un plan extensivo de adquisición de tierras y maquinaria (Guy, 1982: 77). La revisión de leyes impositivas fomentó la expansión de la industria azucarera en Tucumán, junto a la ley de conchabo⁹⁹ que aseguraba una fuerza laboral estable. A Quinteros le sucedió Silvano Bores (17.6.1890-16.9.1890) quien tuvo que renunciar a causa de la revolución que derrocó a Juárez Celman en 1890 y lo dejó sin apoyo en el orden nacional. El siguiente gobernador fue Próspero García, pero su

⁹⁶ Vicente Gallo (Tucumán 1873- Buenos Aires 1942) fue abogado, miembro de la Unión Cívica Radical desde sus comienzos, diputado y senador por Buenos Aires, rector de la Universidad de Buenos Aires. Era sobrino nieto de Napoleón Gallo, esposo de Elmina Paz.

⁹⁷ Se refiere al nombre con el que se apodaba a los federales identificándolos con Rosas, quien durante su gobierno había contado con una Sociedad Popular Restauradora que tenía un brazo armado llamado *La Mazorca*.

⁹⁸ Marie Jeanne Roland de la Platiere fue una heroína durante la revolución francesa. Nació en París, Francia. Hija de un grabador, se educó de manera cuidadosa y leyó extensamente a Plutarco y a Jean-Jacques Rousseau. Se casó con Jean Marie Roland en 1780 y pertenecieron los dos al partido de los Girondinos durante la Revolución Francesa. Madame Roland mantuvo correspondencia prolífica y fundó un salón de actividad intelectual famoso durante ese período de la historia. Es sugerente que a Dolores Colombres de Gallo se le haya dado este apelativo, quedaría así abierto como tema de estudio, el rol de las mujeres de la élite de Tucumán como animadoras de tertulias de discusión política al mejor estilo de las mujeres francesas y sus salones del siglo XVIII.

⁹⁹ La ley de Conchabo de 1888 daba legalidad al trabajo forzado, era más rígida que los anteriores códigos de policía. Los huelguistas podían ser detenidos como vagabundos y los peones que se negaban a trabajar podían ser encerrados. La policía era obligada a capturar y entregar peones fugitivos. Ver Campi (2002).

gestión no conformó a los radicales quienes en septiembre de 1893 le hicieron una revolución que convirtió a la capital en un campo de batalla durante varios días y provocó una nueva intervención federal. Luego fue elegido Benjamín Aráoz (1894-1895), cuya muerte repentina abrió una nueva instancia electoral, estabilizándose la situación con la acción gubernativa de los dos períodos de Lucas Córdoba (1895-1898 y 1901-1904)¹⁰⁰. La primera crisis de sobreproducción (1895-1896) provocó una serie de altibajos en la producción azucarera, la necesidad de protección aduanera y la promulgación de “leyes machete”. Estas medidas habían sido promulgadas por el Gobernador Lucas Córdoba, en 1902-1903, con el objetivo de poder indemnizar a los cañeros que aceptaban erradicar cañaverales de sus fincas, para evitar mayor superproducción. De los 38 ingenios de moderna tecnología que funcionaban en Tucumán entre 1880 y 1912, 9 fueron transferidos o sufrieron cambios sustanciales en su composición societaria y en solo 14 de ellos las familias o grupos fundadores conservaron la titularidad o la mayoría del paquete accionario (Campi, 2000: 111).

Con lo dicho hasta aquí podemos afirmar que durante el proceso de organización del estado nacional en la segunda mitad del siglo XIX, las élites no manifestaron una transformación total en el estilo de sociabilidad mantenida en el “antiguo régimen colonial”, basada en lealtades personales y mecanismos informales de reciprocidad. La familia Paz constituye un paradigma dentro de las familias que conformaron el espacio notabiliar tucumano que apoyaron decididamente la solidificación del estado central.

He centrado la mirada en un tipo de actor social y político decimonónico, la élite tucumana, en la convicción de que el problema de la historia política es la respuesta a la pregunta ¿quién actúa? (Guerra, 1989: 246). Los miembros de este grupo constituyeron un colectivo estructurado por reglas de comportamiento y formas de sociabilidad que le eran propias; es en el concierto de este grupo que intenté comprender la trayectoria de Benjamín Paz y Elmina Paz, ya que el conocimiento del grupo al que se pertenece y en el seno del cual se actúa, aporta las claves necesarias para una aproximación al actor individual.

Como señaló François X. Guerra (1989: 253), en las sociedades tradicionales “estamos obligados a buscar la política en las relaciones que los actores sociales anudan entre sí” y en el período que comprende el itinerario de los hermanos Paz, coexistieron el mundo tradicional y el moderno de manera híbrida. Ellos fueron, a su vez, actores modernos y antiguos, ciudadanos profundamente “tradicionales”. La sociedad del antiguo régimen no había muerto en el último cuarto del siglo XIX y

¹⁰⁰ Sigo en esta síntesis a Bazán, (1992: 211-212).

convivía con los imaginarios modernos de manera ambigua. En la órbita de los Paz “lo antiguo y lo nuevo coexisten y se mezclan: formas de sociabilidad modernas que encubren grupos familiares, clientelistas o corporativos (Guerra, 2003: 211).

En este recorrido he buscado superar la oposición interior versus Buenos Aires al encontrar una élite provinciana con fuerte presencia en la construcción del estado nacional. Indagué el surgimiento de lo singular, de la excepción, observé las fisuras de modelos construidos en la historiografía argentina de este período, sin renunciar a “la relación que las regularidades mantienen con las particularidades que se le escapan” (Certeau, 1993: 199).

Capítulo 5. Prácticas de libertad femenina: fundar, legislar y organizar la vida cotidiana

El espacio conventual femenino decimonónico constituyó un ámbito de acción y sociabilidad política desde el que las mujeres que lo integraban contribuyeron al diseño del estado-nación emergente. Sus prácticas políticas de educación, cuidado de los pobres, disciplinamiento, moralización, gestión y organización de instituciones pusieron de manifiesto que este tipo de asociaciones caritativo-religiosas asumieron un rol social y político en el ámbito de las problemáticas sociales de mayor vulnerabilidad. También los conventos, a lo largo de los siglos, fueron espacios de vinculación con lo trascendente, lugares privilegiados para una experiencia religiosa. La fundación de conventos ha sido un gesto repetido por mujeres de todos los tiempos, generalmente en relación con otras (Jornet, 2006: 41).

En Tucumán, el surgimiento de la Congregación de Hermanas Dominicas, en 1887, como consecuencia inmediata de la conformación espontánea de un grupo de mujeres que se solidarizaron con las víctimas de la epidemia de cólera en 1886, fue reflejo de un movimiento más amplio de mujeres religiosas que buscaron institucionalizar sus proyectos de vida común y servicio a los más necesitados, dando organicidad a ese espacio, con el fin asegurar su continuidad y permanencia en el tiempo.

Los primeros reglamentos y constituciones elaborados por las hermanas dominicas con la colaboración de Fr Ángel María Boisdron pusieron de manifiesto la preocupación por organizar tanto la vida conventual (división de roles, sistema de gobierno, elecciones, estilo de convivencia, mística común, diferenciación de espacios y tiempos) como las tareas asistenciales y educativas, a fin de legitimar al nuevo grupo y dotarlo de una identidad propia. Por ello me interesará plantear en este capítulo el proceso de fundación, legislación y definición de la identidad y misión de la nueva Congregación, los criterios de admisión, la problemática de la ilegitimidad y la dote que tuvieron que resolver, las pautas de formación, las lecturas y la iniciación en la vida de piedad que fueron acordando. También me detendré en el modo de organizar el espacio y el tiempo conventual, y en las acciones políticas de estas mujeres que desde el claustro intervinieron en la sociedad organizando fundaciones, comprando, tomando decisiones y por sobre todo creando relaciones de amistad. Un apartado estará dedicado a las religiosas de obediencia, las que sostuvieron con su trabajo el nuevo proyecto, desde sus acciones de servicio y cuidado de la vida cotidiana.

5.1. El Primer Reglamento de 1888

En la carta que Fr Boisdrón dirigió al Obispo de Salta presentando el primer reglamento para su aprobación, aclaraba que la Regla y las Constituciones que asumía la Congregación recién establecida en Tucumán, eran las mismas que seguían las Hermanas Dominicas de Vic (Catalunya), que habían recibido ya la doble aprobación del Señor Obispo de Vic y del Padre Maestro General de la Orden¹.

Las Constituciones de las Hermanas de la Anunciata de Vic eran las únicas que, escritas en castellano, se podían encontrar en Argentina. La propuesta de éstas como reglamento de base tenía el objetivo de alcanzar una pronta aceptación por parte de las autoridades eclesiásticas. El uso de reglas² en las comunidades de vida religiosa se remonta a los primeros siglos del cristianismo, en donde la vida eremítica en el desierto fue dando lugar progresivamente al surgimiento de cenobios, como primeras formas de vida religiosa organizada. En el cristianismo de Oriente, en Asia Menor y en el Norte de África, la regla de San Basilio (s. IV) fue el eje en torno al cual se fue estructurando la vida de los primeros monasterios; por otra parte, en el cristianismo de occidente fue la regla de San Benito (s. VI) la que marcó el rumbo de los nuevos cenobios de Italia y el resto de Europa, junto a la regla de San Agustín (ss. IV-V), que luego regiría la vida religiosa en el occidente medieval. En la regla de San Benito (s. VI) se aseveraba que la condición humana estaba marcada por la falta de firmeza y el descentramiento; por tal motivo era necesaria una regla para restituir, rectificar la experiencia, para edificar en la *firmitas*, la firmeza, uniendo en la vida del monje la necesidad humana de rectificación y de afirmación³.

Herederas de esta antigua tradición, las nuevas religiosas por intermedio de Fr Boisdrón, se dirigieron al Obispo Padilla y Bárcena buscando la aprobación de esta Regla adaptada, ya que en una primera instancia, la naciente Congregación estaba sujeta a la jurisdicción del Obispo Diocesano:

“Estas nuevas hijas de Santo Domingo han apreciado y sentido la grandeza del “Don de Dios” y deseando serle fieles hasta el fin de su vida, vienen a pedir por mi intermedio a Vuestra Reverencia Ilustrísima que se digne bendecir sus propósitos y aprobar la Regla y las Constituciones a que se han sujetado rigurosa y gustosamente. Esta Regla y estas Constituciones en la forma que tienen actualmente son las que siguen nuestras Hermanas Dominicas de Vic en España, y han recibido ya la doble aprobación del Ilmo Señor Obispo de Vic

¹ Carta de Boisdrón al Obispo Padilla y Bárcena, Tucumán, 13 de mayo de 1888, f.1. Legajo: Hermanas Dominicas del Ssmo Nombre de Jesús (AAT).

² El concepto regla proviene del latín “regula” que deriva a su vez de “regere”, regir; recte agere, obrar con rectitud, será el objetivo de las reglas. Esta palabra equivale en el griego a “kanón” que significa medida y más tarde, conjunto de de praxis, experiencia. Volveremos sobre las reglas en el punto 5.9 al referirnos a la clausura.

³ Agradezco a Flavia Dezzutto, sus aportes etimológicos para la comprensión del sentido de la Regla monástica.

y del Rmo Padre Maestro General de nuestra Orden. Pero son estos títulos todavía insuficientes para la nueva fundación hecha en esta diócesis. Siendo nuestras Terceras del SS Nombre de Jesús, religiosas sujetas inmediatamente a V.R.I., dichas Constituciones y Reglas no pueden obligarlas en conciencia hasta que V.R.I., no les de la sanción de su suprema autoridad en esta diócesis”⁴.

En la misma carta, que acompañaba los cuatro cuadernos manuscritos⁵ que se presentaron al Obispo, Boisdrón explicaba algunos de los cambios realizados a la Regla de Vic, para adaptarlos a las hermanas de Tucumán; éstos buscaban flexibilizar algunos puntos referidos a la admisión de hijas ilegítimas (condición inhabilitante para la profesión religiosa en España), el monto de la dote, la duración del noviciado y el tiempo de los votos temporales, y la organización horaria cotidiana.

La primera modificación se refería a la admisión, ya que las Constituciones de Vic impedían aceptar a “hijas ilegítimas” sin dispensa del Prelado aunque estuvieran dotadas de “relevantes cualidades”⁶. Al margen del mismo folio, Boisdrón escribió: “en nuestra Congregación del Ssmo Nombre de Jesús, las hermanas legas que tengan este defecto de ilegitimidad podrán ser admitidas sin dispensa del Prelado de la Diócesis”⁷, justificando que este “defecto de nacimiento” no podía ser un obstáculo para la admisión. Esta salvedad no fue aceptada por cuanto se mantuvo en la práctica la necesidad de solicitar dispensa al Prelado y, en las primeras constituciones editadas en 1893, se mantuvo la misma disposición⁸.

En este Reglamento se definían los tipos o categorías de aspirantes a la Congregación; la primera correspondía a las religiosas de escapulario blanco o de coro “personas que reúnan las condiciones de origen, de clase y de educación, que exige la constitución para los Padres, es decir que deberán ser hijas legítimas, de familias decentes, o raza blanca, y de buenas condiciones de educación e instrucción”. Las religiosas de coro poseían un status socio-económico y cultural que las habilitaba para el rezo de la liturgia de las horas y ejercicio del apostolado de la enseñanza en el caso de las congregaciones de vida apostólica. En la segunda categoría se ubicaban las Hermanas de escapulario negro o de obediencia: “serán admitidas las personas que por buenas condiciones de virtud, piedad de genio, de edad y de aptitud física y moral puedan ser útiles a la comunidad aun cuando sean hijas ilegítimas, y pertenezcan a esta clase que se designan bajo los calificativos de indias, negras y

⁴ *Carta de Boisdrón al Obispo Padilla y Bárcena*, Tucumán 13 de mayo de 1888, Legajo: Hermanas Dominicas del Ssmo Nombre de Jesús (AAT).

⁵ Agradezco a José García Bustos, ex- Director del Archivo del Arzobispado de Tucumán, el haberme dado noticia de la existencia de estos cuadernos.

⁶ *Reglamento de 1888*, AAT, Legajo “Hermanas Dominicas”, Cuaderno I, ff. 17-19 (AAT).

⁷ *Anotación al margen, Reglamento de 1888*, AAT, Caja “Hermanas Dominicas”, Cuaderno I, ff. 17-19

⁸ *Constituciones de las Hermanas Dominicas de la Tercera Orden Regular*, en adelante (CHDT), 1893: 15.

mulatas”⁹. Las hermanas de obediencia se dedicaban a los trabajos materiales de la casa por lo que no necesitaban saber leer ni escribir, solamente se les exigía que conocieran los principios de la doctrina cristiana y poseyeran una “sólida piedad”. Estos “defectos de carácter solamente exterior y material” -de las hermanas de obediencia- no se consideraban un obstáculo para ser admitidas y se buscaba con ello “1º contemporizar con las condiciones de este país, en el que hay tanta gente de esta clase; 2º dar un amparo a personas que por otra parte son excelentes y dignas de la vida religiosa”.

En las Constituciones de 1893 se señalaba también que las que “hayan sido sirvientas o que pertenezcan a la clase inferior que llaman de sangre mestiza, podrán ser admitidas solamente para hermanas de obediencia o legas”¹⁰. La pureza de sangre y la legitimidad de nacimiento surgían del certificado de bautismo y estratificaba el orden social, pero al lograr la dispensa del “defecto de natales” de una candidata a la vida religiosa, el convento legitimaba la condición de la familia de quien ingresaba”, beneficiándola con cierto ascenso social¹¹.

Así, el primer grupo de dominicas se conformó con hermanas de coro y de obediencia. Siendo las ocho primeras de coro: Elmina Paz, Matilde Zavalía, Elcira Colombres, Vicenta Zavaleta, Andrea López, Casilda Olmos, Elcira Quiróz, Brígida Monasterio, y las seis hermanas legas o de obediencia: María del Carmen Monteros, María Margarita Reina, María Juana Valladares, Simona del Rosario Acuña, María Clara de la Cruz Camaño, María Tomasa Alberti¹².

La segunda modificación realizada a la Regla de las dominicas de Vic hacía referencia al noviciado y la profesión. La Regla española determinaba que el noviciado sería de dos años tras los que se haría la profesión de votos perpetuos. Boisdron anotaba:

“siguiendo lo que se observa mas generalmente en nuestra Orden que deja a las personas más tiempo hasta profesar sus votos perpetuos se ha declarado que en esta Congregación del SS Nombre de Jesús de Tucumán, las personas que se presenten: primero, harán seis meses de postulante, sin hábito religioso, segundo, harán un año de noviciado en todo rigor. Tercero, harán después de este noviciado tres años de votos temporales. Cuarto, después de estos tres años de votos temporales harán su profesión de votos perpetuos”¹³.

⁹ *Reglamento de 1888*, Cuaderno I, ff. 20-21 Caja: Hermanas Dominicas (AAT).

¹⁰ CHDT (1893: 15-16)

¹¹ Esta observación la realiza Gabriela Braccio (1999:233) para el mundo conventual colonial pero bien se aplica a este caso de estudio del siglo XIX, también Frascina (2010: 71-93) afirma lo mismo respecto de los conventos del Buenos Aires colonial.

¹² Libro de Ingresos de las Hermanas Dominicas del Ssmo Nombre de Jesús (AHDT).

¹³ *Carta de Boisdron al Obispo Padilla y Bárcena*, Tucumán 13 de mayo de 1888, Legajo: Hermanas Dominicas del Ssmo Nombre de Jesús (AAT).

En la correspondencia entre Boisdron y Elmina Paz se encuentran orientaciones de sentido práctico respecto de la admisión de Postulantes y la toma de hábito como cuando refiriéndose a la Hna Guadalupe aconsejaba:

“No se le niega el Santo hábito sino que se le da más tiempo para prepararse y mientras tanto averiguaremos la causa de esta intranquilidad y especie de malestar que se manifiesta. Mucho importa hacer comprender a las hermanas que solo podrán tomar y guardar el hábito las que tienen una voluntad dispuesta a llevar con paciencia y placer todos los sacrificios de la vida religiosa. Poca gente en los conventos, pero dignas de su vocación y que sepan apreciar el don de Dios y gozar con él”¹⁴.

La tercera modificación se refería a la dote y aclaraba que “para evitar los dos extremos de no pedir nada o de pedir demasiado se ha creído que se podía prudentemente exigir una dote de (500) pesos nacionales oro de las Postulantes que pretendan el hábito de coro o escapulario blanco”. Sin embargo, en las Constituciones de 1893, quedará estipulada para las hermanas de coro en una dote de 1.000 \$ oro m/n, la que debía ser entregada por la familia de la pretendiente “en numerarios o en valores equivalentes, pero no en rentas anuales”¹⁵. Las hermanas de obediencia no estaban obligadas a la prescripción de la dote.

La cuarta modificación se refería al horario o repartimiento del tiempo; en la carta mencionada Boisdron explicaba que:

“Se han hecho algunos cambios que exigen las condiciones del clima del país y del temperamento de las personas y que por otra parte no contrarían en el espíritu ni en la letra de la Orden. Nuestras hermanas de aquí en todo tiempo se levantan a las 5 de la mañana. Las de España se levantan a las 4, pero también se recogen de noche una hora antes”¹⁶.

Con estas modificaciones, Boisdron buscaba flexibilizar la norma para adecuarla a las nuevas circunstancias y contexto de la Congregación recién fundada, aunque como constatamos no todos sus pedidos fueron aceptados por la autoridad diocesana.

¹⁴ *Carta de Boisdron a Elmina Paz*, Tucumán, 29 de agosto de 1889. Caja: Epistolario de fr. Boisdron. Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT).

¹⁵ CHDT, 1893: 19.

¹⁶ *Carta de Boisdron al Obispo Padilla y Bárcena*, Tucumán 13 de mayo de 1888, *Reglamento de 1888*. Legajo: Hermanas Dominicas. Cuaderno I, f.60 (AAT).

5.2. “La roca de la cual fueron cortadas”. Las Constituciones de 1893¹⁷

En la carta enviada por el Maestro de la Orden de Predicadores, Fr Andrés Frühwirth, en ocasión de la edición de las primeras constituciones de 1893, les recordaba a las religiosas de Tucumán que el texto constitucional era “no solo sostén y apoyo de vuestra vida en comunidad sino un manantial de donde extraer alimento para la vida interior”¹⁸. Así mismo las invitaba a meditar con asiduidad en esas páginas para reconocer “la piedra de la que habéis sido cortadas”¹⁹, para que reflejándose en ella pudieran encontrar los rasgos de “Santo Domingo de Guzmán, su verdadero padre”. Con la aprobación del texto constitucional, la nueva Congregación se insertaba en la Orden Dominicana de manera más formal, ya que había sido afiliada en 1888²⁰ al poco tiempo de su fundación.

La única carta que se conserva de Elmina Paz dirigida a Fr Ángel Boisdron, contiene la solicitud de redacción de las Constituciones para la Congregación:

“Hace algún tiempo mi Padre que deseo vivamente tener unas Reglas y Constituciones especialmente para nosotras. Así como la tienen para el uso de la Congregación de la Anunciata de Vic, tuviéramos nosotras una para el uso de las “Terciarias Dominicanas del Ss. N. de Jesús”, arreglada por Vuestra Reverencia como Fundador de esta Congregación y que podría hacer con toda facilidad, pues que conoce perfectamente nuestras disposiciones, debilidades, el país y sus costumbres y de lo que somos capaces. Creo que será mucho más fácil para nosotras seguir bien con la gracia de Dios si tuviéramos unas reglas bien determinadas, porque estamos sin saber qué es propiamente lo que tenemos que observar siempre; pues las que tenemos no le satisfacía mucho a Vuestra Reverencia ni a mí tampoco; por esta razón no deja de haber sus perturbaciones”²¹.

Fr Boisdron se encontraba en Friburgo (Suiza)²² y, desde allí, colaboró con la naciente Congregación en la elaboración de las constituciones que regirían su vida. Elmina Paz le expresó la necesidad de institucionalizar la asociación naciente y sus proyectos para poder conservar la herencia espiritual recibida:

¹⁷ Las Constituciones de 1893 comprenden 3 partes. La 1º Parte: “Disposiciones generales de la vida religiosa en nuestra Congregación” dividida en 7 capítulos. La 2º parte: “Observancias Regulares y obras de vida activa en nuestra Congregación” con 20 capítulos y la 3º Parte “Institución y formas de gobierno en nuestra Congregación”, que contiene 11 capítulos.

¹⁸ *Carta de Andrés Frühwirth a las Dominicanas de Tucumán*, Roma, 6 de agosto de 1893, Caja: Documentos Fundación (AHDT).

¹⁹ En referencia al texto bíblico “Miren la roca de la que fueron talladas, la cantera de donde las extrajeron” (Isaías, 51,1).

²⁰ *Decreto de Afiliación a la Orden Dominicana*, Fray José María Larroca, Maestro de la Orden, Roma, 4 de Julio de 1888. (AHDT), Caja: Documentos Fundación, s/f.

²¹ *Carta de Elmina Paz a Boisdron*, Tucumán, 9 de noviembre de 1890. Carpeta: Epistolario de Elmina Paz. Caja: Cartas a Boisdron (AHDT).

²² Fr Boisdron estuvo en Suiza desde 1890 a 1894, donde había trasladado para formar parte de equipo de frailes que debía organizar la recientemente fundada Universidad Católica como lo vimos en el cap. 3.

“de esta manera podremos conservar el espíritu que Nuestro Señor-valiéndose de Vuestra Reverencia- ha derramado sobre nuestras almas. De este modo tendrá doble valor mérito y estimación para nosotras. No dudo mi Padre que Vuestra Reverencia tendrá gran consuelo en servirnos de esta manera, ahora que le será más fácil quizás no tendrá allí las ocupaciones tan varias como aquí”²³.

Le solicitó también “hacerlas aprobar con el Papa y el Reverendo Padre General, enriqueciéndolas con cuantas gracias y privilegios crea conveniente” y le sugirió que, además de la misión de atender a los huérfanos y las escuelas de pobres, podía Boisdrón “aumentar las cosas que le parezcan convenientes podamos hacer con el tiempo, para dar más gloria a Nuestro Señor”. Le aseguraba igualmente la disponibilidad para asumir los gastos generados por la impresión de las constituciones, expresando que “el dinero que pudiera necesitar para esto, y para alguna necesidad de Vuestra Reverencia me avisa como podré remitirle a esa”. Elmina Paz, asumía la responsabilidad de gestionar las constituciones propias, la certeza de contar con la tarea intelectual de Boisdrón y asumir el costo económico de la edición de aquéllas.

La correspondencia de Boisdrón con Elmina Paz y otras compañeras está impregnada de consejos referidos a la recta interpretación de las Constituciones. Las consultas de las hermanas fueron constantes y las epístolas reflejaron la necesidad de organizar la vida de la naciente Congregación con una norma que las regule. Las orientaciones de Boisdrón abundaban en este sentido y advertían del peligro de la arbitrariedad: “estudien y practiquen sus constituciones, que son la expresión cierta de nuestra vida religiosa y dominicana. Cuando se sale de este camino, se cae siempre en lo arbitrario y lo arbitrario es lo peor en una corporación cualquiera”²⁴. Pero también dejaba planteado que había que andar despacio hasta darle un sello definitivo a la legislación ya que debían pasar varios años hasta que se sedimente la regla y para que a los “principios inmutables de la vida dominicana se agregue la experiencia bien constatada”²⁵.

5.3. Identidad y misión. El servicio a los pobres y la educación

Las Constituciones de 1893 definían la misión de la Congregación en dos dimensiones: 1º la santificación personal y 2º el apostolado de la caridad para con el prójimo, al cual se debían dedicar uniendo la vida contemplativa y la vida activa. Se

²³ *Carta de Elmina Paz a Boisdrón*, Tucumán, 9 de noviembre de 1890. caja: Epistolario Elmina Paz. (AHDT).

²⁴ *Carta de Boisdrón a Elmina Paz*, San Juan de Cuyo, noviembre 7 de 1897. Caja: Epistolario Boisdrón, Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT).

²⁵ *Carta de Boisdrón a Elmina Paz, Friburgo (Suiza) 1º de enero de 1891* Caja: Epistolario Boisdrón, Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT).

establecía que las hermanas se obligaban a “cuidar ante todo de su perfección interior y espiritual, que sola da mérito y fecundidad a las obras exteriores”²⁶. Se definía en esta formulación la orientación de la Congregación hacia una espiritualidad de la interioridad, heredera de la tradición renana y de la llamada *devotio* moderna²⁷. Se aclaraba también que las circunstancias en que había nacido la Congregación ponían de manifiesto los rasgos de ésta, “su apostolado de caridad para con los pequeños”²⁸, pero también quedaba abierta “la dedicación a la enseñanza superior, sin renunciar a sus principios que les da un rasgo de semejanza con Aquel que se dignó evangelizar a los pobres”²⁹.

La misión asumida buscaba unir en su estilo de vida el servicio caritativo al prójimo y la vida contemplativa, siguiendo así la intuición de Francisco de Sales y Juana Fremyot de Chantal³⁰ quienes habían propuesto este modelo de vida religiosa al fundar las hermanas de la Visitación, uniendo la vida contemplativa y el servicio a los pobres. El proyecto de Sales y Chantal no pudo ser desarrollado plenamente por la objeción de algunos obispos franceses al eventual debilitamiento de la clausura monástica de la mujer, por lo que éstos pusieron obstáculos y restricciones a esta innovación salesiana (Mc Namara, 1999: 412). Fr Boisdrón se inspiró en Sales para proponer en Tucumán una vida religiosa que pudiera conjugar la oración y el compromiso con los pobres, mitigando algunos aspectos de las reglas conocidas para favorecer una vida conventual más flexible, como explicó en sus cartas a Elmina Paz:

“Así vemos que San Francisco de Sales fundó una Orden mucho más suave que otras que existían; porque Dios lo quería para el bien de ciertas personas que no podían hacer más; y temeridad habría en decir que este nuevo instituto era relajación. Yo miro así nuestra pequeña fundación de Tucumán. Creo que el Señor la ha querido para ciertas almas que en otras circunstancias no hubieran podido o no podrían dedicarse a su servicio en la vida religiosa. No digo que este punto de vista autorice ningún desorden espiritual y temporal, no; una cosa es la suavidad y moderación en la organización y el gobierno de un instituto, y otra cosa es la arbitrariedad y la relajación”³¹.

²⁶ CHDT, 1893: 2.

²⁷ Fr. Boisdrón, introdujo a las religiosas en los postulados de estas dos corrientes espirituales del Medioevo y la primera modernidad respectivamente, mostrando la bondad de las prácticas devotas interiores más que exteriores o barrocas. Este aspecto será desarrollado en los próximos capítulos.

²⁸ La relación entre mujeres devotas y atención a los pobres no es un fenómeno únicamente del siglo XIX, durante toda la historia del cristianismo las mujeres encontraron en el servicio a los abandonados una manera de identificarse con Jesús de Nazareth, como lo vimos en el cap.2.

²⁹ CHDT, 1893: 3.

³⁰ En la biblioteca antigua de las HH Dominicas se conservan varias obras de san Francisco de Sales y diversas biografías de Juana de Chantal editadas en el siglo XIX, por lo que se puede inferir que la lectura de estos textos fue frecuente en los primeros años de organización de la Congregación.

³¹ *Carta de Boisdrón a Elmina Paz*, Friburgo, 16 de Noviembre de 1890, Caja: Epistolario fr Boisdrón, Carpeta: Cartas Boisdrón a Elmina Paz (AHDT).

Las objeciones de las autoridades eclesiásticas de Tucumán al proyecto de Boisdrón y Elmina Paz serían las mismas que sufrieron Sales y Chantal casi tres siglos antes. El vicario foráneo, Ignacio Colombres informaba al Pbro. Rizo, secretario del Obispado de Salta, acerca de la incompatibilidad que veía en las dominicas de Tucumán, quienes pretendían dedicarse a los huérfanos llevando vida monástica:

“El objeto de esta fundación ha sido y es con el propósito de recibir niños huérfanos que dejan las epidemias y los decretos de la Providencia, cuyo fin no sé si podrán llenarlo, llevando las Hermanas una vida monástica, que las obliga a invertir todo un tiempo en rezos y distribuciones propias de religiosas enclaustradas”³².

También Colombres expresaba su disconformidad por el rol que Boisdrón tenía en la fundación, ya que consideraba que invadía su jurisdicción como responsable de la vicaría foránea de Tucumán:

“Me tiene muy descontento la nueva Congregación de las Terciarias Dominicas. El P. Ángel, Director de ellas, con exclusión de todo otro confesor, es el que preside todos los actos religiosos, hasta el capítulo de culpas, les permite salir cuando y donde le parece”³³.

Los conflictos entre regulares y seculares por la jurisdicción sobre los conventos femeninos jalonan la historia de la iglesia y el caso de Tucumán ilustra la continuidad de los mismos en este rincón de la República Argentina. El control sobre los movimientos de la mujer, la necesidad de “encerrar sus cuerpos”, fue una constante en la legislación eclesial sobre la vida conventual femenina y, en este punto, la autoridad eclesiástica era muy celosa de su jurisdicción, así lo ponía de manifiesta el vicario Colombres:

“Le mando con el mismo la regla y constituciones de las Terciarias Dominicas recién fundadas en esta ciudad. Mucho le recomiendo que se fijen bien antes de aprobarlas (discúlpeme esta franqueza) porque aún cuando las he leído yo o la leyera usted, he encontrado algunas contradicciones que pueden hacer conflicto al Prelado, siendo invadida su jurisdicción en algunos casos”³⁴.

El texto constitucional establecía que la misión de la Congregación sería la educación de la niñez y juventud; instituía el rol de la directora general de escuelas y responsable de los estudios de las religiosas que debían estar a la altura de la misión

³² *Carta del vicario foráneo al secretario del obispado de Salta, presbítero Buenaventura Rizo y Zavala, Tucumán, 23 de mayo de 1888. Legajo: Hermanas Dominicas (AAT).*

³³ *Carta del vicario foráneo al secretario del obispado de Salta, presbítero Buenaventura Rizo y Zavala, Tucumán, 21 de agosto de 1888. Legajo: Hermanas Dominicas (AAT).*

³⁴ *Carta del vicario foráneo al secretario del obispado de Salta, presbítero Buenaventura Rizo y Zavala, Tucumán, 23 de agosto de 1888. Legajo: Hermanas Dominicas (AAT).*

de educar. También se definía las competencias de la religiosa encargada del asilo y su tarea de “moralización”. Finalmente, definía el nombre “Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús” y con él el núcleo del camino espiritual que se proponían.

En el Capítulo XIX de las constituciones se estipulaba cómo sería el servicio de “las obras de vida activa para con el prójimo”³⁵, señalando la prioridad de la educación de las jóvenes, las huérfanas y las hijas de la clase obrera y necesitada. También se establecía que se organizarían talleres, clases externas y colegios de internas cuya enseñanza “deberá ser sólida, sencilla, religiosa y práctica”. El trabajo en hospitales se veía como una posible tarea a asumir. Pero -y se nota aquí la clara voz de Boisdrón- “comprendan las Hermanas y parece superfluo insistir advirtiéndoles, que más vale ocuparse en pocas obras y atenderlas bien que meterse en muchas y hacerlo todo a medias”³⁶. Antes de asumir compromisos debían consultarse las aptitudes, fuerzas y número y se mandaba no asumir nuevas obras si no podían ser realizadas “útil y honradamente”. Además, en el ejercicio de la vida activa las hermanas, debían seguir los métodos que “la experiencia y el progreso continuo de la ciencia hayan demostrado ser los mejores”. También se ordenaba evitar ponerse bajo la dependencia de la autoridad civil.

En cuanto a la enseñanza, se legislaba sobre el rol de la directora general quien tendría a su cargo no solo la educación las jóvenes sino también lo estudios de las Hermanas que se preparasen para desempeñar el oficio de maestras. La directora general debía dedicarse celosamente a la formación intelectual y moral de las alumnas y se ocupará que se cumplan las prácticas religiosas. A la hermana que fuera cabeza del Asilo de huérfanas se le indicaba que debía “corregir las faltas de moral, de carácter y de educación de las jóvenes, procurando hacerlas dóciles, juiciosas, delicadas en sus procedimientos”. Debía incorporar reprehensiones oportunas, penitencias justas y moderadas para las indóciles y perezosas; prudentes muestras de aprecio y merecido elogio para las obedientes y laboriosas; verdadero interés y aprecio para todas”³⁷. Se debía orientar el desarrollo ordenado de la inteligencia mediante una instrucción literaria y por la formación de una conducta cristiana que “pueda dirigir en el curso de la vida las pasiones del corazón y los movimientos de la sensibilidad”³⁸ siendo esto el resultado esperado de la cohabitación con las religiosas.

En los sucesivos puntos se consignaban indicaciones para la marcha de los estudios, el número de clases, asignaturas y elección de libros. Se establecía que las hermanas dedicadas a la enseñanza debían trabajar constantemente, leyendo,

³⁵ CHDT, 1893: 171-181.

³⁶ CHDT, 1893: 172.

³⁷ CHDT, 1893: 175.

³⁸ CHDT, 1893: 177.

reflexionando, instruyéndose “para llevar su obra a una perfección que requieren la extensión de los conocimientos”³⁹.

Las dominicas de Tucumán, al igual que otras congregaciones decimonónicas se sumaron a la tarea de moralización e internalización de un comportamiento racional propio de una sociedad industrial y del Estado moderno. La labor de estas congregaciones coincidía con los intereses del Estado y de la Iglesia, de educar a los sectores marginales para hacerlos productivos y piadosos, siendo también piezas fundamentales en la escolarización de las mujeres de la élite (Serrano, 2004: 306-309).

Se organizaron así como sociedad de mujeres consagradas a Dios, dedicadas a la contemplación, el estudio y al trabajo caritativo. Boisdrón se refería a este estado de vida religioso como “la expresión perfecta de la doble caridad, la caridad para con Dios y la caridad para con el prójimo”⁴⁰.

El nombre asumido para esta Congregación fue el de “Tercera Orden Regular de las Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús”, debido a que la fecha elegida para la toma del hábito -el 15 de enero de 1888- era el día en que se celebraban los cultos al Santísimo Nombre de Jesús, siendo esta devoción encomendada a la Orden Dominicana para su difusión. Este nombre debía impregnar toda una mística de imitación de Cristo, quien se despojó y rebajó asumiendo la condición humana, según lo expresa el himno de la carta a los Filipenses:

“Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo. El cual siendo de condición divina no codició el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo. Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre”⁴¹.

De esta manera las dominicas de Tucumán, recordaban con su nombre que “no se ha dado a los hombres otros Nombre debajo del cielo por el cual debemos salvarnos”⁴².

5.4. Criterios de la admisión: legitimidad y dote

Como ya lo mencionamos, los criterios de admisión desempeñaron un rol clave en la organización de la nueva institución, sentando las bases de la división del trabajo y la distinción de jerarquías al interior del nuevo grupo.

³⁹ CHDT, 1893: 182.

⁴⁰ *Carta de Boisdrón a Elmina Paz*, Friburgo, 31 de enero de 1892. Caja: Epistolario Boisdrón. Carpeta: Cartas a Elmina Paz, (AHDT).

⁴¹ *Filipenses*, 2,5-9.

⁴² *Hechos de los Apóstoles*, 4,12. CHDT, 1893: 3.

Por tratarse de una Congregación destinada al apostolado de la caridad, debían sus integrantes “ser idóneas y virtuosas” para poder dedicarse a la instrucción y a la edificación⁴³. Por ello se establecieron los requisitos para ser admitidas: proceder de matrimonio legítimo y padres honrados, edad competente (entre los quince y los treinta), poseer antecedentes dignos de vocación religiosa y con buena fama, tener buena salud, sin enfermedades incompatibles con la vida de comunidad y las tareas del Instituto y no haber hecho profesión en otra orden o Congregación. No se podía recibir a una joven que fuese sostén de sus padres. Las de sangre mestiza o las que hubiesen sido “sirvientas” podían solo ser admitidas como hermanas de obediencia o legas⁴⁴. Sin embargo, las constituciones establecían las excepciones a la regla, pudiendo admitir postulantes mayores de edad en caso que tuviesen méritos o beneficios especiales y las “madres del consejo” lo juzgaren conveniente. También podía ser admitida una hija ilegítima “dotada de relevantes cualidades” y con el consentimiento del prelado, e igualmente, podían ser admitidas las que habían pertenecido a otra institución, siempre con licencia del prelado y tuviesen buenas condiciones.

Sobre este punto ya Boisdrón había expresado su deseo a Elmina Paz, proponiendo que en “tiempos de democracia” no era conveniente solo fijarse en la situación familiar, sino que tenían que entrar en el discernimiento otras variables como la instrucción o la fortuna:

“Pero quisiera que no se negare el ingreso por este mérito puramente pasivo de la condición de la familia, sobre todo en nuestros tiempos de democracia. Hay que advertir que no solamente la sangre es nobleza, sino otros títulos como el del saber y de la instrucción. Así se juzga en Europa. Yo creo que toda persona que, por otra parte es virtuosa y de buenas condiciones morales, y trae grandes utilidades a la casa puede ser admitida al hábito de hermana de coro, aunque sea de familia oscura. Así una joven que ha merecido el diploma de maestra en la escuela normal, y se sabe que es capaz de enseñar, puede recibir el hábito de coro; también, una persona que poco capaz se halle, y sea de la misma condición, cuando da a la casa una verdadera fortuna, como serían veinte mil o treinta mil pesos”⁴⁵.

La dote era el medio determinado por las leyes de la iglesia para proveer las necesidades de la comunidad y, por lo tanto, no se podía dispensar sin razón grave. Se afirmaba que “exigirla no es un acto de codicia, ni falta de confianza en la providencia”⁴⁶, por lo que se estableció que para una postulante que pretendiese el

⁴³ CHDT, 1893: 14.

⁴⁴ CHDT, 1893: 16.

⁴⁵ *Carta de Boisdrón a Elmina Paz*, Friburgo, 2 de noviembre de 1892. Caja: Epistolario Boisdrón. Carpeta: Cartas Boisdrón-Elmina Paz, (AHD).T).

⁴⁶ CHDT, 1893: 19.

hábito de coro la dote sería de 1000 pesos-oro, moneda nacional, la que debía entregarse en “numerario o en valores equivalentes” a cargo de la familia de la pretendiente. La dote no debía incorporarse a los bienes de la comunidad hasta que la postulante hiciera la profesión; mientras tanto, se guardaba la misma a título de depósito y después de los votos perpetuos se colocaba en alguna entidad financiera para obtener el interés que serviría para la manutención de la casa. Solamente al morir la religiosa la dote pasaba a formar parte de los bienes del Instituto.

Las hermanas de obediencia no estaban obligadas a esta prescripción de la dote pero debían “tomar de esta exoneración motivos para dedicarse en la Congregación con mayor humildad al trabajo constante y molesto que les correspondía”⁴⁷.

La exigencia de la dote, como requisito de admisión para mujeres que aspiraban a ingresar a la vida religiosa, era una práctica que se remontaba varios siglos atrás y que se extendió hasta avanzado el siglo XX. Consistía en una suma en efectivo que la aspirante al hábito debía entregar al convento durante el año de noviciado. La dote era entendida también como un adelanto de la herencia que le correspondía por ley y que los padres otorgaban a la hija que ingresaba al convento, como lo hacía también con la que contraía matrimonio (Fraschina, 2010: 88). La dote podría ser enriquecida por donaciones de otros parientes y amigos, a veces se constituía de limosnas (Fraschina, 2000c: 70-81). Los estudios sobre la dote conventual están más desarrollados en el período colonial, siendo incipientes en el período independiente; de todas maneras podemos inferir una cierta continuidad en el siglo XIX con las prácticas hispánicas, en las que la dote conventual siempre resultaba más accesible que la dote matrimonial (Braccio, 1999: 229). En este sentido, la dote no dejaba de constituirse en un instrumento de jerarquización social, dentro del convento. (Fraschina, 2010: 86).

5.4.1. Ilegítimas y sin dote⁴⁸

Analizando el primer grupo de dominicas de Tucumán, observamos que hubo flexibilización de las pautas de ingreso, efectivizándose excepciones al reglamento⁴⁹. Una vez terminado el tiempo de preparación para la realización de la profesión de los votos religiosos, a mediados de 1888, Elmina Paz escribía al Obispo Mons. Padilla y Bárcena pidiendo la dispensa de la dote de un grupo de hermanas que, siendo hijas legítimas, no habían podido reunir el dinero requerido para ingresar al convento.

⁴⁷ CHDT, 1893:19-20.

⁴⁸ Un primer estudio de esta temática ha sido abordado en Folquer (2008b).

⁴⁹ Al momento de la primera profesión, todavía se regían por el reglamento provisorio, que era copia de la constitución de las hermanas dominicas de Víc.

Al año siguiente, el 10 de marzo de 1889, respondía a la solicitud de informe que le hiciera el Obispo acerca de un segundo grupo de candidatas a la profesión religiosa⁵⁰ que tenían un impedimento para hacer sus votos: eran hijas ilegítimas; éste era un aspecto inhabilitante, según el derecho canónico vigente, para realizar una consagración religiosa y permanecer en una Congregación⁵¹.

La cuestión de la ilegitimidad y la carencia de dote serían los primeros obstáculos que Elmina Paz tuvo que sortear para comenzar a organizar la Congregación religiosa recién fundada. La carta que Elmina Paz escribió al Vicario Foráneo, Mons. Ignacio Colombres pidiendo esta excepción a la Regla fue contundente; en ella presentaba a sus compañeras sin dote: Matilde Zavalía, Elcira Colombres, Vicenta Zavaleta, Andrea López, Casilda Olmos, Elcira Quiróz, Brígida Monasterio y solicitaba que:

“1. Considerando que la Regla⁵² que profesamos (Cap.1) dice “cada una de las pretendientes de coro ha de ingresar el dote de mil pesos –oro”, pero que ninguna de las novicias tiene actualmente disponible (que confían poder conseguirlo más tarde de sus familias). // 2. que por la buena voluntad con que han abrazado y soportado las primeras, los inconvenientes, sufrimientos y sacrificios inherentes a toda fundación, son acreedoras a una excepción y privilegio. // 3. que la Fundadora (que es la que suscribe) con sus bienes y recursos puede subvenir a la subsistencia de las Hermanas y hacer frente a los gastos de la Comunidad. // Por estos motivos ruego a V.S. se sirva dispensar de la dote en las circunstancias actuales a las Hermanas arriba nombradas”⁵³.

La posibilidad de solicitar esta excepción radicaba en la capacidad financiera de Elmina Paz que ésta había puesto a disposición de la organización de la Congregación.

Aunque no sabemos la cuantía de su fortuna, sí tenemos algunos datos que nos permiten señalar que fue significativa. Con motivo de la inauguración del nuevo edificio del Asilo de Huérfanos, Elmina se dirigió al Sr Presidente del Consejo Nacional de Educación, solicitando ayuda para organizar la escuela del Asilo y, en esa oportunidad, se refería a la cantidad de dinero ya invertida:

“El Asilo de Huérfanos que, con asiento en mi casa habitación tengo fundado desde hace algún tiempo, va a recibir en breve su definitiva instalación. El edificio que he hecho construir a ese objeto en terreno comprado para ese destino, estará terminado en pocos días más y organizada se halla la

⁵⁰ Hacer profesión religiosa, emitir los votos es el acto por el cual los religiosos/as se comprometen ante Dios y su comunidad a vivir los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia.

⁵¹ Ambas solicitudes fueron concedidas por el Obispo Padilla y Bárcena como veremos más adelante.

⁵² Se refiere al borrador de la primera Regla y Constituciones de la Tercera Orden Regular de las Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús, por la que se rigió la Congregación desde 1887 a 1893 en que fueron aprobadas las Constituciones por el Maestro de la Orden.

⁵³ *Carta de Elmina Paz de Gallo al Vicario Foráneo, Don Ignacio Colombres*, Mayo de 1888. Legajo: Hermanas Dominicas (AAT).

asociación de caridad cristiana de que he sido elegida Superiora, que tiene y tendrá a su cargo la administración y cuidado del establecimiento (...) A favor de ella me he desprendido de mis bienes todos, ascendiendo a más de doscientos mil pesos moneda nacional⁵⁴ la cantidad invertida en la adquisición del terreno y construcción del edificio y la reservada para la dotación, que ha de servir de segura base para la existencia permanente del Asilo”⁵⁵.

Años más tarde se registraron en el libro de Legados de la Congregación los bienes recibidos de Elmina Paz, según las cláusulas de disposición testamentaria:

“Primera: No teniendo herederos forzosos instituyo por mi único y universal heredero de todos mis bienes, acciones y derechos al Instituto de las hermanas Dominicanas del Ssmo Nombre de Jesús de Tucumán. // Segunda: es mi voluntad, así lo ordeno, que mis bienes se apliquen o empleen para el sostenimiento del Asilo de Huérfanas y del Noviciado del Instituto que fundé y tengo establecido en esta ciudad. En mi facultad y así lo ordeno que todo el capital y el importe de los créditos a mi favor que dejase al tiempo de mi fallecimiento se conserven íntegros invirtiéndose en el sostenimiento del Asilo y del Noviciado tan solo los réditos o rentas que produzcan”⁵⁶.

El legado testamentario de la Fundadora se conformó en 1912 de la siguiente manera: a) Una propiedad compuesta de terreno y edificio para Casa Madre y Asilo, valorada en \$464,118.95; b) Una propiedad compuesta de casa y terreno para sostenimiento del Noviciado y el Asilo, valorada en \$100,677.48; c) Un Legado de \$27,000 en efectivo con cuyos intereses se ayude al sostenimiento del Noviciado y Asilo⁵⁷.

En 1892, Elmina Paz de Gallo, como viuda de Napoleón Gallo, única y universal heredera vendió a Santiago Gallo, su sobrino, los derechos y acciones “que tiene y le corresponde y pueda corresponderle a su citado esposo en las testamentarias de sus padres Dn Pedro Díaz Gallo y Doña Manuela Ispizúa de Gallo, cuya venta efectúa por la cantidad de diez mil pesos nacionales”⁵⁸. El dinero de esta venta, al igual que el de otras donaciones y dotes, fue depositado durante varios años en la financiera Gallo Hnos con oficinas en Tucumán y Buenos Aires, obteniendo un interés del 12% anual⁵⁹. En algunas oportunidades, el dinero depositado en Gallo hnos

⁵⁴ En 1887 Elmina Paz disuelve la sociedad que tenía con su hermano Benjamín y este le paga \$30.000 moneda nacional como derecho de la mitad de la posesión de las dos estancias en la sierra. Disolución de Sociedad Benjamín Paz- Elmina Paz, Sección Protocolo, Serie A, año 1887 f204 v-206 v. (AHT).

⁵⁵ *Carta de Elmina Paz al Presidente del Consejo de educación de la Nación, mayo de 1889*, Caja: Documentos de la fundación de la Congregación (AHDT).

⁵⁶ *Testamento de Elmina Paz de Gallo*. Serie D, Caja 217, Exp. 11, año 1912. Archivo General de la Provincia de Tucumán (AGPT).

⁵⁷ *Libro de Legados*, ff 1-2. (AHDT).

⁵⁸ *Escritura n°44, Gallo Santiago, compra derechos a Elmina Paz*, 16 de Enero de 1892. Carpeta *Documentos de Economía*, época de la fundación (AHDT).

⁵⁹ *Recibos de Gallo Hnos* (Se encuentran varios documentos desde 1891 a 1906. Carpeta: Documentos de Economía, época de la fundación (AHDT) En 1907 la Sociedad Gallo Hnos fue disuelta. Cfr. *Escritura 134*, marzo de 1907. *Disolución y liquidación de Sociedad Gallo Hnos*, Registro Público de Comercio.

era utilizado para la compra de bonos del Empréstito interno de la Nación de 1891 a través de un corredor de bolsa Daniel Mackinlay; a título ilustrativo, el dinero invertido en esta operación fue de \$70.000.

El capital ingresado en concepto de dote no podía utilizarse, como dijimos anteriormente, sino que pasaba a integrar el capital del convento, que era colocado en depósito a interés utilizándose los réditos obtenidos para la manutención de la comunidad. Sólo cuando fallecía la religiosa, la dote pasaba a formar parte del capital disponible de la Congregación. Además de lo señalado antes, en el caso de las Dominicas de Tucumán, las dotes eran también invertidas en cédulas hipotecarias al 5% de interés.

Según los datos registrados, las primeras dotes recibidas se constituyeron de la siguiente manera:

Cuadro N°6: Las primeras dotes de las Hermanas Dominicas

Nombre de la Religiosa	Monto de la dote	Fecha de depósito
Sor Catalina Zavalía	\$1.328.50	30 Abril 1892
Sor Emilia García	\$3.000	1° Agosto 1894
Sor Cecilia Olmos	\$3.000	9 Junio 1897
Sor María Luisa Avila Frías	\$1.320	10 Octubre 1897
Sor Rosario Coutteret	\$1.400	25 Diciembre 1899

Fuente: Elaboración propia en base a datos del *Libro Cuentas de Dotes (AHDT)*

Sólo dos de las siete primeras religiosas de coro lograron reunir su dote, lo que indica que Elmina Paz se hizo cargo del sostenimiento de sus primeras compañeras.

Durante el siglo XIX, la implantación de grandes firmas financieras y bancarias provocaron un profundo cambio respecto a períodos anteriores del crédito y el capital financiero. Estos cambios repercutieron en los conventos femeninos que, de ser eslabones fundamentales de la red crediticia de la sociedad -mediante el uso de las dotes y sus rentas- se transformaron en un nuevo tipo de instituciones que se beneficiaban del sistema económico vigente.

La segunda dispensa de la Regla que debió solicitar Elmina Paz fue la de excepción del "impedimento de ilegitimidad" que tenían otras seis de sus primeras compañeras, quienes habían ingresado como hermanas de obediencia o escapulario negro. La Iglesia Católica, desde el Concilio de Trento, dictó normas precisas referidas al matrimonio que también se adoptaron en América. Entre otras cuestiones prohibió

Carpeta Documentos de Economía, época de la fundación (AHDT). La quiebra de esta financiera, ocasionó graves pérdidas en el capital de la Congregación, ya que fondos estaban depositados en esa financiera.

toda forma de concubinato y poligamia y dictó normas acerca de los grados prohibidos de parentesco entre los cónyuges (Gil Montero, 2004). De todas maneras, en la América hispana, el concubinato y los nacimientos fuera del matrimonio fueron muy frecuentes como, para el caso mexicano ha estudiado Lavrin (1991).

También la subordinación femenina y la difusión de la ilegitimidad formaron parte del código de honor desde el período hispano. Las relaciones de amancebamiento estuvieron protagonizadas, en lo general, por hombres y mujeres desiguales; hombres pertenecientes a sectores medios y altos con mujeres de condición media o baja y, como ha sido señalado por algunas autoras, el matrimonio como institución presentó una debilidad notoria (Mannarelli, 2001: 489-499).

En el caso de Tucumán, la Memoria Descriptiva de la Provincia redactada por Bousquet (1882: 730) nos brinda datos parciales sobre 1.535 bautismos, verificados en 1881 en los curatos del Rectoral y de la Victoria en la Capital, Leales, Chicligasta, Burruyacu, Trancas y Encalilla. Los datos recogidos daban un total de 840 hijos/as legítimos y 695 ilegítimos, manifestado así la enorme proporción de nacimientos ilegítimos en la provincia que alcanzaba al 45%, mientras que en Buenos Aires era de 25% y Córdoba de 33% para la misma fecha.

El censo nacional de Argentina de 1869 había revelado una importante cifra de hijos ilegítimos, 211 de cada 1.000, índice elevado si se lo comparaba con países como Francia, donde la proporción era 64 cada 1.000 nacidos⁶⁰. Conviene recordar aquí que el matrimonio fue considerado la base del Estado en su lucha contra la barbarie y su afán moralizador y disciplinante. La familia patriarcal funcionó como una instancia primaria de poder estatal, expresándose la autoridad punitiva del Estado a través del jefe de familia (Teitelbaum, 1998: 186-188).

El Estado Provincial, que se consolidaba junto al nacional, se preocupó por controlar y disciplinar la población, cumpliendo su programa de orden y progreso. La mujer ocupaba un rol fundamental como reguladora y modeladora de pautas de comportamiento, en un marco en donde solo el matrimonio otorgaba legitimidad y la libraba del peligro de deshonor.

Hagamos un inciso para señalar que, en el derecho romano, la paternidad era todavía un acto voluntario del *pater familias* y se distinguían claramente las atribuciones del *pater* de las del genitor que tenía el deber de dar alimentos sin mayor responsabilidad. Con la influencia creciente de la iglesia, la reforma justiniana del derecho romano -que dio paso al derecho canónico en materia de filiación y que luego quedó plasmado en los derechos civiles nacionales en Europa y América- se consolidó la tríada sexualidad/procreación/matrimonio. Como señaló Narotzky: “La sexualidad

⁶⁰ *Primer Censo de la República Argentina, 1872: XL-XLII*

solo es lícita con fines procreativos y estos solos son lícitos dentro del matrimonio legítimo que es un matrimonio monógamo e indisoluble” (1998: 111). Ser hijo ilegítimo implicaba no tener ninguna ubicación social en cuanto a parentesco legal: “A pesar de que la madre sea conocida, en una sociedad patriarcal la ausencia del padre legítimo es ausencia de parentesco, de posibilidad de hacer valer sus derechos en relación a la consanguinidad, tanto por el lado del padre como por el lado de la madre, es decir que el hijo ilegítimo de una mujer no podía heredar de ella frente a otros derechohabientes legítimos” (Narotzky, 1998:125). Esa configuración del derecho romano y canónico pone de manifiesto el componente patriarcal del mismo en donde la legitimidad estaba dada no por la madre sino por el padre.

Las dispensas de legitimidad, en la opción por la vida conventual, constituyeron una expresión de la no aceptación del derecho que se constituyó al margen del orden simbólico de la madre⁶¹ ya que para una mujer todo hijo/a es legítimo. En el caso que estudiamos, la regla y constituciones aprobadas por el orden vigente entraron en contradicción con el deseo de vivir relaciones humanas independientes del sistema del poder, relaciones que iban más allá de la ley; por ello, en fidelidad a estas relaciones, Elmina Paz buscó apoyar a hermanas ilegítimas y sin dote, solicitando dispensa al Obispo de Salta, Mons. Padilla y Bárcena, para que pudieran hacer su profesión religiosa.

En la carta Elmina Paz se refirió a las hermanas María del Carmen Monteros, María Margarita Reina, María Juana Valladares, Simona del Rosario Acuña, María Clara de la Cruz Camaño, María Tomasa Alberti, quienes habiendo ingresado en el noviciado de la Congregación tomaron el hábito de legas, teniendo este impedimento de ilegitimidad. De cada una de ellas, Elmina Paz escribió una semblanza que ponía de manifiesto la práctica de la caridad como condición fundamental para ser liberadas del impedimento y poder hacer su profesión religiosa, enfatizando así los vínculos de valoración y reconocimiento de autoridad que existían entre ellas:

“La Hna. Martina del Carmen Monteros. Durante muchos años cargó antes de entrar en nuestra Congregación el hábito de Santo Domingo, por devoción, es persona formal que creo puede ser útil a la casa. // La Hna María Margarita Reina, tiene principal título de recomendación el haberse presentado y unido a mí en los días terribles del cólera para atender a los huérfanos, sacados de los brazos de sus familias muertas o moribundas, sin contar con los trabajos y peligros.// La Hna María Juana Valladares, es joven que ha entrado en nuestra casa en condición de huérfana en la época del cólera. Es recomendable por la bondad de su carácter, su piedad y el desamparo en que está en este mundo. // La Hna Simona del Rosario Acuña, se ha criado a mi lado, con mucha

⁶¹ El orden simbólico de la madre es una figura del pensamiento de la diferencia sexual que busca expresar que existe otro orden simbólico diferente al del patriarcado y que este no absorbe toda la realidad (Muraro, 1991; Rivera Garretas, 2005).

inocencia, ha mostrado siempre una muy buena inclinación y mucho se complace en el estado religioso.// La Hna María Clara de la Cruz Camaño, como la anterior ha pasado muchos años de su vida a mi lado, como sirvienta, trabajando con la mayor honradez y dedicándose a los ejercicios de piedad y a la práctica de una virtud seria. Me ha acompañado con gran desinterés y caridad en los días del cólera para atender a los huérfanos.// La Hna María Tomasa Alberti, igualmente fue de las primeras en sacrificarse durante el cólera, por el bien de las víctimas. Joven de humilde condición pero muy bien criada e instruida, tiene cualidades de piedad, de formalidad en sus modales que le hacen digna de la vida religiosa”⁶².

Elmina Paz expresó además su deseo: “todas han hecho su noviciado y me complacería en que fuesen admitidas a profesar”, advirtiendo que “en las circunstancias especiales de haberme acompañado en los trabajos entonces tan terribles del cólera y en las primeras dificultades inherentes a toda fundación y de haber cargado el hábito religioso con vivos deseos de profesar; son los títulos principales que tengo para pedir a V.S.I. una excepción que en verdad es extraordinaria pero a mi humilde parecer, suficientemente justificada”.

Esta pequeña reseña de las vidas de sus compañeras nos pone en contacto con la particular “propensión femenina por las biografías y autobiografías, una pasión por la narración de la existencia que restituya, junto con el pensamiento, la singularidad de una vida, su dibujo específico e irrepetible, su sabor” (Tomassi, 2000: 81). En los libros de crónicas, necrologías y en las numerosas epístolas que se conservan en el archivo conventual, abundan historias de vida que ponen de manifiesto el deseo de conservación y gestión de la memoria de las mujeres.

La actitud de Elmina Paz, su deseo de ir más allá de lo pautado por la ley, reveló una experiencia de libertad que ante todo fue una libertad relacional (Cigarini, 1995: 87). Ella se visibilizó como mediadora para hacer realidad el deseo de un proyecto de comunidad en donde primaron sobre todo el placer de continuar juntas el servicio al “prójimo en sus dolencias y miserias”⁶³. Este ponerse en relación con las otras para realizar un deseo fue el motor que la empujó a ir más allá de la ley, por encima de la ley, no en contra. El modo de referirse a sus primeras compañeras “ilegítimas” reveló la confianza en su potencia, la apuesta a que era posible construir un proyecto juntas. Ella reconoció autoridad femenina en sus hermanas “legas” Y expresó una existencia llena de sentido que se manifestó en un modo de estar en la realidad y en la práctica de relación con otras mujeres, relación que le dio la posibilidad de poder actuar en el mundo (Cigarini, 1995: 96). Su práctica política la

⁶² *Carta de Elmina Paz de Gallo al Obispo Padilla y Bárcena*, Tucumán, 10 de marzo de 1889. Legajo: Hermanas Dominicas (AAT).

⁶³ *Carta de Elmina Paz y sus primeras compañeras al Obispo Mons Padilla y Bárcena*, Mayo de 1887. Legajo: Hermanas Dominicas (AAT).

llevó a partir de sí, a asociarse a otras, a entrar en relación para fundar un Asilo y luego una Comunidad.

La confianza mutua, el *affidamento*⁶⁴, produjo en este grupo de mujeres una mirada no centrada en la miseria femenina o en la discriminación por la ilegitimidad o en la falta de dote. Paralelamente, a Elmina Paz le fue reconocida por otras mujeres la autoridad, que es distinta del poder, pues éste se ejerce, se ostenta (Rivera Garretas, 2005: 48) mientras la autoridad es reconocida (Muraro, 1994: 88). La autoridad de Elmina Paz, y de sus compañeras, se enraíza en una larga genealogía de mujeres, místicas, maestras, predicadoras, como Catalina de Siena o Rosa de Lima, en quienes, como dominicas pertenecientes a la misma familia, ellas se reconocieron. En esta genealogía femenina encontraron sitio estas mujeres que aprendieron a partir de sí mismas, redefiniendo las categorías fundamentales de su modo de ser y estar en el mundo (Tomassi, 2000: 73).

Estas excepciones a la regla ponen de manifiesto las prácticas de libertad femenina de las que ellas fueron capaces. La solicitud de dispensa de dote e ilegitimidad fueron comunes en la vida conventual, pero en este caso analizado, las pequeñas historias de vida recuperadas por la escritura de Elmina Paz, aportan el rasgo de calidad en las relaciones humanas que se gestaron entre ellas. De hecho, una de las hermanas legas, Tomasa Alberti, será la primera biógrafa de Elmina Paz, buscando ella también en su escritura dejar señales de aquélla a quien había admirado tanto.

Mirar la libertad femenina en la historia, descubrir los amplios espacios en que se fue desarrollando, permite revelar que la práctica política de las mujeres convivió y pudo crecer junto y al mismo tiempo que el desarrollo del patriarcado en sociedades como la Argentina, pero que ellas supieron desarrollar sus propios espacios para vivir relaciones humanas y de mutua dignificación.

5.4.2. Aptitudes morales, físicas, rectitud de intención y libertad⁶⁵

Otro de los requisitos para la admisión a la vida religiosa era la constatación de la libertad de la decisión, la clara intención y la aptitud moral y física de las candidatas que asegurasen la posibilidad de asumir las responsabilidades del “estado religioso” ya se tratase de aspirantes a religiosas de coro o de obediencia.

La recta intención era definida como “un deseo de darse totalmente a Dios (...) con real indiferencia para el lugar y los oficios que determinare la santa obediencia”⁶⁶ y

⁶⁴ *Affidamento* es una figura que en el pensamiento de la diferencia sexual expresa la confianza mutua entre mujeres, el reconocimiento de autoridad femenina en la otra.

⁶⁵ Sigo en este apartado el contenido de las CHDT, I Parte, Cap. III *De las Postulantes*.

las disposiciones morales requeridas implicaban poseer un carácter “recto, abierto, flexible a la voluntad de las Superiores, exento de susceptibilidad y desconfianza y dispuesto a la unión de los corazones”, un juicio sólido y sano, conocimientos adecuados sobre el fin de la Congregación o por lo menos aptitud y buena voluntad para adquirirlos y disposición para utilizarlos. Por lo que respecta a las cualidades exteriores se requería salud y fuerzas físicas suficientes para desempeñar todos los oficios; el aspecto físico debía ser “decente, sin deformidad notable”. Se consideraba especialmente importante la buena educación que otorgaba autoridad moral sobre las jóvenes y permitía ejercer una influencia benéfica sobre la sociedad. Por lo que se refiere a las hermanas de obediencia, que se ocuparían de los trabajos materiales de la casa, no necesitaban saber leer ni escribir, y solamente se les exigía que conocieran los principios de la doctrina cristiana y conocimiento del servicio doméstico.

Se insistía en el discernimiento sobre la vocación de cada candidata, recomendando a las encargadas examinar y proceder con “suma prudencia y cautela”, para evitar que alguna de ellas por “condescendencia mal entendida se empeñase en un estado poco o nada conforme a sus cualidades y que pronto llegaría a ser para ella una incomodidad, una carga y un peligro, lejos de ser un auxilio y una garantía”⁶⁷. Las constituciones orientaban en aspectos concretos del diálogo que debía tenerse con la candidata: “se le dirá con amabilidad que antes de tomar resolución es menester ver si es Dios quien la conduce, y que para asegurarlo le servirá mucho la oración y tomar consejo de algún discreto director. Se le dará más o menos tiempo para pensarlo”⁶⁸. La superiora debía comunicar a su consejo un informe de las costumbres, carácter, salud, talento de la aspirante y la información sobre la salud de su familia. Si los informes no eran satisfactorios, se debía aconsejar a la aspirante a desistir de su pretensión; por el contrario, si el informe era favorable se debía pasar a una segunda instancia solicitando un dictamen médico, un informe de su director, el permiso de sus padres y los certificados de bautismo y confirmación. A partir de todos estos elementos la superiora de la Congregación debía dar el fallo definitivo. De este largo proceso de admisión se infiere que se buscaba una buena selección de candidatas, asegurando la idoneidad y clarificando sus motivaciones.

El postulantado duraba seis meses para las hermanas de coro y un año para las hermanas de obediencia, pudiendo la superiora prolongarlo seis meses más. Una vez admitida la postulante, la maestra de novicias debía apuntar en un libro todos los objetos que traía consigo al entrar en comunidad. La nota debía ser firmada por la

⁶⁶ CHDT, 1893: 16.

⁶⁷ CHDT, 1893: 18.

⁶⁸ CHDT, 1893: 21.

maestra de novicias, la postulante y otra religiosa, y los objetos no utilizados en su uso personal, debían ser llevados a un depósito y guardados hasta la profesión para, en el caso de no producirse ésta, ser devueltos. Durante el tiempo del postulantado, la maestra debía estudiar la conducta de la postulante y dar cuenta a la superiora para luego tomar una “resolución alumbrada, prudente y acertada”. Las postulantes podían salir de la Congregación cuando quisieran pero, en el caso de ser despedidas contra su voluntad, la maestra necesitaba una decisión de la superiora y su consejo.

La postulante no podía hacer donaciones a la Congregación, a su familia o a cualquier persona en el momento de su admisión para evitar sentirse inducida por ello a ligarse al estado de vida religiosa sin tener realmente vocación. En igual medida, la candidata tanto en la etapa de postulante como de novicia no debía tener ocupaciones de administración de sus bienes que la distrajeran del estudio y el cultivo de la vocación.

Dos meses antes de la admisión a la toma de hábito, se mandaba que la superiora examinara acerca de las disposiciones para la vida religiosa, el nivel de instrucción y conocimiento de la doctrina cristiana. El discernimiento de la admisión debía hacerse con madurez, imparcialidad y serenidad necesarias⁶⁹. Las hermanas de coro y de votos perpetuos luego de deliberar y expresar “libre y humildemente” su parecer y hacer las preguntas necesarias para “alumbrar el dictamen de su conciencia y el de las demás”, procedían a la votación secreta para definir la aceptación o rechazo de la postulante a la toma de hábito por mayoría absoluta de votos.

En el caso que la postulante fuera admitida, la superiora debía informar al prelado eclesiástico, pidiendo que hiciera el examen prescrito por el Concilio de Trento y luego presidiera la ceremonia de vestición. El examen o “exploración de voluntad”⁷⁰ consistía en una indagación sobre las motivaciones y libertad de la postulante para elegir el estado religioso. Según lo mandaba el Concilio de Trento, se debía averiguar: “1º Si la postulante ha sido llevada a entrar en religión por coacción; 2º Si no ha sido inducida a ello por algún engaño o seducción; 3º si comprende los alcances de su determinación”⁷¹. Una vez aprobados estos exámenes, la Superiora llamaba a la

⁶⁹ CHDT, 1893: 25.

⁷⁰ Los informes de “exploración de voluntad” son similares en la mayoría de los legajos consultados. La priora de la Congregación presentaba a la candidata adjuntando el certificado de Bautismo y de buena salud. Luego se dejaba constancia en acta del interrogatorio que realizaba la autoridad eclesiástica a la candidata y a los testigos, poniendo de manifiesto la libre decisión de la postulante, sus buenas costumbres, la ausencia de impedimentos y de deudas contraídas y la no pertenencia a sociedades condenadas por la Iglesia. Exploración de voluntad. Legajo HH Dominicas (AAT).

⁷¹ CHDT, 1893: 27. El Concilio de Trento (1545-1563) en la sesión XXV, se refirió a la reforma de religiosos y monjas, en el cap. XVII estableció que: “Explore el Ordinario la voluntad de la doncella mayor de doce años, si quisiere tomar el hábito de religiosa, y después otra vez antes de la profesión. Cuidando el santo Concilio de la libertad de la profesión de las vírgenes que se han de consagrar a Dios, establece y decreta, que si la doncella que quiera tomar el hábito religioso fuere mayor de doce años, no lo reciba, ni después ella, u otra haga profesión, si antes el Obispo, o en ausencia, o por impedimento del Obispo,

candidata para comunicarle su admisión y el día de la toma de hábito se le decía: “Advertimos a Ud. hermana, que después de su profesión, deberá observar la Regla y las Constituciones, así como están escritas, cada vez que lo exigieren las superiores y no como se observan aquí o allí, por necesidad, por rutina o por relajación”. Luego, la postulante debía hacer los santos ejercicios para conseguir la renovación interior “que simboliza admirablemente el cambio del exterior”⁷².

5.5. La Formación de las novicias⁷³

La ceremonia de la toma del hábito de novicia era presidida por el prelado o un delegado, cumpliendo los actos de la vestición la priora de la Congregación o quien ella designara. La maestra de novicias debía ayudarla y cuidar que todo se hiciese según lo prescripto por el ceremonial. La novicia recibía un nombre nuevo “de religión”, o se agregaba otro al que ya tenía anteponiendo siempre el título de hermana. En el libro de “Toma de hábito” debía escribirse su nombre, apellido, edad, lugar de procedencia y la fecha en que había recibido el hábito. Este acta debía ser firmada por la misma novicia⁷⁴, la superiora y otra religiosa como así también por el prelado. Luego de la toma de hábito se actualizaba la lista de objetos pertenecientes a la novicia por si hubiese habido cambios. A partir de dicha toma de hábito, las novicias gozaban de todos los privilegios de indulgencias concedidas por la Santa Sede a las profesas.

Las constituciones establecían que el noviciado debía hacerse en la Casa Matriz de la Congregación para que tuviesen un ambiente propicio a la observancia y la vida regular. El local del noviciado estaba en un sector separado de la casa con celdas⁷⁵, sala común y otras dependencias necesarias. En el noviciado sólo podía entrar la priora de la Congregación y, en caso de hacerlo otra hermana, debía ir acompañada por la maestra o alguna “religiosa grave”. Las novicias no debían asumir ningún oficio que las distrajera de sus ejercicios de piedad. Tenían prohibido el trato

su vicario, u otro deputado por estas a sus expensas, no haya explorado con cuidado el ánimo de la doncella, inquiriendo si ha sido violentada, si seducida, si sabe lo que hace. Y en caso de hallar que su determinación es por virtud, y libre, y tuviere las condiciones que se requieren según la regla de aquel monasterio y orden, y además de esto fuere a propósito el monasterio; séale permitido profesar libremente. Y para que el Obispo no ignore el tiempo de la profesión, esté obligada la superiora del monasterio a darle aviso un mes antes. Y si la superiora no avisare al Obispo, quede suspensa de su oficio por todo el tiempo que al mismo Obispo pareciere”. [http://multimedios.org/docs/d000436/\(24/5/2011\)](http://multimedios.org/docs/d000436/(24/5/2011)).

⁷² CHDT, 1893: 27.

⁷³ CHDT, 1893: 31-54.

⁷⁴ Si la novicia era hermana de obediencia y no sabía escribir, debía colocar una cruz en la nota de vestición (CHDT 1893: 30).

⁷⁵ La celda era la habitación individual de la religiosa que estaba amueblada con una cama, una mesa para poder leer y escribir y un pequeño armario para guardar pequeñas pertenencias. Existía una “ropería” en donde se planchaba y guardaban los hábitos de cada hermana.

con otras personas de la comunidad salvo en el coro, refectorio⁷⁶ o capítulo⁷⁷. No podían salir de la casa noviciado y solamente estaba permitido en casos de enfermedad. El noviciado era concebido como un tiempo de prueba, duraba un año íntegro y continuo. Si por alguna razón la novicia salía, debía volver a principiar el año entero porque de otra manera no se podría decir que había probado realmente las dificultades de la vida religiosa.

La maestra de novicias era la encargada de conservar y perpetuar el espíritu de unión y cordialidad según las palabras de Jesús en el Evangelio de Juan: “Padre Santo! Guarda en tu Nombre a estos que tú me has dado a fin de que sean una misma cosa por la caridad, así como nosotros lo somos en la naturaleza”⁷⁸. Siendo de mayor importancia el oficio de maestra de novicias, era designada por el Consejo de la Congregación o por el Capítulo General. Debía tener 35 años, ser de votos perpetuos, distinguirse por su virtud, juicio recto y práctico, vida de oración, mortificación; ser caritativa, afable, diligente, paciente, instruida en las constituciones y ceremonias de la Orden, a fin de que pudiese con el ejemplo y las lecciones formar a las novicias. A la maestra le correspondía hablar en particular o en común con las novicias para enseñar los beneficios del estado de vida religiosa.

Durante el año de probación las novicias dejaban todo estudio profano y se aplicaban al estudio de la doctrina espiritual, de las constituciones y costumbres del instituto. La madre maestra enseñaba los principios de una “sólida piedad, la excelencia del estado y las cosas que constituyen la substancia de la religión es decir: la pobreza, la castidad, la obediencia y las diferentes observancias de la Congregación”⁷⁹. Aquélla debía instruir las en la manera de rezar el santo oficio⁸⁰, en las reglas del canto sagrado, las inclinaciones, postraciones y otras ceremonias de manera que pudiera entender “con que espíritu lo han de cumplir todo”. La novicia tenía que ser preparada en el método para hacer meditación, perseverar en la oración mental y vocal, en la práctica del examen de conciencia y en el silencio. También debía ser exhortada a acercarse a los sacramentos de la penitencia y la eucaristía, y a apreciar las devociones de la Orden en particular el santo rosario. A la maestra le incumbía formar a las novicias en la renuncia de su voluntad, enseñándoles a no reñir con otras personas, pedir perdón, no juzgar temerariamente a nadie, a practicar la humildad interior según las palabras del Evangelio: “Aprended de mí que soy manso y

⁷⁶ Del lat. *refectorium*, y este del lat. *refectus*, refección, alimento. Era la sala utilizada para la comida común en los monasterios o conventos.

⁷⁷ Capítulo era el nombre cotidiano de la sala capitular, espacio destinado a la reunión de la comunidad para conversar asuntos de la comunidad o tener un tiempo de formación conjunto.

⁷⁸ Juan, 17,11.

⁷⁹ CHDT, 1893: 38.

⁸⁰ Se denomina Santo Oficio a las horas litúrgicas en donde la comunidad se reúne para cantar himnos y salmos en diferentes momentos del día.

humilde de corazón”⁸¹. Se las iniciaba en la práctica del capítulo de culpas⁸² imponiéndoles penitencias por las culpas externas⁸³. Se recomendaba llevar bien el santo hábito, observar la modestia y reserva de palabras, guardar los ojos con recogimiento, hablar poco y de cosas útiles, estar con piedad en el coro, con respeto ante los altares, con reverencia cerca de las reliquias. Se les advertía que correspondía comer y beber “religiosamente sin precipitación, con limpieza y decencia, dormir con túnica y cingulo como se acostumbra en la Orden de Santo Domingo”. No debían entrar en celdas ajenas, ni andar de una a otra parte sin necesidad.

5.5.1. Las prácticas de lectura

La lectura operaba como principal instrumento de instrucción otorgando el sentido a los actos religiosos, fortalecía la pertenencia a la Orden Dominicana, a la vez que transmitía tradiciones, consolidaba la identidad grupal y configuraba gestos, prácticas e imágenes, actuando como elemento socializador (Fraschina, 2010: 184). Se leía en comunidad en el refectorio, en la sala de recreo, en la capilla o en la intimidad de la celda. La lectura diaria de las Constituciones y la Regla de San Agustín influían en el comportamiento individual y grupal a la vez que consolidaban la integración comunitaria.

Conviene señalar aquí las lecturas aconsejadas para la formación de las postulantes y novicias. Sabemos que las constituciones ordenaban leer la vida de los santos dominicos y libros de autores como San Bernardo, San Vicente Ferrer, Santa Catalina de Siena, del Venerable Humberto, Fr Luis de Granada y Santa Teresa de Jesús⁸⁴. Por ello, en la biblioteca antigua de las dominicas encontramos obras sobre ellos así como los clásicos libros de San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Raimundo de Capua, Enrique Susón, Raimundo LLul, Tomás de Kempis, Alfonso María de Ligorio, Francisco de Sales, Teresa de Avila, Ignacio de Loyola, las vidas de Santa Rosa de Lima, Santa Catalina de Siena, Santa Teresa de Avila, Santa Juana de Chantal entre otras, pues la lectura de la vida de los santos y santas tenía por objetivo la imitación de sus virtudes.

Junto a estas lecturas, se encontraban una gran cantidad de devocionarios con propuestas de meditación sobre los misterios del rosario y las “llagas de Jesucristo” entre otros.

⁸¹ Mateo, 11,29.

⁸² El Capítulo de culpas era la confesión pública de las faltas de observancia. Se realizaba una vez por semana.

⁸³ CHDT, 1893: 39-42.

⁸⁴ CHDT, 1893: 39.

La Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, los textos de Bossuet, Chateaubriand, Pallés, Lacordaire y Monsabré constituían otro grupo importante de textos recogidos en la biblioteca de las dominicas, obras dirigidas a completar la formación espiritual y doctrinal. Y, también debía leerse el Manual de Urbanidad de Carreño, que actuó como instrumento de civilidad al interior del convento⁸⁵.

Figura N°30: Libros de la biblioteca antigua de las Dominicas



Fuente: Biblioteca antigua (AHDT)

⁸⁵ Entre los libros antiguos que se conservan podemos citar, a título de ejemplo, Alfonso María de Ligorio (1892) *La verdadera esposa de Jesucristo o sea la monja santa*, Barcelona: Pons y Compañía. Editores Católicos; Bougaud, Louis Emile (1889) *Historia de Santa Juana Francisca Fremiot, Baronesa de Chantal, Fundadora de la Orden de la Visitación de Santa María, llamada vulgarmente de Religiosas Salesas y del Origen de este santo Instituto*. Madrid: Imprenta de Don Luis Agudo (2 vols.); Bossuet, Jacques Bénigne (1896) *Discurso sobre la historia universal*. París: Garnier Hermanos; Carreño, Manuel Antonio (1887) *Manual de urbanidad y buenas maneras para uso de la juventud de ambos sexos en el cual se encuentran las principales reglas de civilidad y etiqueta que deben observarse en las diversas situaciones sociales: precedido de un breve tratado Sobre los deberes morales del hombre*. Nueva York: D. Appleton y Compañía; Chateaubriand, François de (1876) *El genio del cristianismo o bellezas de la religión cristiana*. Madrid: Saturnino Calleja; Francisco de Sales, (1881) *Entretenimientos espirituales de S. Francisco de Sales, obispo, doctor de la Iglesia y Fundador de la Orden de la Visitación a los que van añadidos algunos opúsculos del mismo santo*, Barcelona: Librería Religiosa; Luis de Granada, Catalina de Siena, Enrique Susón, (1897) *Meditaciones para todos los días de la semana*. Madrid: Librería Católica de Gregorio del Amo; Luis de Granada, Fray (1880) *Guía de pecadores: en la cual se contiene una larga y copiosa exhortación a la virtud y guarda de los mandamientos divinos*. París: Librería de Garnier Hermanos; Martínez, Benigno T. (1890) *Antología argentina: colección de trozos históricos crítico-literario. Discursos y poesías patrióticas de escritores argentinos en prosa y verso*. Buenos Aires: Casa Editora Imprenta, Litografía, Librería y Encuadernación de J. Peuser; Monsabré, Jacques Marie Louis (1894) *Exposición del dogma católico. Cuaresma 1888-90. La vida futura*. Vergara: Tip. de "El Santísimo Rosario"; Montalembert, Charles (1891) *Historia de Santa Isabel de Hungría, duquesa de Turingia (1207-1231)* Barcelona: Librería Religiosa; Pallés, José (1877) *Año de María o colección de noticias históricas, leyendas, ejemplos, meditaciones, exhortaciones y oraciones para honrar a la Virgen María en todos los días del año*. Barcelona: Imprenta y Librería Religiosa y Científica.

Las lecturas fueron configurando las representaciones que las religiosas tenían de sí mismas y de su realidad, pero no sólo se hacían semejantes a lo que leían sino que hacían semejantes las lecturas a lo que ellas eran y vivían en el proceso de apropiarse y reapropiarse de esas lecturas (de Certeau, 2000: 178). Las dominicas no constituían un “público pasivo” de lectoras que consumían pasivamente los diferentes libros de espiritualidad que llegaban a sus manos, sino que se enfrentaban a los libros con creatividad. Como lectoras no fueron meras receptoras de modelos que debían reproducir sino que, en el acto de leer, fueron reelaborando los textos⁸⁶.

Como bien expresa de Certeau, leer es peregrinar en un sistema impuesto y los signos verbales o icónicos son una reserva de formas que esperan sus sentidos del lector, por lo que el libro puede ser comprendido como un efecto del lector, una producción propia del lector. Entre las dominicas se recomendaba el ejercicio diario de la lectura espiritual “para instruirse en la doctrina de Jesucristo y de los Santos y alimentar a su alma con los ejemplos de ellos”⁸⁷ como ya señalamos y en este ejercicio ellas se permitían una “pluralidad indefinida de significaciones” (de Certeau, 2000: 182).

Elmina Paz, luego de concluir una “lectura espiritual”, escribía a sus hermanas conmovida: “aterrada con la consideración que nuestro libro de *Meditaciones Prácticas* nos ofrece el día 9 del corriente mes, la víspera de mi Santo Titular, me he decidido a dirigirles algunas palabras” y como consecuencia de esa lectura amonestaba a la comunidad por no ser instrumento de edificación para los demás: “como se ha abatido mi alma considerando el número infinito de veces que desedificamos a nuestras hermanas ¡y si solo fuera a nuestras hermanas! pero muchas veces también a las niñas y a los seglares con quienes tratamos y que esperan ver en nosotros modelo de perfección cristiana”⁸⁸.

En otra oportunidad, luego de meditar los textos bíblicos de la Resurrección, Elmina Paz invitaba a practicar la paz según la enseñanza de Jesucristo:

“esa unión que Jesucristo pedía a su Padre Celestial para sus apóstoles y discípulos; y que en el día de su resurrección cuando se les apareció a todos reunidos, les dio esta paz repitiéndoles hasta tres veces estas consoladoras palabras: ‘Paz con vosotros’. Estas consideraciones mis queridas hijas me impulsan a recomendaros que seáis amables y caritativas con todas vuestras

⁸⁶ Dan cuenta de ello las epístolas, biografías, memorias, necrologías y otros escritos de las religiosas en donde reflejaron sus propias interpretaciones de los textos bíblicos y de los libros de espiritualidad y de vida de santos que realizaban con frecuencia.

⁸⁷ CHDT, 1893: 98.

⁸⁸ *Carta de Elmina Paz a las religiosas de la Congregación*, Tucumán 7 de septiembre de 1907. Caja Epistolario Elmina Paz. Carpeta: Cartas de Elmina Paz a las Hermanas de la Congregación (AHDT).

Hermanas disculpando sus faltas y defectos, no hablando de ellos si no es con vuestros Superiores para que los remedien”⁸⁹.

Por la actividad lectora, las religiosas se introducían en una cacería furtiva⁹⁰; sin embargo, ellas leían en el marco de una institución eclesial que establecía la división entre clérigos y “fieles” y que mantenía las Sagradas Escrituras en el estado de literalidad supuestamente independiente de sus lectores, solamente disponible a ser interpretada por sus exégetas quienes eran los encargados de lo que había que leer. En este contexto se puede inferir a partir de las cartas, las crónicas y los testimonios orales recogidos de las religiosas ancianas de la Congregación, que muchas de ellas pudieron vivir la libertad de leer como actividad silenciosa, transgresora de lectoras, que conservaban su actitud de reserva en privado y de manera independiente a los maestros de interpretación de turno⁹¹.

Los libros de la biblioteca antigua de las dominicas, en muchos de los cuales figuran los nombre de sus lectoras y las cartas escritas por ellas evocando dichas lecturas, ponen de manifiesto el lugar del acto de leer como experiencia iniciática, “leer es estar en otra parte, allí donde ellos no están y en otro mundo (...) leer es crear rincones de sombra y de noche en una existencia sometida a la transparencia” (de Certeau, 2000:186).

A propósito de la lectura, Fr Boisdrón escribía a la Hna Catalina Zavalía, evocando el valor de un libro recibido: “en mi última carta me olvidé decirle que había recibido el primer tomo de las cartas de Santa Catalina de Siena. ¡Cartas tan llenas de fuego divino! Nos comunicara siquiera algunas centellas de esta ardiente caridad!”⁹² Conviene señalar aquí que Fr Boisdrón fue un intermediario de lecturas para las dominicas de Tucumán, muchas de las cuales tuvieron acceso a través del sacerdote a autores como Susón, Llul, Sales, Lacordaire, Catalina de Siena, Hansen, Capua,

⁸⁹ *Carta de Elmina Paz a las religiosas de la Congregación*, Tucumán (sin fecha). Caja Epistolario Elmina Paz. Carpeta: Cartas de Elmina Paz a las Hermanas de la Congregación (AHDT).

⁹⁰ Es muy sugerente la imagen de los lectores como cazadores furtivos en las tierras del prójimo que utiliza de Certeau (2000). Define el acto de leer como “cacería furtiva”, en la que el lector se introduce “en sus recovecos, desviaciones a través de la página, metamorfosis y anamorfosis del texto por parte del ojo viajero, vuelos imaginarios o meditativos a partir de algunas palabras, encabalgamientos de espacios sobre las superficies militarmente ordenadas de lo escrito” (de Certeau, 2000: 183).

⁹¹ Michel de Certeau recupera la posibilidad de creatividad del lector y la libertad silenciosa de quienes se apropian de los textos de manera independiente a los encargados de fijar lo que se debía leer (2000: 185). En los documentos analizados del archivo de las dominicas se vislumbra una práctica de interpretación de los textos, inclusive de las Constituciones, que ponen de manifiesto un ejercicio de libertad, de allí algunos cuestionamientos de la autoridad eclesiástica como lo señalamos en el punto 5.3. y que a lo largo del período estudiado se fue intensificando hasta la visita canónica de un enviado del Nuncio Apostólico, en 1928, a cuyo informe las dominicas responden con diversas cartas defendiéndose de las interpretaciones que sobre la vida de la Congregación emitiera el visitador. Este episodio, que escapa al período delimitado de este trabajo, ha sido estudiado por Brizuela y Hernández (2000).

⁹² *Carta de Fr Boisdrón a Catalina Zavalía*, Tucumán, agosto 1911. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

Tomás de Kempis entre otros, y junto a él se constituyeron como lectoras en viajeras que circulaban sobre las tierras del prójimo, nómadas, “cazadoras furtivas” a través de los campos que no habían escrito.

5.5.2. La profesión de votos religiosos⁹³

Las hermanas hacían dos profesiones, de votos temporales y de votos perpetuos, ligándose gradualmente al estado de vida religioso, entendido como estado de perfección⁹⁴. La primera profesión era por tres años y se hacía al concluir el tiempo de noviciado o de probación, comprometiéndose por ella a vivir los tres votos de castidad, pobreza y obediencia. Terminado los tres años, la religiosa debía hacer los votos perpetuos o retirarse del Instituto. Si la religiosa tenía menos de 25 años, la Superiora y su Consejo podían otorgarle una prórroga de los primero votos en casos extraordinarios.

La preparación de la novicia para el acto de la profesión consistía en un retiro espiritual de diez días y tanto para los votos temporales como perpetuos debía ser admitida luego de un examen y votación secreta por parte de los miembros del Consejo de la Congregación. Dos meses antes de emitir sus votos perpetuos, la profesora podía cambiar sus disposiciones respecto de la administración, uso y usufructo de sus bienes; despojarse del dominio de los mismos a favor de la Congregación o de obra pía o persona. Estas disposiciones se consignaban en dos documentos firmados por la misma Profesora quedando uno en poder de ella y otro en el archivo de la comunidad.

La profesión de votos perpetuos implicaba la consagración irrevocable a Dios y quedaba ligada a la Congregación en forma permanente. El ritual de profesión⁹⁵ se hacía según el ceremonial de la Orden de Predicadores: la novicia de rodillas colocando sus manos en las de la Superiora quien permanecía sentada, leía la fórmula de profesión en voz alta y clara:

“A honra y gloria de Dios Omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y de la Bienaventurada Virgen María y del Padre Santo Domingo, yo hermana N.N. bajo la autoridad del Prelado Diocesano, hago profesión y prometo a la Priora, nuestra Reverenda Madre NN y las sucesoras de ella, vivir según la Regla y los Estatutos de la Tercera Orden Regular de Santo Domingo y las Constituciones de esta Congregación del SS Nombre de Jesús, guardando los votos de

⁹³ CHDT, 1893: 43-65.

⁹⁴ Recién con el Concilio Vaticano II, se superó esta concepción de la vida religiosa como un estado más perfecto que la vida laical y matrimonial, por eso se denominaba “estado de perfección”.

⁹⁵ Como anexo a las Constituciones existía un ceremonial que describía paso a paso, las palabras y los gestos de la toma de hábito y la profesión temporal y perpetua.

pobreza, castidad y obediencia por tres años (si es la primera profesión) o hasta la muerte (si es la segunda profesión)⁹⁶.

El ceremonial de profesión establecía cada paso de la ceremonia, cada gesto, cada postura corporal que se debía tener en el proceso ritual. Estas disposiciones constituían verdaderas técnicas del cuerpo que, como explicaba Marcel Mauss, son las formas en que los seres humanos hacen uso de su cuerpo, sociedad por sociedad en forma tradicional. Este arte de utilizar el cuerpo está dominado por la educación, la imitación. La técnica del cuerpo es un acto eficaz, tradicional, implica la transmisión, muchas veces oral de gestos y palabras que ya han sido probados como eficaces. Las diferentes tradiciones culturales imponen ciertas técnicas. En todas las tradiciones religiosas, las técnicas corporales, en especial la respiración, facilitan entrar “en comunicación con Dios” (Mauss, 1979: 337-356).

Por medio de los votos se renunciaba a “todas las cosas que atraían y sojuzgaban el corazón”, para consagrarse totalmente a Dios, obligándose a practicar no sólo los preceptos sino también los consejos evangélicos. La esencia de la vida religiosa consistía en la práctica de los tres votos de obediencia, castidad y pobreza.

La pobreza era entendida como la renuncia a todas las cosas terrestres a ejemplo de Jesucristo. También Santo Domingo había invitado a vivir en humildad, caridad y pobreza voluntaria y los santos de la Orden Dominicana se habían hecho pobres en dinero pero ricos en méritos según la enseñanza de Santa Catalina de Siena:

“que la pobreza os baste y que vuestra alma desprecie los bienes pasajeros, porque Jesús permaneciendo en vosotros seréis bastante ricos. Sea vuestro tesoro el que solo puede llenar los deseos del alma, mientras que sin El toda creatura es vacía. Si os suceda pues, por la pobreza, tener hambre y sed, encontraos desnudos, padecer alguna incomodidad, lo suplirá y remediará todo Aquel cuya magnífica dulzura compensa de una manera incomparable todas las ventajas del mundo que por El habéis dejado”⁹⁷.

Las hermanas no perdían el dominio radical de sus bienes, pero si el derecho a administrarlos, el uso y usufructo personal de ello. El voto de pobreza “obligaba a vaciar su corazón de todo espíritu de propiedad, después a no dar ni recibir nada, ni tampoco a disponer de nada, sin licencia de sus Superiores: porque dar, recibir, disponer independientemente es ejercer acto de propiedad, que es opuesto a la pobreza religiosa”⁹⁸. No debían usar géneros de gran precio ni tener en sus celdas o

⁹⁶ CHDT, 1893: 51.

⁹⁷ No he podido hallar esta cita en las obras completas de Santa Catalina y en el texto de las Constituciones no se consigna la referencia. CDHT, 1893: 57.

⁹⁸ CHDT, 1893: 57.

salas objetos o muebles preciosos, rechazando siempre el lujo y la superficialidad, imitando a Jesucristo quien no tuvo “donde reclinar la cabeza”⁹⁹. Según Liguori¹⁰⁰ -uno de los autores preferidos en la formación de las novicias dominicas- el primer grado de la perfecta pobreza religiosa consistía en que “nada posea la monja como propio por lo que cualquier cosa que ella conserve en su poder, debe tenerla como prestada (...) asemejándose a esto a una estatua, que vestida no se envanece y desnuda no se aflige” (1853: 351-352).

El voto de castidad era comprendido como “el fruto de la unión por el amor de la sabiduría a Aquel que la concupiscencia no puede empañarle jamás”, se interpretaba que la castidad tenía su raíz en el corazón al que “libraba de la malicia del pecado”. El texto constitucional afirmaba que uno de los deberes que se imponía a las religiosas como “Esposas del Señor” era la huida del mundo, para evitar los peligros y el trato frecuente con las personas del exterior y el prejuicio en que podría incurrir su reputación. Por el voto de castidad renunciaban al matrimonio y a “todo acto interior y exterior prohibidos por el sexto y nono mandamiento del decálogo”¹⁰¹. Para la vivencia de la castidad la religiosa debía recurrir a la ayuda de la Virgen María para que se dignara conservar en su alma y su cuerpo la pureza inmaculada simbolizada por el escapulario que, como parte del hábito, llevaban las religiosas dominicas.

En las enseñanzas de Liguori, las religiosas encontraban argumentos para comprender la opción de la castidad consagrada como un camino de mayor libertad ante los compromisos del “siglo”:

“las sagradas vírgenes no tiene cuidados ni de casa, ni de hijos ni de marido, pues que todo su pensamiento y su cuidado es el de solo agradar a Jesucristo, al que han consagrado gustosamente su alma, su cuerpo y todo su corazón. Ellas están libres de respetos humanos, de la sujeción que traen consigo el siglo y los parientes y en una palabra están distantes del bullicio del mundo por lo que tienen más tiempo para frecuentar la comunión, dedicarse a la oración y para leer libros devotos y aún tienen el entendimiento más desembarazado para ocuparlo en el bien del alma y para estar recogidas y unidas con su Dios” (Liguori, 1853: 23).

En este punto Liguori se esforzaba en exaltar el estado religioso frente a la vida matrimonial, afirmando que todas las casadas vivían una vida “miserablemente infeliz” y comentaba:

⁹⁹ Mateo, 8,20.

¹⁰⁰ Alfonso María de Liguori (Nápoles 1696-1787) realizó un importante aporte en la reflexión teológico-moral del siglo XVIII. La crisis de la conciencia originada por el síndrome de la culpabilidad, el miedo al pecado y a la condenación de ese siglo y de los anteriores fomentó una casuística insatisfactoria y controversias entre posturas laxistas y rigoristas, probabilistas o probabilioristas. En la teología moral, Liguori puso su nota iluminadora, superando su formación rigorista y asumiendo una transformación hacia la benignidad espiritual. Su mérito fue su sensibilidad pastoral respetuosa de la persona humana, los derechos de la conciencia y la libertad individual (Vilanova, 1992: 314-319).

¹⁰¹ CHDT, 1893: 61.

“en tantos años que he oído las confesiones de infinitas mujeres que han tomado este estado, no solamente nobles sino también plebeyas, no me acuerdo haber encontrado una sola que esté contenta con su suerte. Malos tratamientos de sus maridos, sinsabores de sus hijos, necesidades de la casa, sujeción o falta de libertad con los suegros y cuñados, dolores de parto (a los que viene acompañado el peligro de muerte) celos de su esposo, escrúpulos y angustias de conciencia acerca de la necesidad de evitar ocasiones (...) todo esto forma una horrorosa y continua tempestad de conciencia, en la que viven las pobres casadas, siempre gimiendo y lamentándose consigo mismas, por haber elegido de su propia voluntad un estado tan infeliz” (Liguori, 1853: 19-20)

Este menosprecio a la vida matrimonial conllevaba un ensalzamiento de la vida religiosa como “estado de perfección” y, seguramente, la lectura de la obra de Liguori, tuvo fuerte influencia en la autocomprensión de las religiosas de Tucumán.

El voto de obediencia era concebido como el principal porque, por medio de él, se entregaba a Dios el mayor bien que podía poseer una persona: su propia voluntad. Comprendía en sí a los demás votos y a todas las obligaciones del estado religioso. Las religiosas no tenían obligación de obedecer en lo que fuera contrario a los mandamientos de Dios o de la Iglesia o contra los estatutos de la vida religiosa. No se oponía a la obediencia que se hicieran presentes a la superiora las dificultades que podían presentarse en la ejecución de lo mandado, con tal que tales observaciones su hiciesen con humildad y sumisión. Según San Alfonso María de Liguori:

“agradaba más a Dios la obediencia que todos los sacrificios que podemos ofrecerle. Aquel que sacrifica a Dios sus bienes, distribuyéndolos en limosnas, o le ofrece su honor abrazando gustoso los desprecios, o le hace donación de su cuerpo mortificándolo con ayunos y con las demás penitencias, le ofrece solo una parte de si mismo; más el que sacrifica su voluntad, sometiénola a la obediencia le entrega todo cuanto tiene (...)Esto mismo viene a decir San Gregorio cuando afirma que por medio de las otras virtudes damos nosotros a Dios solo las cosas que son nuestras, pero medio de la obediencia llegamos a hacerle una total entrega de nosotros mismos” (Liguori, 1853: 197-198).

5.6. Sobre la piedad

En cuanto al “espíritu de piedad” se advertía que no debía confundirse el mismo con “esa serie de multiplicidad indiscreta de rezos, de prácticas, de devociones que quitan un tiempo precioso, distraen de las ocupaciones serias y cuando no engañan o entretienen con vanas satisfacciones, acaban por cansar al alma y perturbarla”¹⁰². Respecto a la oración mental, recomendaba dedicar la mayor importancia a este ejercicio ya que a él se debe que “que se excite el fuego del amor divino en los corazones, según dice el profeta: En la meditación se encenderá el

¹⁰² CHDT, 1893: 94.

fuego”¹⁰³. Esta frase corresponde al Salmo 39,4 versículo citado a su vez en el tratado de Fr Luis de Granada, *Sobre la oración y la consideración*¹⁰⁴, cuya lectura era frecuente entre las primeras religiosas de la Congregación. También se hacía alusión en este punto de la oración a Santa Catalina de Siena, otra autora muy citada en la tradición dominicana: “la oración es madre que concibe las virtudes en el amor divino y las nutre en el amor del prójimo. El alma que practica la oración, en la luz de la inteligencia ve, conoce, y vístese de la verdad, se hace hermana de los Ángeles”¹⁰⁵.

Para aprovechar mejor “este santo ejercicio” se proponía tener “frecuentes conferencias sobre este asunto y leer libros que traten pertinentemente de esta materia” y se recordaba que, en los capítulos generales de la Orden de Santo Domingo, se había fijado para la oración diaria una “doble media hora, media hora por la mañana y media hora por la tarde”; sin embargo, se advertía que aquellas hermanas que tuviesen necesidad de dedicarse al estudio o a la enseñanza, la superiora podía dispensarla de una media hora de oración mental¹⁰⁶.

El retiro espiritual o los santos ejercicios debían hacerse en común todos los años y se remitía a la definición de retiro del capítulo de la Orden Dominicana de 1670: “es un ejercicio santo y muy saludable que dispone por medio de meditaciones piadosas y santas lecturas a andar por un camino de pureza más perfecta”. Además se fijaba un día de retiro al mes para que “las hermanas sean cada día más de Dios”¹⁰⁷.

La lectura espiritual era recomendada cada día para instruirse en la doctrina de Jesucristo y de los Santos y alimentar “su alma con los ejemplos de ellos”; igualmente, se aconsejaba el examen de conciencia como un “medio eficaz de adelanto en la perfección” y el rezo del rosario, arma poderosa para “convertir a los pecadores y santificar a las almas”.

Además, se prescribía también el sufragio por los difuntos¹⁰⁸, se debía conmemorar a los fundadores de la casa, a los familiares y bienhechores y a las religiosas del Instituto. Se celebraban “Misas de Requiem” con “precesión de Animas” a las que debían asistir todas las religiosas. Cuando muriese una religiosa cada hermana de coro recitaba los siete salmos penitenciales y cada hermana de

¹⁰³ CHDT, 1893: 95.

¹⁰⁴ Fray Luis de Granada, *Tratado de la Oración y la Consideración*, Parte I, Cap.1:3, (1855: 6). El versículo del Salmo 39,4 “El corazón ardía en mi pecho, cuando reflexionaba el fuego se encendía” solía citarse como elogio de la meditación que enciende el amor, aunque el sentido en el salmo era más bien de dolor (Straubinger, 1987: 117).

¹⁰⁵ CHDT, 1893: 95.

¹⁰⁶ CHDT, 1893: 96. En este punto de la dispensa, las Constituciones siguen la tradición de la orden dominicana, por la que se podía hacer uso de la dispensa de algunos actos de la vida regular por dedicación al estudio o a la predicación.

¹⁰⁷ CHDT, 1893: 97.

¹⁰⁸ CHDT, 1983: 100-101.

obediencia, un rosario. Todos los días se rezaba el salmo *De Profundis* por los difuntos, antes de entrar al refectorio para el almuerzo y la cena y cada vez que se convocaba un capítulo de culpas:

“Desde lo hondo a ti grito Señor
 Señor escucha mi voz
 Estén tus oídos atentos
 al clamor de mis suplicas
 Si llevas cuenta de nuestros delitos Señor
 ¿quién podrá subsistir?
 Pero de Ti procede el perdón
 y así infundes respeto
 Mi alma espera en el Señor
 más que el centinela la aurora
 Porque en él está la misericordia y la redención copiosa
 Y el redimirá a Israel de todos sus delitos.
 Concede Señor el descanso eterno
 y que las almas de los fieles difuntos
 por la misericordia de Dios descansen en paz”¹⁰⁹.

La preocupación por la buena muerte y la urgencia de reducir el tiempo de purgatorio de los amigos difuntos, se tornaba el eje en torno al cual se estructuraba toda una vida de oración¹¹⁰.

Las religiosas se asociaban a la oración pública de la Iglesia a través de la misa y el rezo del oficio divino. Estas prácticas estaban orientadas a dar “gloria a Dios y trabajar por la salvación de las almas” ya que por su estado religioso “estaban dedicadas al servicio del Señor y a procurar el bien del prójimo, no solamente con las obras de caridad sino con el apostolado de la oración”¹¹¹. Se mandaba que debían “oir” cada día con devoción, recogimiento y reverencia ya que el “santo sacrificio es el acto principal de la religión, más que ningún otro honra a Dios, alegra a los Ángeles, edifica a la Iglesia, ayuda a los vivos, alivia a los difuntos, y hace participar de todos los bienes divinos”.

La regla indicaba de manera precisa cómo se debía rezar el Oficio Divino en comunidad, las inclinaciones, genuflexiones y postraciones que se observaban en la Orden de Santo Domingo, “porque cada uno de estos actos exteriores expresa un sentimiento del alma y es un homenaje de nuestro cuerpo a Dios”¹¹². Estos gestos corporales tenían su arraigo en una antigua manera de rezar dominicana, medieval,

¹⁰⁹ Salmo 129.

¹¹⁰ Todavía a principios del siglo XXI, el temor ante la muerte y la creencia en la posibilidad de reducir los sufrimientos del purgatorio mediante la conquista de indulgencias, forma parte de la cotidianeidad del universo de creencias dentro del catolicismo. Este sistema de creencias fue analizado en el capítulo anterior al ahondar en el imaginario religioso en torno a la epidemia del cólera.

¹¹¹ CDHT, 1893: 74.

¹¹² CHDT, 1893: 79.

que fue fijada en un conjunto de miniaturas denominadas *Los modos de orar de Santo Domingo*, que ponían de manifiesto gestos y posturas corporales de inclinación, extensión de brazos, apertura de manos y postración, comunes en las primeras comunidades dominicanas¹¹³.

Se prescribía que el mejor lugar para rezar el Oficio Divino en común era el “coro”¹¹⁴, porque “según se cree piadosamente el Señor oye más fácilmente las oraciones que se le dirige en el santo lugar, hallándose allí el SS. Sacramento del altar, la efigie del Señor crucificado, la de la María Santísima y de los santos, la asistencia de los Ángeles y la sociedad de las Hermanas”¹¹⁵. Las hermanas de obediencia no tenían obligación de rezar juntas y en coro, pero sí debían asistir a la oración de Completas¹¹⁶ y a la procesión de la Salve¹¹⁷. El oficio divino debía cantarse con gran piedad y recogimiento, sin precipitación ni pesadez. También en el “coro”, las hermanas debían respetar con su ubicación la jerarquía de sus roles y la antigüedad de profesión religiosa¹¹⁸, se detallaba con precisión el lugar de cada una. Se pormenorizaba los distintos servicios que se asumían durante el Oficio Divino: la hebdomadaria era la encargada de presidir los actos litúrgicos cada semana; la cantora aseguraba un mejor resultado de las ceremonias y la sacristana era la encargada de cuidar los objetos destinados al culto divino, debía ser “una hermana grave, piadosa, diligente y cuidadosa, que aprecie el honor de acercarse a los santos altares”¹¹⁹.

Todo el texto constitucional está impregnado de la palabra “piedad”, un término que ahora resulta antiguo o en desuso, o tal vez cuando nos referimos a una persona como “piadosa” lo hacemos de una manera peyorativa. María Zambrano¹²⁰ escribió un precioso texto titulado: *¿Qué es la piedad?*, en donde nos introduce en la riqueza de este concepto. Recuerda que en un breve diálogo platónico, el *Eutifrón*, Sócrates se preguntaba sobre lo que significaba la piedad. El *Eutifrón*, junto con el *Critón*, el *Fedón* y la *Apología*, conforman la defensa del maestro que era condenado a muerte por la acusación de impiedad. La pregunta de este diálogo es una de las más dramáticas que Sócrates haya podido dirigir a sus conciudadanos. Zambrano a partir del diálogo de Sócrates afirma que “la piedad es el saber tratar adecuadamente con lo otro” es

¹¹³ Cfr. Miniaturas del Codice Florentino (S.XIV) “Modos de orar de Santo Domingo”, Biblioteca Vaticana.

¹¹⁴ El término “coro” también indicaba el sector del templo en donde se reunía la comunidad para orar en común.

¹¹⁵ CHDT, 1893: 77.

¹¹⁶ Las Completas es la última oración de la Liturgia de las Horas que se reza antes del descanso nocturno.

¹¹⁷ En la tradición dominicana, la oración de la Salve dedicada a la Virgen María iba acompañada de la aspersion con agua bendita y de una solemne procesión.

¹¹⁸ CHDT, 1893: 81-83.

¹¹⁹ CHDT, 1893: 85.

¹²⁰ Sigo en este punto el precioso texto de María Zambrano (2005). Agradezco a Milagros Rivera Garretas que me haya sugerido su lectura.

decir que la piedad hace referencia al trato de algo o alguien que no está en nuestro mismo plano vital (...) una realidad perteneciente a otra región o plano del ser en que estamos los seres humanos, o una realidad que linda o está más allá de los linderos del ser” (Zambrano, 2005: 203).

La piedad alude desde esta perspectiva a esa realidad que el pensamiento no ha podido captar, a eso que queda indefinible, imperceptible. A partir del pensamiento cartesiano, afirma Zambrano, la conciencia ganó en claridad y nitidez y al ensancharse se apoderó de todo el ser humano y se fue quedando fuera la realidad, la realidad oscura y múltiple. Al reducirse el conocimiento a la razón solamente, se redujo también aquello tan sagrado que es el contacto inicial del hombre con la realidad al modo de la conciencia (Zambrano, 2005: 191).

No está de más señalar que Platón, en el *Eutifrón*, ponía en palabras de Sócrates las contradicciones inherentes a las prácticas de piedad, se refería a estos actos como servicio a los dioses, a quienes se les ofrecía sacrificios como presentes y se les hacían peticiones. “La piedad sería, para los dioses y los hombres, una especie de arte comercial de los unos para con los otros” concluye Sócrates y enfrentaba a Eutifrón diciéndole:

“Indícame qué utilidad sacan los dioses de las ofrendas que reciben de nosotros. Lo que ellos dan es evidente para todo el mundo. En efecto, no poseemos bien alguno que no nos lo den ellos. Pero, ¿de qué les sirve lo que reciben de nosotros? ¿Acaso conseguimos tanta ventaja en este comercio, que nosotros recibimos de ellos todos los bienes y ellos no reciben nada de nosotros?”¹²¹.

Esta crítica, que Platón pone en boca de Sócrates, refleja la experiencia religiosa de todos los tiempos, un intento de relación con lo otro, con lo que escapa a la comprensión racional y que genera una serie de ofrendas y plegarias, en donde Dios, es objeto de las dádivas humanas, porque como bien expresaba Sócrates:

“la piedad es la ciencia de las peticiones y las ofrendas a los dioses (...) si se sabe decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios, éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades; lo contrario de lo que agrada a los dioses es lo impío, que destruye y arruina todo”¹²².

¹²¹ Platón, *Eutifrón* 14, c; d.

¹²² Platón, *Eutifrón* 14, b.

5.7. La confesión

Un capítulo especial se dedicaba en las Constituciones al Sacramento de la Penitencia. El mismo tenía por objeto “sanar y purificar al alma cristiana de sus culpas e imperfecciones” estableciéndose que las hermanas debían acercarse a él con “gran humildad, pureza de intención y sumisión interior” y, por lo menos, una vez por semana¹²³. Tenían que hacerlo a través de la rejilla del confesionario y solo en caso de enfermedad estaban dispensadas de ella. Mientras se confesaba alguna enferma fuera del confesionario, debía una de las hermanas acompañar al sacerdote y “colocarse, estando la puerta del cuarto abierta, de manera que pueda ver lo que pasa sin oír lo que se dice”¹²⁴.

Las prácticas de la confesión y la elección de confesores estaban muy pautadas en la Iglesia decimonónica. Para la atención de religiosas, los sacerdotes eran designados por el obispo de cada diócesis, uno en carácter de “ordinario” (con un nombramiento de tres años)¹²⁵ que atendía semanalmente; otro como “extraordinario” tres o cuatro veces al año, ante quien, “las hermanas no tienen obligación de confesarse pero sí, de presentarse a él para pedirle, a lo menos la bendición”. Según lo establecido por León XIII, en el Rescrito del 17 de diciembre de 1890, se mandaba a los prelados y a las superioras “no negar un confesor extraordinario a sus súbditas, cada vez que estas lo necesiten para proveer a los intereses de su conciencia, sin averiguar las superioras el motivo de esta petición, ni mostrarse descontentas de ello”¹²⁶.

Se trataba, entonces, de una práctica muy pautada y controlada, que sin embargo propició un espacio para hablar de sí mismas y la posibilidad de encontrar un “confesor extraordinario” elegido libremente¹²⁷.

5.8. Heroínas oscuras de lo efímero

Las comidas¹²⁸ tenían sus rituales que estaban detalladas en el texto constitucional. Después de rezar el salmo *De profundis*, entraban de dos en dos al refectorio, saludaban a la cruz y otra efigie piadosa colocada frente a la entrada y se paraban alrededor de la mesa para la bendición de los alimentos. Dichas las oraciones se procedía a la lectura de la Escritura Sagrada y luego de una señal de la superiora

¹²³ CHDT, 1893: 87.

¹²⁴ CHDT, 1893: 88.

¹²⁵ Si la Comunidad veía necesario continuar con el mismo confesor se debía solicitar al prelado un segundo trienio, siendo necesario realizar un escrutinio secreto y reunir las dos terceras partes de los votos a favor del segundo trienio. En caso de solicitar un tercer trienio debía conseguirse la unanimidad en el escrutinio.

¹²⁶ CHDT, 1893: 89.

¹²⁷ En el capítulo 7 volveremos sobre la cuestión de la práctica confesional.

¹²⁸ CHDT, 1893: 110-114.

se tomaban las servilletas y comenzaban a comer en silencio. Los alimentos se servían desde las “las inferiores a las superiores” y si había alguna persona “forastera de consideración” debía ser servida antes que las demás. Todas debían comer en el refectorio y se establecían dos turnos de mesa, para que aquéllas a quienes tocara el servicio de la comida, pudiesen comer en un segundo turno. No estaba permitido comer fuera de la hora señalada salvo con licencia de la superiora.

La comida, tanto en la calidad como en la cantidad, debía ser igual para todas a excepción de las enfermas; además, se procuraría siempre que lo permitiera la situación económica de la casa que los alimentos fuesen sanos, sustanciosos y bien condimentados. Durante las comidas una hermana designada leía libros “edificantes y útiles”. Se asumía el ayuno y la abstinencia según las prescripciones de la ley común de la Iglesia y, en este punto, el consejo de Boisdron reflejaba una concepción antropológica que buscaba superar cierto rigorismo respecto al ayuno que reinaba en las comunidades religiosas todavía en el siglo XIX. Recomendaba que cada hermana debía:

“hacer una obligación de conciencia de alimentarse bien con las comidas humildes del convento, hacer ejercicio corporal en las tareas de la casa, o con algunas salir a pasear, para las que tienen menos ocasión de ejercitarse, y más necesidad de distraerse, cansarse un poco al aire libre, conversar y reír con algún abandono modesto y religiosa libertad. Hay que atender seriamente este punto, siendo cierto que para las personas que no están llamadas a seguir vías extraordinarias, (¡Y Dios nos libre de las que creen así llamadas!) una buena salud es la base necesaria del trabajo y de la espiritualidad bien entendida”¹²⁹.

La cocina de los conventos¹³⁰ generó una abundante literatura. En el caso de las dominicas se conservan los manuscritos y algunas de sus recetas se encuentran publicadas en libros de cocina de Tucumán -como ya lo indicamos-. Al igual que en el ámbito familiar, en los conventos también se transmitieron saberes y hubo una preocupación por el registro de los mismos para las nuevas generaciones, en un intento de rescatar del olvido el acervo de conocimientos de cocina y medicina, de tantas mujeres que se ocuparon del sustento diario, de la conservación de los alimentos, del cuidado de los enfermos y de la limpieza de la casa y de la ropa (Pérez Samper, 1997: 121-154).

¹²⁹ *Carta de Boisdron a Elmina Paz*, Friburgo 10 de junio de 1981, Caja: Epistolario Boisdron. Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT).

¹³⁰ Los estudios sobre cocina conventual han tenido gran difusión, baste solo hacer referencia a la abundante bibliografía de los estudios novohispanos de autoras como Loreto López (2000b), Lavrín (2000), Castelló Iturbide (2000) entre muchas otras.

La elaboración de los alimentos constituyó una “manera de hacer”¹³¹ con características de singularidad entre las dominicas que permitía mostrar la creatividad de las prácticas culinarias de las religiosas.

Muchas de las hermanas de obediencia se especializaron en la cocina, según señalan varios relatos necrológicos. Las artes culinarias implican un alto grado de ritualización e inversión afectiva y son, para muchas mujeres de todas las edades, un lugar de felicidad y placer. Las artes de cocinar reclaman a su vez inteligencia, imaginación y memoria. Las recetas de cocina suscitan en quien cocina una extraña *anamnesia* que reactiva antiguos sabores y experiencias heredadas sin saberlo. Las religiosas que cocinaban en los conventos se convertían en depositarias de saberes transmitidos por varias generaciones y se incorporaban a la legión anónima de las heroínas de lo efímero. Estas mujeres en las cocinas de los conventos trabajaron sin término en la producción de lo viviente, como afirma Luce Giard. Estas religiosas hicieron acciones elementales, siempre encadenadas en una indefinida repetición de labores domésticas, en la sucesión de las comidas y los días en la atención dada al cuerpo del prójimo (de Certeau y Giard, 1999: 154-156).

Las encargadas de la cocina asumían las tareas de alimentación, lavado, cuidado de los huérfanos y limpieza del convento. Este grupo de hermanas fue elaborando una serie de prácticas y, aunque sus actividades no fueron notorias para el mundo exterior al convento, sostenían la vida cotidiana y aseguraban la continuidad de la obra de las religiosas, a la vez que procuraban la salud del casi centenar de huérfanas que habitaba el asilo¹³². Las hermanas de obediencia elaboraron una ciencia práctica de lo singular, sus maneras de cocinar, limpiar, cuidar la salud de los cuerpos de las huérfanas, escapan muchas veces de los registros documentales; ellas constituyeron prácticas huidizas pero que intentamos vislumbrar. Hacedoras de una “cultura de lo ordinario” (de Certeau y Giard, 1999: 265), aquéllas desarrollaron una gran inventiva en sus prácticas cotidianas, pues no sólo cocinaban y limpiaban, también mendigaban por las calles de la ciudad, buscando el sustento para el convento. El rol de limosnera¹³³ del convento era ejercido por las hermanas de obediencia -o de escapulario negro- quienes recorrían semanalmente los puestos del mercado y las casas de vecinos solicitando el pan para el asilo o la ayuda monetaria para sostener los cultos de las fiestas litúrgicas¹³⁴. Los nombres de algunas de ellas:

¹³¹ Sigo en este punto las intuiciones de Michel de Certeau, Luce Giard y Pierre Mayol, 1999: XIII-XXIV.

¹³² En el registro de huérfanas del primer Asilo de Tucumán, se constata que hacia fines de siglo XIX el número de huérfanas osciló entre las 50, 80 y 90. *Libro de registro de huérfanas* (AHDT).

¹³³ El servicio de limosnera se ejerció hasta la década de 1960, en los conventos de las dominicas.

¹³⁴ Sobre la vida de las hermanas de obediencia me resultaron fundamentales los testimonios de las hermanas Marta Campi (edad: 88 años) y Antonia Durán (edad: 92 años) y de una antigua huérfana del

Juana Valladares, Simona Acuña, Brígida Monasterio, Elísa Quiróz, Carmen Monteros, Raquel Camaño, Petra Ríos, Raimunda Alanís, Benjamina Méndez, Ossana García, Eulalia Graneros entre muchas otras, quedaron en la memoria oral de la Congregación, como “heroínas oscuras de lo efímero”¹³⁵, caminantes de la ciudad que con innumerables astucias, poblaron las ocultas cocinas de los conventos, visitaron mercados o condujeron carros a caballo para buscar el sustento cotidiano. Ellas inventaron un arte de hacer y compusieron, sin decirlo, un arte de vivir en la gran invisibilidad de la historia cotidiana del interior de los conventos decimonónicos.

Los elogios de las difuntas¹³⁶ o necrologías constituyen una valiosa fuente para rescatar del anonimato a estas “heroínas de lo efímero”. Estos textos se constituyen en biografías de mujeres escritas por mujeres, historias de vida que nos permiten recuperar pequeños detalles de la vida cotidiana de las religiosas. Algunas, cronistas por encargo y de forma anónima, asumieron el oficio de escribir los elogios de las difuntas y lo hicieron con la libertad y el desinterés que les otorgaba el pensar que sus textos no trascenderían la esfera conventual. La escritura de las religiosas se realizaba en la intimidad de la celda o en el silencio de una biblioteca conventual creando en esta acción un espacio de intimidad. La elaboración de necrologías fue una práctica -y aún hoy permanece- orientada a mantener viva la memoria de la ausente, en la convicción de que el recuerdo traía a los muertos al mundo de los vivos. Los elogios de las difuntas se convertían en biografías de santidad o hagiografías. En el caso de las religiosas de obediencia que aquí nos interesan, es interesante observar que en los escritos necrológicos también son objeto de elogio al igual que las religiosas de coro que se destacaron en la gestión y fundación de las casas. La escritura de las necrologías también ensalzó las tareas más pequeñas realizadas al interior de los conventos. Veamos algunos ejemplos.

La Hna Brígida Monasterio ingresó en los tiempos de la fundación de la Congregación y residió durante mucho tiempo en el convento de Santiago del Estero; allí, según se narra en la crónica, “su cooperación perseverante y abnegada no será olvidada. A ella se le debe casi el sostén diario de la casa que lo conseguía solicitando ayuda. Dejó reunido \$26.000 para continuar la construcción de la capilla”¹³⁷. El elogio de Brígida expresaba que llevó con heroísmo el oficio de “limosnera del asilo”, siendo la “abejita obrera que acarreó material necesario para el sustento de sus amadas

Asilo de Santiago del Estero, Esther Ragaza (edad: 88 años). Entrevistas realizadas en San Miguel de Tucumán, los días 15 y 16 de enero de 2012.

¹³⁵ Tomo esta expresión de de Certeau, en su estudio sobre las artes de hacer (1999).

¹³⁶ Sigo algunas intuiciones de Laia de Ahumada (2011: 41-55) en su estudio sobre las historias de vida en las comunidades religiosas.

¹³⁷ *Necrología de la Hna Brígida Monasterio (1867-1948)* Caja Necrologías, s/f. (AHDT). Cuando murió, señala la crónica, contaba con 81 años de edad y 62 de vida religiosa.

huérfanas. Durante años organizó festivales de Navidad y fiesta de Reyes, para traer calzado, ropas, juguetes, alimentos, golosinas". Fue también sacristana, "adornando todo lo que concernía al culto de Dios, de la Virgen del Rosario de la que era su capellana".

La Hna Martina del Carmen Monteros, también integrante del primer grupo de hermanas, vivió en la Casa Madre y en el convento de Monteros, desempeñándose "con perseverancia y delicadeza como portera, enfermera, cocinera, en todos los quehaceres domésticos y trabajaba con tanto gusto que fue ejemplo vivo para sus hermanas"¹³⁸. La cronista agregaba que su amor a la Orden Dominicana era muy grande y que había llevado el hábito de dominica antes de ingresar a la Congregación.

La Hna Clara de la Cruz Camaño¹³⁹, antes de ingresar a la Congregación había servido en la casa de la Sra de Gallo dedicándose a la atención especial de su esposo Napoleón; luego, como religiosa, se desempeñó como ropera mayor de la comunidad.

La Hna Tomasa Alberti conoció a Elmina Paz-Gallo mucho tiempo antes de la fundación de la congregación, frecuentemente la visitaba y pasaba temporadas en su compañía ayudándola en su apostolado de caridad. La cronista afirmaba que Tomasa había podido "observar sus costumbres, escuchar sus sabios consejos, el concepto que tenía de las cosas y de los casos"¹⁴⁰. En las diferentes comunidades en las que vivió se desempeñó como portera, sacristana y limosnera. Cuando perteneció al convento de Buenos Aires, la situación económica fue muy precaria, razón por la que "la Hna Tomasita alentaba con su ejemplo y afán de recolectar limosnas consistentes en dinero con que se saldaban deudas o en los mercados buscando la subsistencia diaria", tarea en la que sufrió muchas humillaciones. Debido a su enfermedad fue reemplazada como limosnera y "en la quietud de su celda, dejó hablar a su corazón de hija amante y agradecida. Todos sus recuerdos de nuestros Fundadores brotaban de su alma e iba volcándolos en el papel, uno a uno empapándolos en la ternura con que los amaba". La narradora afirmaba que el escrito salido de "la humilde pluma sería la fuente de dónde sacarán inspiración más tarde otras hijas mas aventajadas".

La Hna Tránsito de Jesús Barcia, ingresó en 1888, "fue ropera, asistente de las niñas internas y maestra de grado (...) tenía el don de lágrimas, lloraba sus pecados y los del prójimo, los males ocurridos en el mundo sin fe y más los que sorprenden entre las almas consagradas"¹⁴¹.

¹³⁸ *Necrología de la Hna Martina del Carmen Monteros* (1846-1921) Caja Necrologías, s/f. (AHDT). Al morir contaba con 75 años de edad y 34 de vida religiosa.

¹³⁹ *Necrología de la Hna Clara de la Cruz Monteros* (1858-1926) Caja Necrologías, s/f. (AHDT).

¹⁴⁰ *Necrología de la Hna Tomasa Alberti* (1864-1951) Caja Necrologías, s/f. (AHDT). Murió a los 87 años de edad y 65 de vida consagrada.

¹⁴¹ *Necrología de la Hna Tránsito Barcia* (1859-1951) Caja Necrologías, s/f. (AHDT). Murió a los 92 años de edad y 62 de vida consagrada.

La Hna Estefanía Peña, ingresó a la Congregación en 1893, “fue durante muchos años ayudante de enfermería, teniendo a su cargo el botiquín de las hermanas y niñas. Este oficio dejó ver la paciencia y bondad que la adornaba, atendía con prontitud y cariño a todas”¹⁴².

La Hna Rosario Coutteret, ingresó a la vida religiosa en 1894, fue asistente de las niñas y:

“se dedicó a las tareas materiales del mantenimiento de las huérfanas, siendo ella misma por muchos años la que fabricaba el pan para el sustento diario, realizando esa y otras mil tareas de la ecónoma previsora y verdaderamente proveedora del sustento barato y económico. Silenciosa, asidua a sus rudas tareas, observante y muy abnegada nunca se la vio ajena a la única preocupación de ayudar a la Superiora a que nada falte en la casa”¹⁴³.

Su sensibilidad era tal que, según la cronista, sintieron su benéfica influencia hasta las plantas y los animales, alegrando el ambiente con el cultivo y cuidado de los mismos¹⁴⁴.

La Hna Raimunda Alanís, vivió durante 38 años en la casa de Rosario, donde fue limosnera, recorría los mercados recogiendo las ayudas que le daban y en los tiempos pobres para aquella casa, con esas ayudas se mantenían¹⁴⁵. En un periódico de la ciudad de Rosario con el título *El adiós de una santa*, se publicó una nota necrológica de la Hna Raimunda:

“En nuestro barrio acaba de fallecer con la paz de los justos una religiosa dominicana de todos conocida en la ciudad (...) a la que tantas veces y por tantos años hemos visto llegar a nuestras casas y a nuestros negocios siempre sonriente y humilde a recabar la caridad de los pudientes a favor de las huerfanitas que nada tenían. Recorría las calles siempre acompañada con una de las huerfanitas del Asilo Francisco Javier Correa al que pertenecía y nadie podía negarse al pedido de la “Hermanita” como todos la llamaban con cariño y admiración”.

El periodista la retrataba como alguien que vivió muchas fatigas a favor de los pobres y desheredados por los que sentía conmovido su corazón y afirmaba que Dios seguramente la recompensaría por la caridad desplegada y los sacrificios que se impuso por las criaturas “y también por el bien que seguramente obligó a practicar a

¹⁴² *Necrología de la Hna María Estefanía Peña* (1872-1907) Caja Necrologías, s/f. (AHDT). Murió con 35 años de edad y 14 de vida consagrada.

¹⁴³ *Necrología de la Hna Rosario Coutteret* (1877-1971) Caja Necrologías, s/f. (AHDT). Murió con 94 años de edad y 76 de vida consagrada.

¹⁴⁴ *Necrología de la Hna Rosario Coutteret* (1877-1971), Libro de Necrologías, f.49 (AHDT).

¹⁴⁵ *Necrología de la Hna Raimunda Alanís* (1882-1948) Caja Necrologías, s/f. (AHDT). Murió a los 66 años de edad y 46 de vida consagrada.

muchas personas que no podían negar su óbolo caritativo ante las insinuaciones de la bondadosa y humilde hermanita”¹⁴⁶.

La Hna María del Rosario Espinosa, ingresó en 1907 y ya profesa fue asignada a Buenos Aires “donde ejerció los oficios domésticos: cocina, refectorio, lavado. En 1916 fue trasladada a Monteros de donde volvió a Buenos Aires como portera y ropera. Luego pasó a Rosario y al Colegio Santa Rosa con los mismos oficios”¹⁴⁷.

La Hna Ossana García, ingresó al noviciado en 1908, “incansablemente puso el dinamismo de su recia sangre aragonesa al servicio de la Congregación: cocinera, repostera, asistente de las niñas, comisionista, portera, dotada de una gran habilidad manual, sus manos estuvieron en constante actividad hasta el final de sus días”¹⁴⁸.

Muchas de ellas legaron a otras la forma de sus manos. La ritualidad del hacer de comer, limpiar, curar o lavar hacía persistir técnicas del cuerpo que permanecían protegidas siendo fieles a una manera de estar en el mundo. Ellas aprendieron estas maneras de hacer, fugitivas y modestas, practicaron invenciones desde un lugar de invisibilidad social, el de las ocupaciones cotidianas. Las tareas culinarias se sitúan en el nivel más elemental de la vida cotidiana, el más necesario y el más menospreciado. Hacer la comida es una práctica elemental, humilde, obstinada, repetida en el tiempo y en el espacio, eslabonamiento de habilidades manuales que hay que ver para luego poder imitar. La preparación de la comida implicaba, entonces como ahora, un interminable trabajo de mujeres que repetían infinitamente las mismas acciones.

¹⁴⁶ *El adiós a una santa. Necrología de la Hna Raimunda*, Libro de crónicas del Convento Santísimo Rosario de Rosario (1931-1957), f.87. Archivo Convento Santísimo Rosario de Rosario (AHDR)

¹⁴⁷ *Necrología de la Hna María del Rosario Espinosa* (1884-1938) Caja Necrologías, s/f. (AHDT). Murió con 54 años de edad y 31 de vida religiosa.

¹⁴⁸ *Necrología de la Hna Ossana García* (1886-1970), Libro de Necrologías, f.46 (AHDT)

Figura N° 31: Hna Ossana García

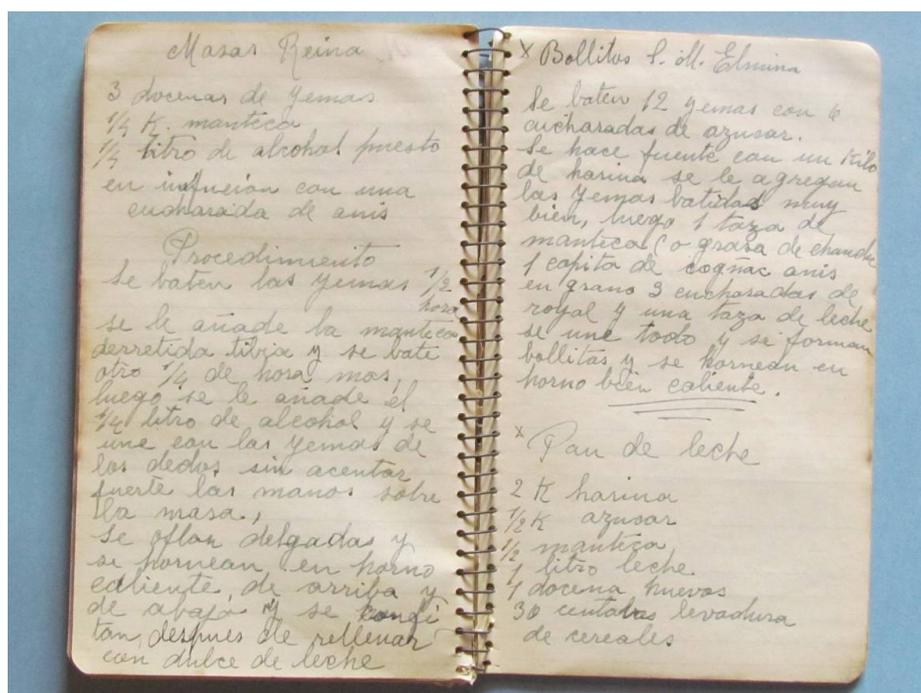
Fuente: Archivo Fotográfico Familia Soria-García.

Los modestos libros de recetas constituyen, en un lenguaje coloquial, el conservatorio de antiguos procedimientos de fabricación. Las artes de alimentarse llegan a nosotros desde el fondo de los tiempos, en apariencia son inmóviles en el corto plazo, pero de profundas transformaciones en el largo plazo.

En un antiguo cuaderno de recetas que se conserva en el archivo de las dominicas, se describen una serie de secretos culinarios de raigambre local, las “Galletitas tucumanas”, los “Bollitos 1810” -en clara alusión a la fecha patria de inicios de la revolución de independencia-, el “Dulce de Cayote”, fruto típico del noroeste argentino. También encontramos recetas originarias de la vida conventual como las “Masas de las Carmelitas”, las “Masitas de la Madre María Rosa” o los “Bollitos de la Madre Elmina”¹⁴⁹.

¹⁴⁹ *Cuaderno de Recetas de las HH Dominicas*, Caja: Escritos de las Hermanas (AHD).

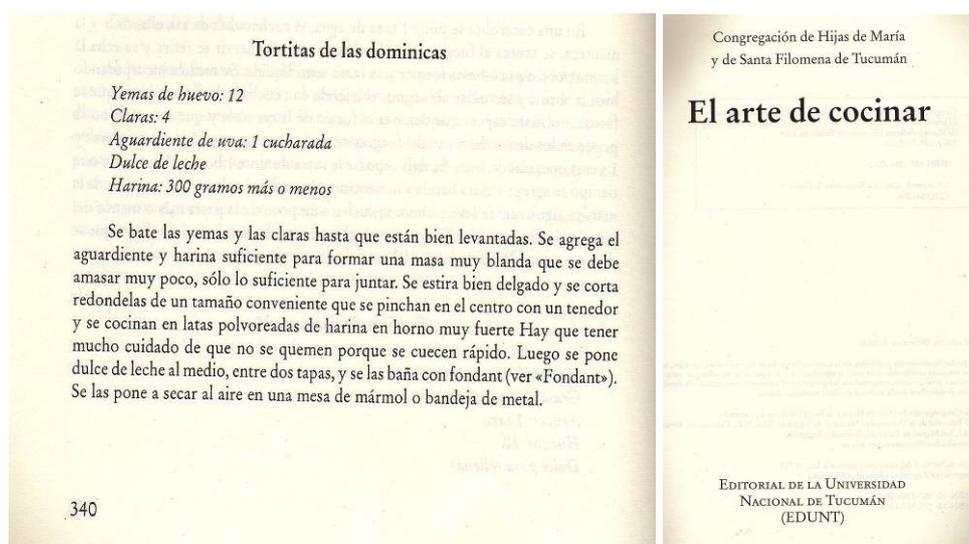
Figura N°32: Recetas del antiguo cuaderno de las dominicas



Fuente: Caja Escritos de las Hermanas (AHDT)

Varias de estas recetas quedaron en la tradición oral de Tucumán y fueron incorporadas en algunas publicaciones de recetas como las de la Congregación de las Hijas de María y Santa Filomena de Tucumán, en donde se recupera la cultura culinaria de la provincia y entre sus recetas se encuentra la de las “Tortitas de las dominicas”¹⁵⁰.

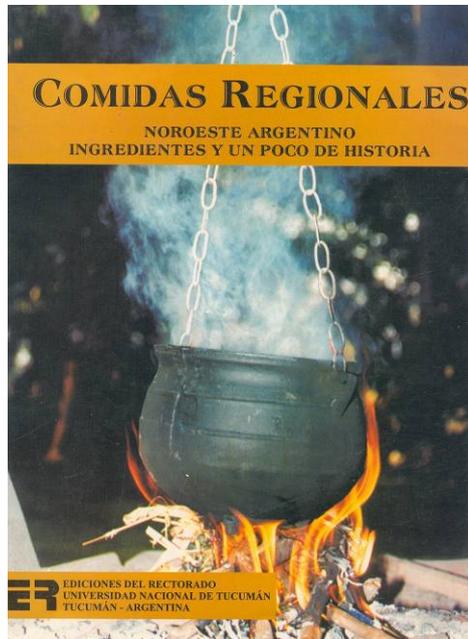
Figura N° 33: Libro de Recetas de la Congregación de Hijas de María y Santa Filomena de Tucumán



¹⁵⁰ Me refiero al libro de la Congregación de las Hijas de María y Santa Filomena *El arte de cocinar*, cuya primera edición data de 1920 y la 6° de 2006, realizada por la editorial de la Universidad Nacional de Tucumán.

También la editorial de la Universidad de Tucumán editó otro libro de recetas tucumanas en donde publicó el cuaderno de las dominicas, refiriéndose al mismo como una “libreta con historia”.

Figura N°34: Libro de recetas regionales y presentación de la libreta de las dominicas



Una libreta con historia

Al parecer, esta libreta de páginas amarillentas escritas con prolija letra inglesa, viene de tiempos lejanos. Nos la cedió Marta Migliavaca; a ella se la dio una amiga, quien la había recibido como regalo -años ha- de una vieja monjita dominica.

Es interesante y amplio el repertorio; en él figuran algunas recetas “de la Madre Elmira”, lo que testimonia su antigüedad.

Hemos seleccionado algunas recetas, no todas practicables pero buenas como testimonio histórico.

Desde los comienzos de la literatura española hay registros de las exquisiteces preparadas por manos de monja. Recuérdense, sin ir más lejos, los registros del libro de “Buen Amor”, del siglo XIV.

Este testimonio que hoy brindamos, se suma, pues, a una larga lista, que ya es historia.

En el trabajo de las cocinas ellas supieron unir materia y memoria, vida y ternura, imaginación y tradición. Las hermanas de obediencia fueron buenas cocineras y buenas enfermeras, trabajaron para fundar un mundo, darle forma, para “hacer nacer la alegría de lo efímero” (de Certeau y Giard, 1999: 229), provocaron encuentros para compartir la vida y la comida en torno a una mesa. Fueron acciones de mujeres, voces de mujeres, escritos de mujeres que hicieron más habitable la ciudad.

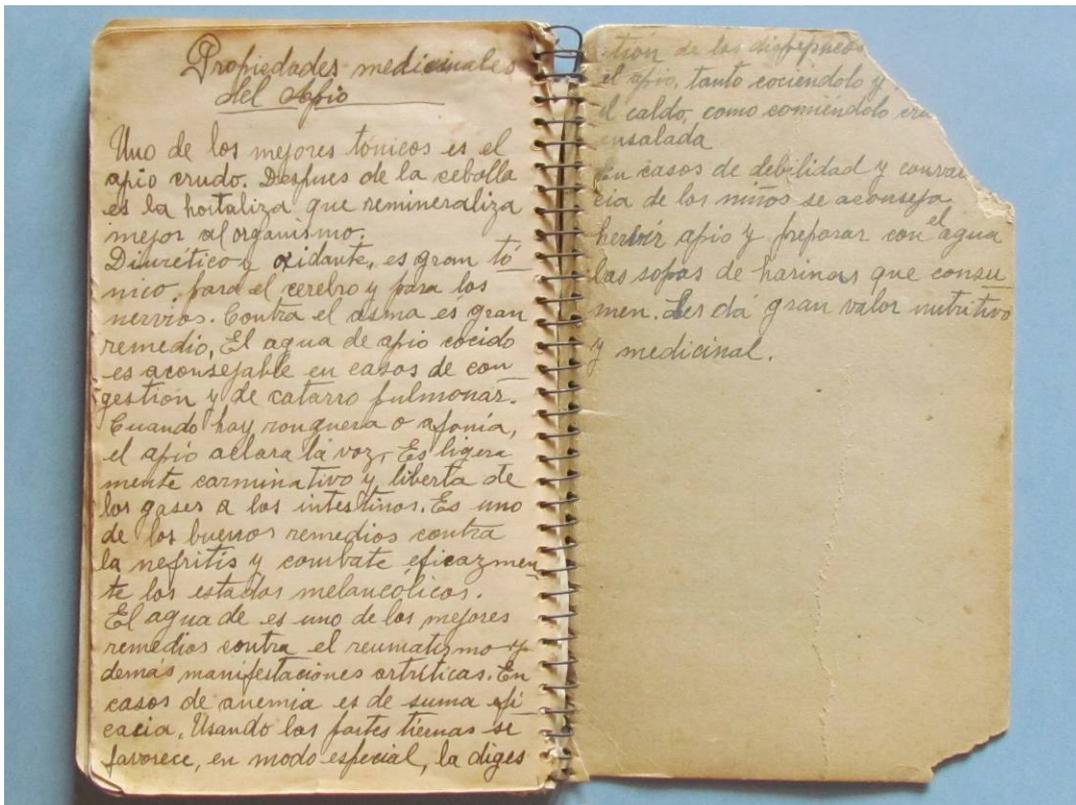
La historia de la alimentación se encuentra muy unida con la historia de la medicina y en los recetarios femeninos -libros de mujeres y para mujeres- era muy común encontrar indicaciones acerca de las propiedades medicinales de frutas, verduras e hierbas medicinales. Estos saberes domésticos se conservaron y transmitieron de madres a hijas, de generación en generación. La historia de la alimentación y del cuidado del cuerpo también se fue escribiendo en los conventos y asilos de huérfanos, en donde la preocupación por la salud impregnaba las prácticas cotidianas.

En el antiguo recetario de las dominicas encontramos una larga explicación sobre las propiedades medicinales del “apio”, así transmitía la religiosa anónima su saber médico:

“Uno de los mejores tónicos es el apio crudo. Después de la cebolla es la hortaliza que remineraliza mejor al organismo. Diurético y oxidante, es gran

tónico para el cerebro y para los nervios. Contra el asma es gran remedio. El agua de apio cocido es aconsejable en casos de congestión y de catarro pulmonar. Cuando hay ronquera o afonía, el apio aclara la voz. Es ligeramente carminativo y liberta de los gases a los intestinos. Es uno de los buenos remedios contra la nefritis y combate eficazmente los estados melancólicos. El agua de apio es uno de los mejores remedios contra el reumatismo y demás manifestaciones artríticas. En casos de anemia es de suma eficacia. Usando las partes tiernas se favorece en modo especial, la digestión. En casos de debilidad y convalecencia de los niños se aconseja hervir apio y preparar con el agua las sopas de harinas que consumen. Les da gran valor nutritivo y medicinal¹⁵¹.

Figura N° 35: Propiedades medicinales del apio. Cuaderno de Recetas de las HH Dominicás



Fuente: Caja Escritos de las Hermanas (AHDT)

Los libros de cuentas también reflejan las tareas cotidianas de compra de alimentos y remedios y el compromiso con la tarea de hacer la vida posible cada día. Un pequeño recorte del libro diario nos brinda la información de la compra de pan, verduras, carne, jabón, leña, ropa para los huérfanos y betún.

¹⁵¹ Propiedades medicinales del apio, Cuaderno de Recetas de las HH Dominicás (AHDT).

Figura N°36: Detalle del Libro Diario, 16 de marzo de 1887

Entrada 15.	Par,	1,
100	Berclunas	35
	Gastos de carne,	21,70
	Vena (a), jamon	2,40
	Vin. carne. Leña,	6,
	Limones,	1,
	Propa para las huérfanas,	4,
	Botun,	28
		36,73

Fuente: Libros de Economía Casa Madre I, Folio 7 (AHDT)

Las historias mínimas rescatadas de las religiosas de obediencia de la congregación dominicana, nos revelan a mujeres que franquearon las barreras sociales en el interior del convento, que vivieron desde un adentro y un abajo que les otorgó la libertad del anonimato, ellas como la “idiota el convento” de Tebas rescatada en la historia de Paladio¹⁵², no soportaron la visibilidad que les ofrecía un lugar de reconocimiento público y prefirieron el anonimato de la cocina.

Ellas cumplían lo que las Constituciones de 1893 ordenaban, que las hermanas de obediencia debían “servir útilmente a la Congregación y serán empleadas en los trabajos corporales de ella”¹⁵³.

5.9. Los espacios conventuales y la clausura

Para las dominicas, la instalación del Asilo-Convento en el Boulevard Sarmiento¹⁵⁴ significó la fundación de un mundo, porque “situarse en un lugar, organizarlo, habitarlo son acciones que presuponen una elección existencial, la fundación de un mundo, una decisión vital” (Eliade, 1981,25; 34; 36). El espacio en la experiencia antropológica no es homogéneo, hay porciones de espacio cualitativamente diferentes unos de otros. El espacio conventual estaba dividido, diferenciado. Habitar un espacio significa estar en él de forma activa, poner en

¹⁵² Me refiero a un antiguo relato recopilado por Paladio en su *Historia Lausíaca* (1991: 128-129), en donde narra la historia la “Idiota del convento” (siglo V), una monja que servía desde la cocina y que fue reconocida como santa por un eremita del desierto y que no pudo soportar la fama y el reconocimiento huyendo al desierto. Michel de Certeau realiza un interesante análisis de este relato en “El Monasterio y la Plaza: locuras en la multitud” en *La Fábula Mística* (1993: 45-63).

¹⁵³ CHDT, 1893: 123-127.

¹⁵⁴ La apertura del primer asilo de huérfanos se realizó en la casa de Elmina Paz, calle Belgrano a 50 m. de la plaza principal de la ciudad (actual calle 24 de septiembre), en diciembre de 1886. El 10 de mayo de 1888 se colocaba la piedra basal en el nuevo predio adquirido por la fundadora en el Boulevard Sarmiento, en las afueras de lo que en aquel momento era el casco urbano de la ciudad. El nuevo edificio Asilo-Convento fue inaugurado en 1890.

ejecución “un hacer”; de Certeau (2000: 129-130) distingue “espacios” de “lugares”, definiendo el espacio como un “lugar practicado” y siguiendo a Merleau Ponty afirma que el ser humano es un ser situado en relación con un medio ambiente, un ser situado por un deseo, indisociable de una dirección de la existencia. Así, el ámbito conventual constituía un relato de vida de las mujeres que optaban por expresar en su espacio su deseo de vinculación con lo sagrado.

El espacio conventual de las dominicas estaba asociado al asilo, lo que implicaba una cercana vinculación a la atención de los huérfanos; sin embargo, mantenía la práctica de la clausura monástica de larga tradición en la vida religiosa femenina.

La estructura edilicia de habitaciones comunes (refectorio, sala capitular, ropería, biblioteca, capilla, baños) y celdas individuales en torno a un jardín central, simbolizaba un modo de vivir “retirado del mundo” y orientado hacia el corazón del espacio conventual conducente a la vinculación con lo trascendente. El carisma dominicano definido por Tomás de Aquino con el lema *contemplata allis tradere* buscaba unir la dimensión contemplativa y la predicación en un binomio de difícil equilibrio en ocasiones.

La clausura¹⁵⁵ conventual fue configurándose a lo largo del tiempo y adquiriendo diversas significaciones. Hagamos una pequeña digresión histórica para señalar que en los primeros siglos del cristianismo la opción por la virginidad consagrada de muchas mujeres, tuvo una fuerte motivación en la búsqueda de una alternativa de libertad frente a las rigurosas leyes de matrimonio y procreación del derecho romano, como ya lo señalamos en el capítulo 2 (Brown, 1993). En ese tiempo, las vírgenes consagradas continuaban viviendo con sus familias reuniéndose entre ellas de vez en cuando, asumían el cuidado de los pobres y enfermos y un estilo de vida pobre. Esta opción no estuvo asociada a una vida de retiro y aislamiento sino a un compromiso con la vida misionera e itinerante¹⁵⁶. La adopción del cristianismo como religión del imperio romano, bajo el emperador Constantino, implicó la desaparición de la eventualidad del martirio y ser cristiano no comportaba ya riesgos particulares. Algunos que deseaban vivir un vida cristiana más radical y fervorosa huyeron de la relajación que observaban en las ciudades y se instalaron en las afueras o en los “desiertos”, dando origen así a un estilo de vida anacoreta¹⁵⁷. Esta forma de vida

¹⁵⁵ Se denomina clausura al recinto interior de los conventos/monasterios al que solo pueden acceder los miembros de una comunidad o las personas que tengan debida licencia (Martínez Ruiz, 1998: 73).

¹⁵⁶ La asociación de las mujeres a la vida misionera y de predicación itinerante ha sido señalada en el cap.2.

¹⁵⁷ La palabra anacoreta procede del griego *anachorein*, que significa retirarse, “irse al monte”, nombre que se le daba a los que se retiraban a vivir fuera de las ciudades, abandonando el “mundo”.

eremítica¹⁵⁸ se desarrolló rápidamente en las regiones del imperio romano de oriente (Egipto, Palestina, Siria y Mesopotamia). Basilio, Obispo de Cesarea (330-379), reaccionó contra las excentricidades de la vida eremítica y propuso una Regla que comenzó a organizar la vida cenobítica¹⁵⁹. En el imperio romano de occidente, Jerónimo (347-419), que había sido monje en oriente, promovió la vida cenobítica entre las mujeres de la aristocracia romana. De regreso a Palestina fundó en Belén junto a Paula, comunidades de mujeres que colaboraron con la traducción de los textos bíblicos al latín. Fue Agustín de Hipona (354-430) quien propuso una regla para la vida cenobítica que sería la base de las nuevas constituciones de las órdenes mendicantes¹⁶⁰ en el Medioevo. Juan Casiano (360-435) luego de visitar monasterios en oriente, fundó en Marsella los monasterios de San Víctor (masculino) y San Salvador (femenino). Sus escritos constituyeron un puente entre el monacato de oriente y el de occidente¹⁶¹; entre dichos textos, el libro de las Colaciones trataba de la formación del hombre interior y de la oración continua, contenía los consejos de los Padres del desierto para conocer el modo de gobernarse en el estado de la contemplación¹⁶².

Sin embargo, sería la Regla de San Benito (ca. 480-547) la que inspiraría la vida de casi todo el monacato de occidente hasta el siglo XII. Heredero de toda la tradición monástica precedente, propuso la estabilidad del monje en su monasterio para contrarrestar la abundancia de monjes errantes o giróvagos¹⁶³.

Con todo, estas reglas no prescribían la clausura¹⁶⁴; recién fue a comienzos del siglo VI cuando Cesáreo de Arlés (entre 512 y 534) elaboró una primera regla para religiosas enclaustradas (Fraschina, 2010: 121). La *Regula ad Virgines* llegó a regir numerosos monasterios femeninos; dicha regla establecía el compromiso de abandono de los bienes, la vida de pobreza, el enclaustramiento permanente y la

¹⁵⁸ Eremita proviene del griego *éremos*, significa desierto, designando con este nombre a las personas que vivían en el desierto apartados de los seres humanos.

¹⁵⁹ Cenobio proviene del griego *koinós bios*, vida en común y comenzó a utilizarse para nombrar a las primeras comunidades organizadas de monjes.

¹⁶⁰ La Orden de Predicadores asumió la Regla de San Agustín como propia y así lo hicieron las congregaciones femeninas de vida apostólica que surgieron con posterioridad. Una primera mención a las diferentes reglas más antiguas fueron señaladas en el punto 5.1. de este capítulo.

¹⁶¹ Las *Colaciones de los Padres* de Juan Casiano era el libro de cabecera de Domingo de Guzmán, así lo atestiguaron sus contemporáneos, el Beato Jordán de Sajonia en su libro *Orígenes de la Orden de Predicadores* (1987 [1234]: 88) y Constantino de Orvieto en la *Narración sobre Santo Domingo* (1987 [1246]: 254). Estas lecturas influenciaron en la tradición dominicana al impregnar la vida conventual de rasgos de la vida monástica. Esta impronta también se observa en la Congregación de las Dominicas de Tucumán a fines del siglo XIX.

¹⁶² La introducción a las Colaciones, ofrece un claro panorama de las temáticas referidas a la vida de los monjes y la necesaria discreción, renuncia a la concupiscencia, la oración en sus distintas formas, la caridad, *apatheia*, caridad, amistad entre almas perfectas, la vida anacoreta y cenobítica y los estadios de la vida espiritual (Casiano, 1958: 7-22). El texto original fue escrito entre el 468 y 426.

¹⁶³ Nombre que recibían los monjes que, por no sujetarse a la vida regular de los anacoretas y cenobitas, vagaba de monasterio en monasterio sin estabilizarse.

¹⁶⁴ Existe una abundante literatura sobre la clausura; en particular considero interesantes los análisis de María José Arana (1992), Ann Joan Mc Namara (1999: 95-211) y Alicia Fraschina (2010: 95-122).

autosuficiencia económica, dedicándose las religiosas a tareas artesanales que le facilitaban el sustento (Anderson y Zinsser, 2009: 100). La sistematización de la clausura de las monjas sería motivo de atención de papas y concilios. El Papa Bonifacio VIII en 1293, mediante la Bula *Periculoso*, estableció que las monjas, cualquiera fuese su pertenencia, debían vivir perpetuamente enclaustradas. El Concilio de Trento dedicó gran parte de la sesión de la reforma de la vida religiosa al tratamiento de la clausura femenina aunque nada dijo de la masculina (Sánchez Hernández, 1998: 84). La práctica de la clausura en la vida religiosa femenina con algunas pocas excepciones como los intentos de Juana de Chantal¹⁶⁵, Luisa de Maurillac¹⁶⁶ y Marie Poussepin¹⁶⁷ en la Francia del siglo XVII, por citar algunos, se extendió en los conventos femeninos a lo largo de los siglos. Habrá que esperar hasta la década de 1960 y al Concilio Vaticano II, para que se difunda una vida religiosa menos claustral y más inserta en la realidad social.

La vida de clausura no solamente era una práctica religiosa sino una forma particular de vida comunitaria que implicaba un cierto distanciamiento de la sociedad a la vez que los usos del espacio ponían de manifiesto la importancia de la sociabilidad en la dinámica comunitaria (Ludueña, 2006: 123). La experiencia del espacio al interior del convento planteaba no sólo un modo de relacionarse con el exterior -una forma particular de separación social- sino también hacia el interior del mismo.

Las constituciones de las dominicas de Tucumán se referían al “espíritu de clausura” y reglamentaban el tiempo y la manera de utilizar el locutorio y legislaban respecto de las salidas al exterior, advirtiendo del peligro de disipación y de la necesaria compañía para salir¹⁶⁸.

El plano del convento¹⁶⁹ manifiesta una serie de habitaciones organizadas en torno a un patio cuadrado central, espacio vacío a cielo abierto, rodeado de galerías llamadas claustros en donde debía reinar el silencio. Esta disposición expresaba el necesario vaciamiento que requería el deseo de dar lugar a Dios en sus existencias.

Respecto del silencio las constituciones mandaban que las hermanas debían tener grande estimación por la ley del silencio “tan recomendada por nuestros primeros padres y de la que ha sacado la Orden de Santo Domingo ventajas tan numerosas y preciosas”. Se agregaba que siendo el silencio una práctica que “contribuye a la santificación, a la paz y a los buenos estudios en los conventos, las hermanas observarán el silencio perpetuo en el coro, en el claustro, en el dormitorio y

¹⁶⁵ Fundadora de las Hermanas de la Visitación (1614).

¹⁶⁶ Fundadora de las Hijas de la Caridad (1660).

¹⁶⁷ Fundadora de las Dominicas de la Presentación, proceso largo que duró entre 1696 y 1724.

¹⁶⁸ CHDT, 1893: 138-144.

¹⁶⁹ No he podido hallar el plano antiguo pero sí otros posteriores que permiten visibilizar el casco original del convento que se conserva hasta nuestros días.

en el refectorio y ya que no sólo las palabras sino toda agitación, ruido, e inquietud exterior perturba la casa de Dios, al silencio de la boca agregarán el silencio de acción que le da completa paz y hermosura”¹⁷⁰.

Un apartado de las primeras constituciones¹⁷¹ estaba destinado al archivo¹⁷², la biblioteca y el servicio de la secretaria. Se mandaba colocar en el archivo los documentos emanados por la autoridad eclesiástica relativos a la Congregación, las actas de los Capítulos, las decisiones del Consejo, las actas de Capítulo Conventual, el catálogo anual de las personas del Instituto, el libro de defunciones de las religiosas, los títulos de propiedad, recibos, papeles antiguos, escrituras, inventario, libros de toma de hábito y profesiones.

Se ordenaba también la constitución de una biblioteca compuesta por libros buenos y útiles para alimentar la piedad y adelanto de los estudios y se describía el rol de la bibliotecaria quien debía elaborar el índice y anotar los préstamos¹⁷³.

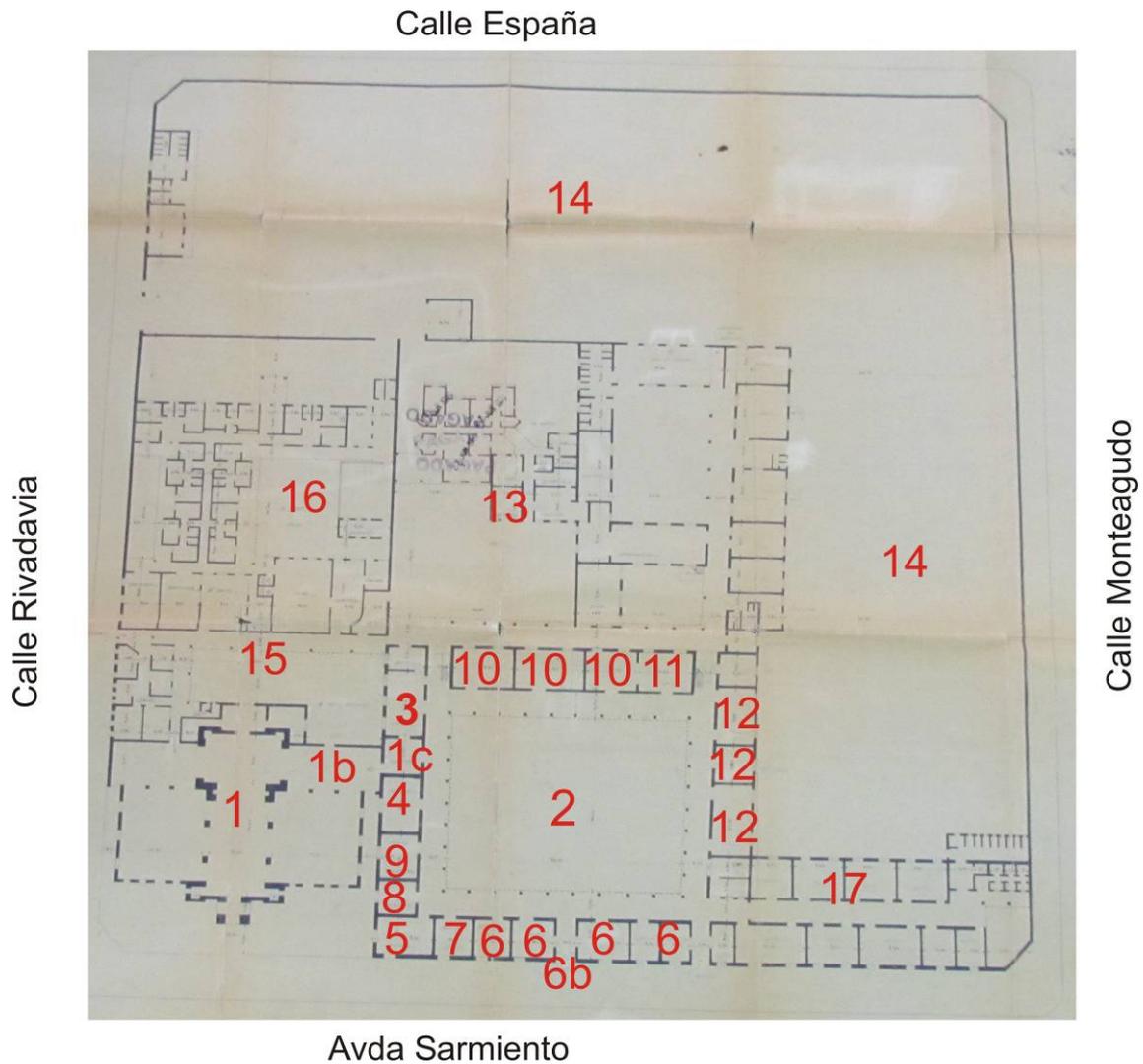
¹⁷⁰ CHDT, 1893: 128-130.

¹⁷¹ CHDT, 1893: 147-148.

¹⁷² He podido constatar al trabajar en el archivo de las dominicas de Tucumán y de otras provincias, la importancia dada a la conservación de los documentos más antiguos; la redacción de crónicas y memorias; la cantidad de fotografías guardadas. Esto pone de manifiesto el valor otorgado a la memoria colectiva y la conciencia de este grupo de mujeres del deber de cuidar la memoria institucional como resguardo y fortalecimiento de la propia identidad personal y grupal. Sobre la gestión de la memoria en los conventos femeninos me ha resultado muy sugerente el estudio de Nuria Jornet (2006).

¹⁷³ CHDT, 1893: 149.

Figura N° 37: Plano del convento de las dominicas de Tucumán, 1989



Fuente: Archivo del Colegio Santa Catalina, Tucumán

Referencias¹⁷⁴:

- | | |
|---|--|
| 1- Templo (Capilla del Dulce Nombre) | 8- Celda de la Fundadora |
| 1b- Coro (lugar de oración de la comunidad) | 9- Escritorio de la Fundadora. Sala Reunión |
| 1c- Ante Coro (paso a la Capilla) | Consejo de la Congregación. Archivo. |
| 2- Patio central | 10- Dormitorios/celdas de Religiosas |
| 3- Refectorio (comedor) | 11- Baños |
| 4- Sala Capitular- Biblioteca | 12- Dormitorios Huérfanas. |
| 5-Ropería | 13- Cocina- Despensa- Gallinero- Lavadero |
| 6- Locutorios | 14- Jardines-Quintas |
| 6b-Portería | 15- Patio de los naranjos |
| 7- Escritorio de la Priora Local | 16- Noviciado (construcción posterior a 1910). |
| | 17- Aulas Escuela del Asilo |

El patio constituía el centro articulador de todo el conjunto conventual. En torno a él se desarrollaban las actividades de sociabilidad y de trabajo colectivo (Loreto López, 2000: 122). En ese patio se encontraba el aljibe, la fuente de agua, punto de confluencia para saciar la sed. El plano del convento permite detectar los diversos sectores en que se organizaba la vida cotidiana de las religiosas: convivencia

¹⁷⁴ La ubicación de las antiguas dependencias fueron establecidas a partir de los datos brindados por las religiosas que actualmente habitan en la Casa Madre; las entrevistas fueron realizadas en enero de 2012.

(refectorio, sala capitular, claustro, patio), trabajo (quinta-huerta, cocina, lavadero, ropería, dormitorios y aulas de huérfanas), oración (capilla y coro), comunicación con el exterior (locutorios, portería), que preservaba la privacidad de la vida conventual separándola del exterior y de los extraños al convento. Hasta la construcción del noviciado, las novicias compartían el mismo claustro de las religiosas profesas y el patio central también era compartido por las huérfanas como muestra la foto adjunta, hasta que se dividió con una pared, para diferenciar el patio de las huérfanas y de la escuela, del destinado de las religiosas.

Figura N° 38: Patio central y claustros del convento de las dominicas hacia 1890



Fuente: Caja Fotografía histórica. Carpeta: Fotos Casa Madre (AHDT)

Al instalarse y construir una casa, el ser humano se crea su propio mundo. La habitación no es un objeto, una máquina de residir, toda inauguración de una nueva morada equivale a un nuevo comienzo, a una nueva vida (Eliade, 1981: 40). Así, las dominicas fueron construyendo su casa y su mundo¹⁷⁵.

La celda era el espacio íntimo para las religiosas -y aún hoy es así-, el último refugio espacial de la individualidad (Ludueña, 2006: 146). En el caso de las dominicas no siempre los conventos pudieron disponer de celdas y, por lo general, hasta avanzado el siglo XX se utilizaban dormitorios comunes y salas de estudio comunitarias, solamente algunas religiosas por sus tareas y responsabilidades o en algunos conventos por su infraestructura se podía contar con una celda individual¹⁷⁶. Las constituciones de 1893 establecían al respecto que “las hermanas tomarán su sueño en el dormitorio común, exceptuando las gravemente enfermas y a las

¹⁷⁵ Para el análisis del espacio conventual dominicano me han resultado muy útiles las observaciones de Rosalva Loreto López (2000) para el caso poblano y de Alicia Frascina (2010) para los conventos del Buenos Aires colonial.

¹⁷⁶ Entrevista a Marta Campi, San Miguel de Tucumán, 13/1/2012.

hermanas encargadas de vigilar en las salas que duermen las huérfanas y alumnas”¹⁷⁷. La cama de cada religiosa “debía ser simple, higiénica y con cortinas que la cierran modestamente”.

El espacio conventual era vivido como un ámbito especialmente dirigido al encuentro con lo numinoso¹⁷⁸, facilitando esta experiencia el estado de consciencia provocado por el silencio y cierto aislamiento.

El convento, y dentro de él la capilla¹⁷⁹ o templo, constituyen un recinto sagrado en donde se hace posible la comunicación con lo divino. El templo, como afirmaba Mircea Eliade (1981: 20), constituye una apertura hacia lo alto, asegura la comunión con los dioses.

Figura N°39: Capilla del Dulce Nombre de Jesús, de las HH Dominicas, hacia 1895



Fuente: Caja Fotografía histórica. Carpeta: Fotos Casa Madre (AHDT)

La manera de organizar el espacio y distribuir dentro de él las diferentes funciones diarias (comida, aseo, recepción, conversación, estudio, entretenimiento, descanso) se constituía en un relato de vida (de Certeau y Giard, 1999: 148).

¹⁷⁷ CHDT 1893: 119.

¹⁷⁸ Rudolf Otto (1996 [1957]), utiliza el término numinoso (del latín *numen*, “dios”) para hacer referencia a la experiencia religiosa de encuentro con lo sagrado, lo que trasciende, lo Otro, lo divino. María Zambrano (2005) se consideró deudora de la lectura de Otto en sus reflexiones sobre lo sagrado y lo divino.

¹⁷⁹ La construcción del templo fue posterior al del convento-asilo; las obras se iniciaron en 1893 con la donación recibida de la Hna Bienvenida Palavecino, una viuda oriunda de Santiago del Estero quien al ser recibida en la Congregación vendió todos sus bienes para la construcción del templo. *Necrología de la Hna Bienvenida Palavecino*, Caja Necrologías (AHDT).

El coro¹⁸⁰ estaba ubicado en la nave lateral del templo y era el lugar de oración de la comunidad, allí se cantaba el oficio divino y las religiosas hacían su oración personal. También se llevaban a cabo las ceremonias de toma de hábito y de profesión religiosa y se velaba a las difuntas.

La comunicación con el exterior se daba en el coro (ámbito de intersección entre la clausura y la capilla), el confesionario (ubicado en la nave central de la capilla) y en los locutorios. En estos espacios cercanos a la portería se facilitaba el intercambio con los de “fuera” del espacio conventual. Los locutorios constituían un espacio de máxima sociabilidad tanto para las religiosas de coro como de obediencia; allí se encontraban con sus parientes y amigos. La religiosa debía asistir al locutorio con una compañera o escucha designada al efecto, pero las hermanas que por su oficio estaban obligadas a relaciones frecuentes con el exterior, podrían ser dispensadas de esta obligación de la compañera¹⁸¹. En el locutorio debían evitar discursos mundanos o contrarios a la caridad, “recogerse de cuando en cuando para considerar la presencia de Dios, el daño de las palabras ociosas y el precio del tiempo”.

Figura N°40: Patio, claustro y aljibe del Convento de las HH Dominicas (hoy Colegio Santa Catalina)



Fuente: Fotografía Cynthia Folquer

5.10. El tiempo ordinario y las fiestas litúrgicas

En la experiencia conventual el tiempo ordinario, común, está interrumpido por el tiempo sagrado, el de las fiestas, el cual es ritualizado. Las fiestas religiosas

¹⁸⁰ Ubicación 1c en el plano del convento (figura N° 37)

¹⁸¹ CHDT, 1893: 139.

implican la actualización de acontecimientos sagrados -intervenciones de Dios en la historia- que tuvieron lugar en el pasado, recrean la gesta divina mediante la fiesta (Eliade, 1981: 47) y al celebrar esa memoria ritualizada se crea la posibilidad para una nueva irrupción de Dios en la historia presente. Los ritos¹⁸² son la mediación necesaria para la reintegración del pasado mítico en el presente; los ritos permiten hacer presente el tiempo primordial santificado por los dioses, la armonía del origen de los tiempos. Así entendía Hildegarda von Bigen el sentido de las Horas Litúrgicas, al afirmar que al cantar los salmos cada día las monjas restituían el orden de la creación, devolviendo la armonía original al mundo y aportaban a la salvación del género humano restaurando la armonía universal¹⁸³. En el cristianismo, la liturgia¹⁸⁴ se desarrolla en un tiempo histórico santificado por la encarnación del Hijo de Dios; en este sentido, el ritual litúrgico cristiano, actualiza la redención del género humano llevada a cabo por Jesucristo, cada día en el sacrificio eucarístico, cada año en la celebración de la Pascua. El cristianismo así revaloriza el tiempo histórico al considerar que por la encarnación de Dios, la historia es susceptible de santificarse, es una dimensión de la presencia de Dios en el mundo (Eliade, 1981: 75). Los tiempos litúrgicos de Navidad y Pascua, constituyen una nueva creación, una nueva redención. Las fiestas litúrgicas restituyen la dimensión sagrada de la existencia y mediante estas celebraciones el cristiano busca reproducir la gesta ejemplar de Jesucristo y vivir así en estrecho contacto con él (Eliade, 1981: 60-61). Las fiestas del año litúrgico permitían a las religiosas vivir periódicamente en contacto con Dios, preparando el clima necesario para una nueva irrupción de lo divino en la historia humana.

La hermana cronista detallaba la primera fiesta de navidad celebrada en el nuevo edificio conventual en las afueras de la ciudad:

“He ahí pues, uno de esos días memorables del cristiano, la gran fiesta de la “Noche Buena”; y he ahí juntamente para nosotras una fiesta doblemente memorable. Por vez primera le habíamos celebrado con el culto tan deseado que nuestra devoción hacia este gran Misterio lo quería; por vez primera quizás en este extremo de la ciudad se celebraba la Misa de la “Noche Buena” que señala el nacimiento del Redentor del mundo. Hízose la novena preparatoria que fue pública con sus cantitos correspondientes de nuestras huerfanitas. // A las doce de la noche se celebró la Misa cantada, la que fue oficiada por las huerfanitas ¡que majestuosa solemnidad había en aquella

¹⁸² La palabra rito proviene del sánscrito *rita*, designa lo que se realiza conforme con las ordenaciones y prácticas establecidas desde la antigüedad. Es el orden que regula las relaciones de los hombres y los dioses. La repetición es inseparable de la esencia del rito. Es un acto que se repite con eficacia, permitiendo aprehender lo que está oculto, lo que está escondido en los acontecimientos (Duch, 2001: 183-192).

¹⁸³ Un interesante estudio sobre la carta de Hildegarda a los Prelados de Maguncia y su concepción de la sinfonía cósmica es el de Marirí Martinengo (2000: 19-50).

¹⁸⁴ Del latín *liturgia*, y este del griego λειτουργία, “servicio público”, orden y forma en que se llevan a cabo las ceremonias de culto en las distintas religiones. A su vez la palabra culto, proviene del latín *cultus* que significa “veneración de los dioses”.

ceremonia celestial! El silencio de las noches, las alegres luces del altar y del pesebre, las solemnes “Aleluyas” y el angelical canto de las criaturas, reunían un encanto de amor y de ternura que elevaba el alma transportándola a la realidad de esa cuna, misteriosa y divina al seno de su Dios, oculto y escondido en esas pajas, por su amor!”¹⁸⁵.

La vida cotidiana de las dominicas de Tucumán giraba en torno a las horas litúrgicas de Laudes, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas, Completas y Maitines. Los tiempos litúrgicos pautaban el ritmo anual en sus etapas más intensas de preparación (Adviento y Cuaresma) para la celebración de los misterios divinos de Navidad y Pascua. La rutina se interrumpía con las fiestas de los santos dominicos, la toma de hábito y profesión religiosa, la visita del prelado o la muerte de alguna religiosa.

En el libro de Crónicas se relatava que el 30 de abril, fiesta de Santa Catalina de Siena, se había celebrado por primera vez la eucaristía en el nuevo convento de Tucumán:

“Por vez primera se cantó su misa en nuestra Capilla la que fue desempeñada por las Hermanas. Día señalado para nosotras, fiesta sencilla; pero cuya sencillez, constituía su verdadera grandeza, el canto piadoso de las Hermanas, animadas más bien con el deseo de honrar a su Santa Patrona que de satisfacer al auditorio que conmovido las escuchaba, la armoniosa elegancia con que había sido adornada la Capillita, despertaba un no se que de celestial, que atraía hacia Dios”¹⁸⁶.

Son numerosas las referencias a estas fiestas celebradas en el intercambio epistolar con Fr Boisdrón. En una carta cercana a la fiesta de Santa Catalina de Siena, le escribía a Elmina Paz:

“Pienso en estos días en la fiesta de nuestra Seráfica Sta. Catalina que se acerca, y en nuestras hijas que quizás harán su profesión en ese día. ¡Que el Señor las prepare y que no estén menos favorecidas que las primeras!. Pediré a nuestra Santa que ha sido en manos de Dios un instrumento de su obra y que ha poseído en grado tan alto el espíritu y la vida de Santo Domingo, que consiga para esa comunidad, en particular para las nuevas profesas, aumente su fervor, amor permanente a su vocación, y un gran celo para su perfección y la gloria de Dios”¹⁸⁷.

La memoria de los difuntos era ocasión de una liturgia especial y, según anotaba la cronista en los inicios de la Congregación: “se celebró la primera misa

¹⁸⁵ *Libro de Crónicas I* (1886-1894), f. 78 (AHDT).

¹⁸⁶ *Libro de Crónicas I* (1886-1894), f. 22 (AHDT).

¹⁸⁷ *Carta de Boisdrón a Elmina Paz*, Friburgo, 25 de abril de 1892. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT).

cantada con motivo del aniversario de la única hija¹⁸⁸ de nuestra fundadora; y también, en memoria de los huerfanitos, muertos hasta entonces que eran diez¹⁸⁹.

El 28 de diciembre fiesta de los Santos Inocentes, se recordaba la fundación del asilo, como rememoró Elmina Paz:

“hace dos años que se fundó esta casa de huérfanos, en este día, en las oraciones de ellas [las huérfanas], la comunión y la misa de la Santa Infancia que cantarán ellas, serán afiliadas por sus bienhechores vivos y difuntos, en ella tendrás mucha parte tu mi buen hermano¹⁹⁰”.

Los ritos de profesión religiosa eran preparados con los cantos de las huérfanas, “cuyas angelicales voces hacían más solemne y celestial este acto religioso¹⁹¹”.

Así, los días ordinarios eran interrumpidos en su rutina por estas fiestas que buscaban un contacto con el cielo, una aproximación al mundo de la divinidad.

5.11. Discernir, decidir, elegir, comprar, vender

La organización del gobierno interno ocupaba una parte importante de las constituciones¹⁹², por tratarse de la adecuación del sistema de gobierno de la Orden Dominicana, donde una cierta democracia, pautada por el sistema de elecciones, representaciones en consejos, discernimientos comunitarios, elección de consultoras, definidoras, capítulos conventuales y generales jalonaban la vida de estas mujeres que aprendieron a votar, legislar y tomar decisiones comunitarias, asumiendo un estilo de gobierno colegiado.

Las elecciones de las religiosas que prestarían el servicio de gobierno implicaban una gran responsabilidad. A tal efecto se dejaba constancia el espíritu con el que se realizaba ese trascendental acto:

“como es de práctica, el Sr Vicario manifestó el objeto de la reunión y recordando la disposición de N.S.S.P. el Papa Pío IX de feliz memoria hizo presente a las Rvdas Madres que el acto que iban a practicar era de trascendental importancia y por consiguiente que el voto se debía dar o negar según el dictamen de la conciencia y no según el respeto humano¹⁹³”.

Otro ámbito de decisión y voto era la admisión a los votos perpetuos; en el acta de Consejo se apuntaba la observación: “el Sr Vicario manifestó nuevamente que era

¹⁸⁸ María Jesús Gallo, había fallecido a los 3 años de edad, muchos años antes de la fundación de la Congregación.

¹⁸⁹ *Libro de Crónicas I* (1886-1894) f. 7 (AHDT).

¹⁹⁰ *Carta de Elmina Paz a Benjamín Paz*, Tucumán, 27 de diciembre de 1888. Caja: Epistolario Elmina Paz. Carpeta: Cartas de Elmina Paz a su hermano Benjamín Paz (ADHT).

¹⁹¹ *Libro de Crónicas I* (1886-1894) f. 47 (AHDT).

¹⁹² CHDT, 1893: 185-233.

¹⁹³ *Acta N°24, 13 de enero de 1892. Libro de Actas del Consejo de la Congregación 1889-1928*, f.22. (AHDT).

un deber de conciencia el manifestar si había o no obstáculo para la admisión de dicha hermana a la profesión de votos perpetuos”¹⁹⁴

La práctica de la comunión de bienes les exigía tomar decisiones comunes respecto a la administración de los mismos:

“El 9 de agosto, la Rvda Madre Priora, convocó Consejo solicitando de las Madres Consejeras el permiso de colocar a interés en poder de la Srta Carmen Costas la cantidad de 4000 \$ m/n con la garantía del Dr Pedro Ruiz Huidobro y después de algunas observaciones se procedió a la votación secreta, la que verificada dio por resultado la aprobación de dicha solicitud por unanimidad de votos”¹⁹⁵.

La venta de propiedades de Elmina Paz, con el objetivo de disponer de fondos para el Asilo, ejerció a las religiosas en el arte de administrar los bienes destinados al ejercicio de la caridad para con los huérfanos:

“La Madre Priora propuso la venta de la finca “Las Zanjitas” y si haría por remate o se anunciaría primero por los diarios para venderla particularmente. Después de una discusión conveniente el Consejo procedió a la votación secreta la que verificada dio por resultado la afirmativa por lo segundo, es decir, que se vendiera particularmente y no por remate, más si después de un tiempo no hubiere ningún comprador, recién se pusiera en remate la finca”.¹⁹⁶

La construcción de nuevos espacios en el convento-asilo, las implicaba en la tarea de decidir juntas el ámbito conventual, acordando las maneras de hacer el edificio. Así, en esta tarea conjunta, se fueron edificando la enfermería y ropería para hermanas y huérfanas¹⁹⁷, el claustro con lavaderos y los baños en el departamento de Huérfanas¹⁹⁸.

Ante la decisión de fundar una casa filial en la ciudad de Monteros, “la priora Sor Dominga propuso a las Madres consejeras el préstamo que se haría a la Rda M. Priora de Monteros, la cantidad de \$ 600 m/n sin interés por el término de un año y también muebles para el Colegio”¹⁹⁹.

Otro tema de deliberación era la compra de bienes necesarios para la marcha del asilo; en este sentido, “la Madre Priora Ma Dominga del Ssmo Sacramento convocó Consejo y propuso a las Madres Consejeras la compra de un coche, el hacer

¹⁹⁴ Acta N°24, 13 de enero de 1892. Libro de Actas del Consejo de la Congregación 1889-1928, f.22. (AHDT)

¹⁹⁵ Acta N° 30, 9 de agosto de 1892. Libro de Actas del Consejo de la Congregación 1889-1928 f. 27.

¹⁹⁶ Acta N° 48, febrero de 1894, Libro de Actas del Consejo de la Congregación 1889-1928 f. 36.

¹⁹⁷ Acta N° 17, 12 de Julio de 1892. Libro de Actas del Consejo de la Congregación 1889-1928 f. 16.

¹⁹⁸ Acta N° 31, 4 de octubre de 1892. Libro de Actas del Consejo de la Congregación 1889-1928 f. 31.

¹⁹⁹ Acta N° 58, 10 de Febrero de 1895. Libro de Actas del Consejo de la Congregación 1889-1928 f. 42.

uso de los intereses de las Zanjitas para esta compra y la compra de drogas para un botiquín”²⁰⁰.

Estos breves ejemplos permiten una aproximación a la dinámica del órgano de gobierno de la naciente Congregación, en donde este grupo de mujeres se ejercitó en la práctica de la toma de decisiones, elecciones, deliberaciones, aceptación o rechazo, compras y ventas, haciendo del espacio de gobierno una oportunidad de ejercicio de libertad femenina y autodeterminación, prácticas que en otros espacios raramente las mujeres podían realizar.

5.12. Fundar o la política de relación

El acto de fundar, crear algo nuevo, dar entidad a un proyecto es en sí mismo un acto de libertad. Elmina Paz y sus compañeras realizan un acto impredecible, constitutivamente libre, gracias a su acción y sus palabras, la ciudad se hizo más habitable en los tiempos del cólera. Esta acción dió lugar a un nacimiento, algo nuevo surgió entre ellas y ellos, la acción política de Elmina Paz fue ante todo una política de relación. La libertad de sentar un nuevo comienzo, propia de la acción (Arendt, 1997: 77) necesita de la presencia de los otros; la acción jamás puede tener lugar en el aislamiento, ya que aquel que empieza algo sólo puede acabarlo cuando consigue que otros lo ayuden, es imposible actuar sin amigos. Elmina Paz fue reconocida como la fundadora, por haberse aventurado en esta empresa, pero ella sólo la hizo posible cuando encontró la ayuda y la confianza en los otros. La acción de esta mujer de transformar su casa en casa para otros, fue el inicio de una cadena de acontecimientos, ella hizo aparecer reacciones inéditas en el Tucumán decimonónico.

Elmina Paz y sus compañeras generaron un nacimiento. La natalidad²⁰¹, matriz de todas las acciones, es un acto de ruptura con el pasado mediante la introducción de algo nuevo en la vida cotidiana, actuar es inaugurar. La acción, como enseña Hannah Arendt, es un acto de libertad no de necesidad, un principio político no un acto privado (Birulés, 1997: 20). El sentido de la acción política de estas mujeres de fines de siglo XIX, fue el de ejercer su libertad, ellas generaron algo nuevo, inesperado, imprevisible, tomaron la iniciativa, realizaron un ‘milagro’ según el decir de Arendt, ya que cada nuevo comienzo es un milagro, porque el propio ser humano está dotado para hacer milagros (1997: 64-65).

Cuando Elmina Paz decidió dejar su vida tranquila en las afueras de la ciudad y regresar para convertir su casa en un hogar de huérfanos tenía 53 años, edad que hacia fines del siglo XIX no era, en principio, la adecuada para comenzar cosas

²⁰⁰ Acta N° 60, 23 de abril de 1895. Libro de Actas del Consejo de la Congregación 1889-1928 f. 53.

²⁰¹ Sobre el concepto de natalidad en Hannah Arendt, ver (Arendt, 2011: 22-23, 201-203, 214-266).

nuevas y para ello contó con un grupo de mujeres como ya lo señalamos, junto a quienes acabada la epidemia, quisieron fundar una congregación para continuar un proyecto en común²⁰². Estas mujeres fueron libres, en el sentido en que explica Arendt refiriéndose al mundo griego: “solo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar su vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande” (Arendt, 1997:73). La libertad que dio lugar al nacimiento de algo nuevo se dio en el espacio “entre”, ya que como afirma Arendt, solo surge lo inaudito allí donde algunos se juntan y solo subsiste mientras permanecen juntos (1997:113). Elmina introdujo su libertad en el camino de vida religiosa, abriéndose a una experiencia de espiritualidad en relación; el convento, para ella y sus compañeras, fue un espacio de existencia libre que fue importante para ella y las personas con las que entró en contacto. En este aspecto, existe similitud entre esta experiencia conventual del siglo XIX y otras analizadas por Milagros Rivera Garretas (1998), en diferentes contextos espaciales y epocales.

Esta nueva Congregación religiosa comenzó a recibir solicitudes de apertura de asilos y colegios en otras ciudades del país, Monteros (Tucumán), Santiago del Estero, Rosario, Santa Fe y Buenos Aires; los pedidos emergían de la necesidad de solucionar los problemas vitales de los sectores más vulnerables de la sociedad. Los fuertes vínculos sociales y de parentesco de algunas de las integrantes²⁰³ de la Congregación tucumana vinculadas con familias “notables” del resto del país, promovieron esta serie de fundaciones que les permitió expandir sus tareas humanitarias más allá de los límites habituales. Ellas inauguraron prácticas que modificaron muchas veces sus representaciones o sus costumbres, desviaron los sistemas establecidos y sus formas de emplearlos, se atrevieron a hacer sus propias experiencias²⁰⁴.

Esta iniciativa femenina, tan propia del siglo XIX, de congregarse bajo un objetivo religioso y caritativo, generó en Tucumán y en el resto de las provincias donde abrieron sus casas, un nuevo espacio para las mujeres con inquietudes religiosas y de participación social. Este espacio les proporcionó no sólo la vía para asumir la radicalidad evangélica, sino también se constituyó en un ámbito específico de intervención en el campo de lo social y lo político, con los rasgos propios que proponía

²⁰² Alberti Tomasa, *Vida de Sor Ma. Dominga del Ss Scto Paz-Gallo*, 1934, ff. 24-25. (AHDT).

²⁰³ Entre las religiosas de la Congregación que pertenecían al espacio notabiliar tucumano y vinculado a redes sociales de otras provincias se pueden nombrar a: Elmina Paz, Catalina Zavalía, Rosa Colombres, Vicenta Zavaleta, Inés Olmos, Apolinaria Olmos de Catalán, Francisca Avila, Dolores Peña (Sor Catalina), Emilia Molina, María Linares, María Luisa Alurralde, Aurora López Alurralde, Manuela Carballo, entre otras (Ver la relación de religiosas que ingresaron en la Congregación entre 1887 y 1911 al final de este capítulo).

²⁰⁴ Sobre las prácticas y el término “experiencia” para indicar lo inaudito y la distancia de las representaciones, ver de Certeau (2007: 27).

la caridad y el servicio a los sectores más vulnerables. Ellas comprendieron su acción política asegurando la vida (Arendt, 1997: 67), haciendo la convivencia posible, la ciudad habitable.

El cuidado de los cuerpos²⁰⁵ fue la manera en que ellas legitimaron su papel aludiendo a su condición de madres y haciendo del espacio público que ocupaban una extensión de las actividades maternas. El cuerpo de Elmina fue un cuerpo misionero²⁰⁶, viajero, fundador, fértil, fue llamada “Madre” por todos. Su cuerpo estuvo habituado a un mundo de trabajos y traslados, un cuerpo que se ampliaba para acoger. Como afirmara Luce Irigaray (1998) el cuerpo de mujer posee la capacidad de ser dos, el cuerpo materno es el principio fundador de la genealogía femenina, del reconocimiento de la autoridad de la mujer (Rivera Garretas, 1996: 9-15). Su cuerpo y su celda conventual, eran la casa, el hogar para muchos. Entre los discursos fúnebres que se realizaron, el de Ernesto Padilla, señala su celda como un ‘puerto de salud’:

“Se va con ella una noble y familiar expresión de la casa común. Se sentirá su ausencia como la falta de un poderoso estímulo viviente (...) era su celda un puerto de salud y con el equilibrio perfecto de su alma, de allí irradiaba en una fecunda y serena renovación de fuerzas morales, que enriquecía el ambiente y entonaba los espíritus, absorbidos en las luchas sin compensaciones”²⁰⁷.

El camino de interioridad y búsqueda de Dios en Elmina Paz, no la llevó a una introspección complaciente sino fuera de ella misma. Su mundo interior estaba fuera, en el contacto entre su cuerpo y las cosas. Su cuerpo llevó inscrito el dolor, el trabajo más humilde, la enfermedad, la muerte, la nostalgia. Su cuerpo enfermo se abrió al mundo y a la trascendencia, fue su instrumento de apertura a los otros²⁰⁸.

Estas mujeres religiosas de Tucumán, a partir de su apertura a lo que trascendía sus propias vidas, acogieron la realidad de lo totalmente otro. Si entendemos, con Arendt, que “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 1997: 45), podemos afirmar que este grupo de mujeres religiosas dieron lugar a lo diferente entre ellas. La política “nace entre los hombres, por lo tanto fuera del hombre, surge en el entre y se establece como relación”.

Elmina Paz y sus compañeras instauraron un orden diferente en una ciudad en la que reinaba el caos, un modo de vida en donde la primacía de la relación superaba

²⁰⁵ Para una interpretación del itinerario espiritual de Elmina Paz y de su comprensión del cuerpo como espacio de salvación para otros, es fundamental el trabajo de interpretación desde la teología espiritual, de Haydée Herrera (2011).

²⁰⁶ La transformación de la experiencia del cuerpo femenino que se da entre el ámbito barroco del siglo XVII y el siglo XIX en América Latina es analizada en dos estudios de caso por Beatriz Ferrús Antón (2006). Este punto será retomado en el capítulo 6.

²⁰⁷ Discurso Fúnebre de Ernesto Padilla, quien fuera Gobernador de Tucumán, *Elmina Paz Gallo: Corona Fúnebre*, 1912, pp. 53-54.

²⁰⁸ Para profundizar en esta comprensión del cuerpo es muy sugerente la lectura que realiza Wanda Tomassi (1993) de la experiencia del cuerpo en Simone Weil.

el egoísmo del “sálvese quien pueda”. La apertura a lo otro, a los otros, inauguró un orden diferente, una política distinta. Su experiencia habilitó un desvío del orden político acostumbrado. Una nueva política surgió en Tucumán, la política de las mujeres, quienes se atrevieron a ejercer autoridad, en el sentido que señala Arendt, la *auctoritas*, (del verbo *augere*, “aumentar” “hacer crecer”), lo que se aumenta es el inicio, la fundación (Birulés, 1997: 25). Ellas instauraron otro orden diferente al orden que se establecía desde el patriarcado y su proyecto de un estado-nación moderno, ellas se “desplazaron con seguridad y libertad hacia otro modo de hacer política, un modo donde primaba la relación” (Vargas Martínez, 1999: 63-89).

En las constituciones de las dominicas se corroboraba la constante invitación a no permanecer en la periferia de sí mismas, pero para acceder a esta experiencia el recorrido era árido. Para ello la institución conventual les ofrecía a este grupo de mujeres el servicio de reunir las simbólicamente, en torno a unas horas litúrgicas, festividades, celebraciones, acciones caritativas y alrededor de estas prácticas se fueron constituyendo simbólicamente como grupo. Elmina Paz reconocía la necesidad de una Regla para superar la confusión²⁰⁹, el peligro de ir vagando sin rumbo podía ser muy duro de llevar, las Constituciones marcarían el camino y darían descanso a las constantes búsquedas (Duquoc, 1994: 725-731). Las Constituciones definían una disciplina que permitía sostener su coexistencia.

El proceso de institucionalización de este grupo de mujeres con su correspondiente elaboración de Reglamentos, Estatutos y Constituciones, reflejó aspectos significativos a la formación del estado-nación decimonónico y a la construcción de nuevos espacios políticos tanto en Argentina como en América Latina. Los estados-nación emergentes en la segunda mitad del siglo XIX latinoamericano excluyeron a las mujeres de la ciudadanía política, pero dieron paso a otros campos de práctica social y política. Si bien las dejaron fuera de la participación electoral, ellas supieron construir espacios modernos de sociabilidad política o usar políticamente los espacios religiosos y sus prácticas asociativas de sociedades privadas (García Jordán y Dalla Corte, 2006: 561).

En el caso de las dominicas de Tucumán, el proceso de elaboración de su propia normativa hizo que este grupo de mujeres interviniese en la construcción de una identidad nacional a través del diseño de una política cultural y de educación (Potthast y Scarzanella, 2001: 8).

A la par de la organización del Estado, encontramos formas de asociación femenina que buscaron fortalecer su organización interna a través de la elaboración de

²⁰⁹ *Carta de Elmina Paz a Boisdron*, Tucumán, 9 de noviembre de 1890. Caja: Epistolario Elmina Paz. Carpeta: Cartas a Boisdron. s/f. (AHDT).

reglamentos la presentación de informes, la supervisión de las tareas en asilos y escuelas que legitimaran sus prácticas. El caso de las dominicas es uno de los tantos espacios que proporcionaron un ámbito para las mujeres que querían dedicarse al servicio público. Ausentes de la práctica política partidaria, las mujeres religiosas crearon una reglamentación muy concreta que condensaba sus aspiraciones religiosas y caritativas y con ellas fortalecieron “el tejido asociativo, aportaron a la sociedad civil y al Estado el sentido moralizador de sus iniciativas llevadas generalmente al terreno de los más desfavorecidos” (García Jordán y Dalla Corte, 2006: 581).

En el análisis de la normativa de las dominicas he priorizado algunos temas que se refieren a la iniciación en la vida de oración, la práctica de la confesión, el sufragio por los difuntos, el servicio a los pobres y la educación entre otros. La necesidad de institucionalización implicó crear a su vez ámbitos de diversión o descanso, ya que como afirma Duquoc, la institución libra de la carga de tener que inventar cada día el sendero por donde caminar (Duquoc, 1994).

Cuadro N°7: Religiosas que ingresaron en la Congregación 1886-1911

N°	Nombre y Apellido	Nombre en Religión	Toma hábito	Edad	Procedencia	Progenitores	Votos perpetuos	Coro/Obediencia
1	Elmina Paz de Gallo	Ma. Dominga del SS. Sacramento	1887	54	San Miguel de Tucumán	Manuel Paz Dorotea Terán	1892	Coro
2	Matilde Zavalla	María Catalina del Sagrado Corazón	1887	33	San Miguel de Tucumán	Salustiano Zavalla Emilia López	1892	Coro
3	Elicira Colombres	Ma. Rosa de San José	1887	33	San Miguel de Tucumán	Remigio Colombres	1892	Coro
4	Vicenta Zavaleta	María Imelda de Jesús Sacramento	1887	26	San Miguel de Tucumán	Julio Zavaleta Jesús Méndez	Se retiró	Coro
5	Andrea López	Ma. Mercedes de Santo Domingo	1887	32	San Miguel de Tucumán	Ángel López	Se retiró	Coro
6	Casilda Olmos	Mar. Inés de los Ángeles	1887	24	San Miguel de Tucumán	Carlos Olmos Casilda Rueda	1892	Coro
7	Eloisa Quiróz	Vicenta del Niño Jesús	1887	17	Monteros (Tucumán)		1892	Obediencia
8	Brígida Monasterio	Ma. Brígida Dominga de María	1887	19	Santa María (Catamarca)		1892	Obediencia
9	Carmen Monteros	Ma. Martina del Carmen	1887	41	Gramilla (Santiago del Estero)		1892	Obediencia
10	María Reina	Ma. Margarita de Jesús	1887	22	San Miguel de Tucumán		Falleció 1892	Obediencia
11	Anita Acuña	Ma. Simona del Rosario	1887	15	San Miguel de Tucumán	Eusebia Acuña	1892	Obediencia
12	Jesús Valladares	Juana Rosa de Jesús	1887	15	San Miguel de Tucumán	María Valladares	1892	Obediencia
13	Clorinda Machado	Ma. Ignacia del S.C. de Jesús	1888	18	Salavina (Santiago del Estero)		1892	Obediencia
14	Tomasa Alberti	Ma. Tomasa del Ss. Sacramento	1888	24	Cafayate (Salta)		1892	Obediencia
15	Raquel Camaño	Ma. Clara de Sto Domingo	1888	30	San Miguel de Tucumán		1893	Obediencia
16	Guadalupe Barcia	Tránsito del C. de Jesús	1888	30	Córdoba	Joaquín Barcia Mercedes Caminos	1893	Obediencia
17	Antonia García	Ma. del Rosario Emilia de Jesús	1889	38	San Miguel de Tucumán	Ramón Simón García Juliana López	1893	Coro
18	Dolores Peña	Catalina de la Ssma Trinidad	1889	18	San Miguel de Tucumán	José Domingo Peña Trinidad Rocha	1893	Coro
19	Hortensia Pérez	Ma. Angélica Teresa del C. de Jesús	1890	22	San Miguel de Tucumán		Se retiró 1891	
20	Francisca Ávila	Ma. Luisa del Espíritu Santo	1890	36	San Miguel de Tucumán	Javier Ávila Liborria Frías	1894	Coro
21	Micaela Rodríguez	Ma. Carlota del Ssma Nombre de Jesús	1891	16	San Miguel de Tucumán		1896	Obediencia
22	Carmen Unco	Ma. Rosa del Niño Jesús	1891	37	San Miguel de Tucumán		1896	Obediencia
23	Emilia Molina	Ma. Amada del Niño Jesús	1892	16	San Miguel de Tucumán	Alejo Molina Mercedes San Martín	1896	Coro

24	Apolinaria Olmos de Catalán	Ma. Cecilia de Santo Domingo	1893	27	San Miguel de Tucumán	Carlos Olmos Casilda Rueda	1897	Coro
25	Catalina Zurita	Ma. Diana de Santo Domingo	1893	15	El Misto, Graneros (Tucumán)	J. Zurita Catalina Correa	1897	Coro
26	Ercilia Toscano	Ma. Enriqueta de Jesús	1893	33	Lules (Tucumán)		1897	Coro
27	Teofanía Martínez	Ma. Tomasa de la Ss. Trinidad	1893	22	San Miguel de Tucumán	Idelfonso Martínez Luisa Rojas	1897	Coro
28	Nicolasa Palavecino de González	María Bienvenida	1893	50	Ojo de Agua (Santiago del Estero)		1897	Obediencia
29	Asunción Ledesma	Ma. Angélica del C. de Jesús	1893	23	San Miguel de Tucumán		Se retiró 1894	Coro
30	Carmen Monteros (sobrina del mismo nombre)	Sor Ma Elmina de los Santos Inocentes	1894	17	San Miguel de Tucumán		1898	Obediencia
31	Isolina Zamorano	Ma. Margarita de Sta Catalina	1894	21	Cruz Alta (Tucumán)	Micaela Zamorano	1898	Obediencia
32	Mercedes Coutteret	Ma. Rosario Reginalda de Sto Domingo	1894	17	San Miguel de Tucumán	Pedro Coutteret Mercedes García	1899	Coro
33	Mercedes Olmos	Ma. Josefina de Jesús	1894	21	San Miguel de Tucumán		Se retiró 1899	Coro
34	Mercedes Peña	Ma. Estefanía del Ss. Sacramento	1894	22	Lules (Tucumán)		1899	Obediencia
35	Sara Meléndez	Ma. Jacinta de Sto Domingo	1896	15	Anillaco (La Rioja)		Se retiró 1900	Coro
36	María Linares	Ma. Isabel de la Visitación	1896	23	San Miguel de Tucumán	Sofía Alurralde	1900	Coro
37	María Luisa Alurralde	Ma. Dominga de los Angeles	1896	19	San Miguel de Tucumán	Honorio Alurralde Rosario Alvarado	1900	Coro
38	Esilda Vera	Ma. Raimunda de Sto Domingo	1897	17	Villa de Medinas (Tucumán)		Se retiró 1897	Coro
39	Gregoria Mercado	Ma. Antonia del Ssmo Nombre de Jesús	1897	20	San Miguel de Tucumán		Se retiró 1901	Coro
40	Aurora López Alurralde	Ma. Teresa de Jesús	1897	23	San Miguel de Tucumán	Silenio López Teresa Alurralde	1901	Coro
41	Hortencia Rosa de la Vega	Ma. Pía de Jesús	1898	19	San Miguel de Tucumán	Julio de la Vega Liduvina Albornoz	1903	Coro
42	Luisa Pérez	Ma. Magdalena de Jesús	1898	48	Monteros (Tucumán)	Juana Cuetto	1903	Coro
43	Isaura S. de Rizo Patrón	Ma. Lucía de San Nicolás	1899	31	Monteros (Tucumán)		Se retiró 1903	Coro
44	María Luisa Vera	Rosa de Santa María	1899	21	San Miguel de Tucumán	Pedro Vera Dolores Salvato	1903	Coro
45	Prudencia Belis	Alberta del Corazón de Jesús	1899	40	Monteros (Tucumán)		1903	Coro
46	Enriqueta López de Fresco	Ma. Juana de Santo Domingo	1899	36	San Miguel de Tucumán		Se retiró 1903	Coro

47	María Antonia García	Ma. Gabriela de San Pedro	1899	19	Santiago del Estero					
48	Dolores Alderete	Ma. Marta del Rosario	1899	22	Tipas (Tucumán)	Ciriaco Alderete Saturnina Vaca	1903	Se retiró 1903	Coro	Obediencia
49	Dolores Gorostiaga Bárceña	Ma. Imelda del Corazón de Jesús	1899	23	Santiago del Estero	Desiderio Gorostiaga Modesta Bárceña	1903	1903	Coro	Coro
50	Virginia Hugeot	Ma. Matilde de los Ss. Corazones	1900	24	Catamarca	Augusto Hugeot Catalina Nanterne	1904	1904	Coro	Coro
51	Arsenia Torres Palomino	Ma. Reginalda	1900	19	Famailá (Tucumán)			Se retiró	Obediencia	Obediencia
52	Hortencia Pérez	Ma. Angélica del Corazón de Jesús	1901	32	San Miguel de Tucumán			Se retiró	Coro	Coro
53	Andrea Creado	Ma. Teodora del Rosario	1901	34	Cruz del Eje (Córdoba)			Se retiró	Coro	Coro
54	Cira Viera	Ma Rosa de Santo Domingo	1901	23	Mercedes (Santo Domingo en Soriano) Uruguay	Dionisio Viera Eulogia Ayeararán			Coro	Coro
55	Teodora Ríos	Ma. Petra del Ssmo Sacramento	1901	21	Catamarca	Antonia Ríos	1905	1905	Obediencia	Obediencia
56	Pastora Brandan	Ma. Diana de Sto Domingo	1902	22	San Pedro de Choya (Santiago del Estero)	Juan Brandan Pastora...	1906	1906	Coro	Coro
57	Manuela Carballo	Ma. Elmina del Ss. Sacramento	1902	22	Capital Federal	Eduardo Carballo Virginia Zavaleta	1906	1906	Coro	Coro
58	Carmen Alanis	Ma. Raimunda de Sta Catalina	1903	40	Córdoba	Luis Alanis Josefa Olmedo	1907	1907	Obediencia	Obediencia
59	Edeimira Zelada	Ma. Josefa de Sto Domingo	1903	27	San Miguel de Tucumán			Se retiró 1905	Coro	Coro
60	Mercedes Alderete	Ma. De Jesús	1903	24	San Miguel de Tucumán	Ciriaco Alderete Saturnina Vaca	1908	1908	Coro	Coro
61	Luisa Martínez	Ma. Ana de Jesús	1904	46	San Miguel de Tucumán	Idelfonso Martínez Luisa Rojas	1906	Falleció 1906	Coro	Coro
62	Delfina Juárez	Ma. Columba de Sta Catalina	1904	43	San Miguel de Tucumán	Tomás Juárez	1908	1908	Obediencia	Obediencia
63	Amalia Vera	Ma. Elena de la Cruz	1904	20	San Miguel de Tucumán	Pedro Vera Dolores Salvato	1908	1908	Coro	Coro
64	Aranzazú Alvez	Ma. Rafaela de San José	1904	17	Capital Federal (Buenos Aires)	Rafael Alvez Castora Sylva	1908	1908	Coro	Coro
65	Clotilde Galván	Ma. Dorotea de los Ss Inocentes	1904	22	San Miguel de Tucumán			1908	Obediencia	Obediencia
66	Dolores Méndez	Ma. Benjamina de los SS Inocentes	1904	23	San Miguel de Tucumán	Juan José Méndez Lastenia Sosa	1908	1908	Obediencia	Obediencia
67	Amalia Pérez de Salvaterra	Ma. Rosa de Jesús	1905	35	Monteros (Tucumán)	Manuel Pérez Elmira Moreno	1909	1909	Coro	Coro
68	María Elena Boix	Ma. Jacinta de Jesús	1905	21	Capital Federal (Buenos Aires)			1909	Coro	Coro
69	Benedicta Vélez	Ma. Matilde de Sto	1905	15	Santiago del Estero			1909	Coro	Coro

70	Aurora Encarnación Augier	Domingo	1905	16	Villa Alberdi (Tucumán)		1910	Coro
71	Mercedes López	Ma. Inés de Jesús	1906	21	Matará (Santiago del Estero)		1910	Coro
72	Juana Nieves Oca	Ma. Beatriz de Jesús	1907	29	Capital Federal	Hilario Oca Antonía Gaitán	1911	Obediencia
73	María de Jesús Toledo	Ma. Benjamina de Jesús	1908	27	Chaco	Juana Toledo	1911	Obediencia
74	Ma. Delicia Espinoza	Ma. Del Rosario de Jesús	1907	23	San Miguel de Tucumán		1911	Obediencia
75	Ma. Trinidad Vélez	Ma. Verónica de Jesús	1908	35	Villa Quinteros (Tucumán)		Se retiró	Coro
76	Catalina Grignolio	Ma. Dolores de Jesús	1908	22	Italia		Falleció 1910	Coro
77	Enriqueta Stein	Ma. Vicenta de Jesús	1908	36	Buenos Aires	Enrique Stein	Se retiró 1910	Coro
78	María Evangelina Camaño	Ma. Delfina de Jesús	1908	39	Corrientes		Se retiró 1908	Coro
79	Matlilde Cabrera	Ma. Serafina de Jesús	1908	23	San Miguel de Tucumán	Adolfo Cabrera Isabel Gancedo	1908	Coro
80	Carmen Caiazzo	Ma. Leocadia de Jesús	1908	19	Santiago del Estero		1912	Coro
81	Justina Santillán	Ma. Filomena de San José	1908	29	Santiago del Estero		1912	Coro
82	Asunción Ledesma	Asunción de María	1908	37	San Miguel de Tucumán		Se retiró 1908	Coro
83	Tomasa Frías	Ma. Estefanía del C. de Jesús	1908	26	San Miguel de Tucumán		1912	Obediencia
84	Isabel García	María Ossana de San José	1908	22	Huesca (España)	Ángel García Amalia del Pozo	1912	Obediencia
85	Nieves Martínez	Ma. Bernarda de las Nieves	1908	22	Alderetes (Tucumán)		1912	Obediencia
86	Bersabé Arzumendi	Ma. De San José	1909	41	Monteros (Tucumán)		Se retiró	Coro
87	Petrona Sosa	Ma. Emilia del Ssmo Nombre de Jesús	1910	26	Catamarca	Manuel Sosa Bersabé Martínez	1914	Coro
89	Mercedes Barrera	Ma. de Santo Domingo	1911	22	Trancas (Tucumán)		1915	Coro
90	Genoveva Díaz	Ma. Genoveva del Ssmo Nombre de Jesús	1911	20	El Manantial (Tucumán)	José Clodomiro Díaz Josefa Liendo	1915	Obediencia
91	Ma. Eugenia Couitteret	Ma. Asunción del Ssmo Sacramento	1911	39	Rosario (Santa Fe)	Luis Couitteret Robustiana Porcel	1915	Coro

Fuente: Elaboración propia en base a datos del Libro de Vestisiones, Libro de Profesiones, Libro de Registro de ingresos, Carpeta de Necrologías (AHDT).

Tercera Parte. Viajeras hacia el fondo del alma: una espiritualidad a dos voces

En las tradiciones religiosas y la experiencia mística¹ de todas las culturas el viaje es una de las imágenes y metáforas más compartida en lo que se refiere al vínculo del ser humano con lo que lo trasciende, con lo otro, con la divinidad. El viaje es un motivo típico de toda experiencia religiosa², el itinerario vital, el exilio interior y exterior que todo sujeto realiza en la búsqueda de lo "divino" en su vida.

En la Orden Dominicana, la elección de la itinerancia como estilo de vida, implicó asumir la clave de *peregrinatio*, lo que suponía incluir tanto el desplazamiento geográfico como interior y la movilidad intelectual de búsqueda mendicante de la verdad. Esta práctica llevó a los frailes de las órdenes mendicantes a romper los límites de un esquema geográfico en la organización y vida de la Iglesia, basado tanto en la organización diocesana como en la estructura de vida monástica.

El término Itinerantes³ evoca la palabra hebrea *ibrî* que quiere decir "el otro lado de un límite" y recuerda la idea de migración. El viaje y la movilidad son aspectos

¹ La palabra mística deriva del latín *mysticus*, y este del griego *μυστικός*, derivado de la raíz indoeuropea *my*, presentan *myein*: cerrar los ojos y cerrar la boca, de donde proceden "miope" "mudo" y misterio", que remite a algo oculto, no accesible a la vista, de lo que no puede hablarse (Martín Velasco, 2004: 16). Utilizo el término para aludir a la experiencia espiritual de cercanía con lo divino que intentan explicitar los textos del siglo XIX que estudio, escritos que, a su vez, son herederos de la literatura producida en otros contextos espacio-temporales. El término "mística" designa ante todo un conocimiento experimental de Dios, no sólo una experiencia racional sino existencial de lo divino (Haas, 2001: 67). Los estudios de Michel de Certeau sobre historia religiosa y mística me han resultado profundamente sugerentes y a ellos he recurrido constantemente a lo largo de mi investigación. Su propio relato de viaje, sus vagabundeos intelectuales se han constituido en mi puerta de acceso a lo inaccesible (de Certeau, 1993; 1994; 2000; 2006; 2006b; 2007; 2007b).

² La experiencia religiosa implica el contacto y la relación personal con la dimensión última de la realidad, la cual se revela a su vez como origen y fin de todo lo que existe. La manifestación de esta realidad tiene múltiples registros que van desde los más personalistas haciendo que esta dimensión se identifique con un Tú tan infinito como cercano, hasta los más oceánicos, donde esta dimensión es identificada con un Algo tan inabarcable como envolvente. Para un análisis más amplio de la experiencia religiosa ver Melloni, 2003: 21-39. Por otra parte, la palabra religión proviene del latín *religio*, término occidental conectado con el término *religare*, vincular (crear lazos, liberar al hombre de su solipsismo) con esa dimensión primera y última de lo real, así como religar a un grupo humano entre sí. Las religiones instituidas tratan de vehicular, fortalecer y asegurar este vínculo con lo real a la vez que fundan comunidad. Se entiende así el *religare* como una vinculación con lo absoluto, con el cosmos, con los seres humanos. El *religare* es el aspecto estructural de la religión, religar a Dios, a un principio. No pretendo aquí abarcar la complejidad del concepto religión aunque quiero señalar que me ha resultado útil para este recorrido de la investigación el análisis de Lluís Duch sobre las distintas acentuaciones personales o comunitarias que el concepto de religión fue teniendo a lo largo de la historia de la humanidad. Este autor da cuenta de análisis como los de Durkheim, Max Weber, Yinger, Luckmann, Berger, Eliade, Williams, entre otros, y ofrece su definición de religión como "la articulación sociocultural de las disposiciones predadas del ser humano, la cual en cada tiempo y espacio concretos otorga sentido a la totalidad de la existencia humana". Desde esta perspectiva, Duch afirma que el ser humano está sujeto a un espacio y un tiempo, a una tradición. Por ello el ser humano expresa su capacidad religiosa mediante formas culturales y sociales que poseen vigencia en unos espacios y tiempos determinados (Duch, 2001: 105). Ante la experiencia de la casualidad, la contingencia, situaciones del ser humano que siempre quedarán sin resolver: el mal, la muerte, enfermedad, la experiencia religiosa propone que estas situaciones, que tienen mil fisonomías, no son el punto final. Todos los sistemas religiosos son intentos de dominar lo contingente, explicaba Duch. Pannikar (1990: 115), por su parte, afirma que "las religiones tratan con la autocomprensión colectiva última de un grupo humano. La verdad de la religión sólo puede ser calibrada dentro del mito unificador que hace la autocomprensión posible".

³ Sigo aquí las intuiciones de Carlos Azpiroz Costa (2003) en la Carta sobre la Itinerancia dirigida a la Orden Dominicana.

constitutivos de la experiencia humana; es lo que expresa el término tibetano *groba* que significa “el que marcha”, acepción utilizada también para nombrar al ser humano (Carrasco, 1996: 30). Los creyentes en la predicación de Jesús de las primeras comunidades cristianas eran conocidos como “los del camino”. Hildegard von Bingen - una de las escritoras, científicas y místicas más importantes del siglo XII- tituló su obra más conocida *Scivía Vias*, o “Conoce los caminos”, en la que pretendió describir la larga peregrinación del hombre hacia Dios. En la tradición sufí nos encontramos con un precioso libro de Ibn Arabi⁴ titulado *El esplendor de los frutos del viaje*⁵, en el que se acentúa la importancia del viaje interior, del viaje nocturno como metáfora del encuentro con la divinidad. Este autor avanzó en su interpretación de los motivos del viaje afirmando que la divinidad también viaja, “y lo hace en forma de Soplo vivificador, de aliento, animando y manteniendo a toda la creación como un gran fuelle”. El viaje, decía Ibn Arabi, “no tuvo lugar más que en mí mismo y era hacia mi donde había sido guiado”. Mientras analizaba los viajes de los profetas a quienes presentaba como modelos para ser seguidos por los creyentes en su personal camino de perfección, interpretaba la existencia humana como un largo viaje de descenso, por el sufrimiento y posterior ascenso con el gozo, tras la purificación (Varona Narvién, 2008: 9-49). Ponerse en camino, realizar un viaje implica un ir más allá de los límites habituales, exige cultivar el desapego, marchar “ligero de equipaje”.

De este periplo interior no espacial, trata esta tercera parte. Este viaje es hacia el “fondo del alma”, expresión propia del camino místico, formulado especialmente por la tradición dominicana de los siglos XIV y XV, como así también por el movimiento de las beguinas del mismo período y que, en las religiosas del siglo XIX y principios del XX que ahora estudio, actuó como símbolo del proceso de subjetivación, introspección y búsqueda de intimidad propios también de la modernidad. En el Sermón IV, Susón utilizaba la imagen del viaje o camino para hacer referencia a los que se iniciaban en la vida espiritual: “hay tres clases de personas: las que se ponen en camino, las que avanzan y las que llegan a la meta” (Susón, 2008: 609)⁶.

En esta tercera parte, analizo los tópicos del camino espiritual⁷ de las dominicas de Tucumán quienes, a través de un proceso de diálogo con Fr Boisdrón,

⁴ Filósofo, escritor, viajero y místico sufí. Nació en Murcia en 1165 y murió en Damasco en 1240. Sus importantes aportaciones en muchos de los campos de las ciencias religiosas islámicas le han valido el sobrenombre de “Vivificador de la Religión”; es, probablemente, la figura más influyente en la historia del misticismo islámico.

⁵ Me resultó muy sugerente para este estudio la lectura del libro de Ibn Arabi y la introducción de Carlos Varona Narvién (2008).

⁶ La tradición cristiana ha tipificado los pasos del camino místico en tres etapas: purificación, iluminación y perfección que equivalen a la vía purgativa, iluminativa y unitiva (Martín Velasco, 2003: 303).

⁷ El término espiritualidad tiene varias acepciones; en este caso es utilizado en referencia a la dimensión que trasciende la realidad tangible; a la experiencia de relación con lo divino –trascendente vivida por algunas personas (Matanic, 1987: 12-14). Haas, siguiendo a Von Balthasar, define espiritualidad como la participación cualificada en la totalidad de la opción cristiana de vida (Haas, 2002 [1975]: 97).

se aventuran en una marcha hacia el interior de sí mismas, configurando una experiencia religiosa que las abrió a nuevas dimensiones de su subjetividad. Así, en el capítulo 6 examino los espejos del pasado como modelos de tradición mistagógica⁸. En este viaje "hacia el fondo del alma" las religiosas de Tucumán fueron invitadas a profundizar en los motivos de la escuela mística renana⁹ y en figuras como Rosa de Lima y Catalina de Siena para elaborar su propio camino. Se miraron en los dominicos y dominicas que las precedieron, como en un espejo y, en torno a la imagen reflejada, fueron construyendo su identidad al tiempo que la comunidad local fue proyectando las imágenes de santidad que se consideraba apropiada para una sociedad decimonónica. Sigue el capítulo 7 cuyo núcleo está constituido por el intercambio epistolar entre Fr Boisdron y algunas religiosas de la congregación dominica. Es a partir de estas cartas que estudio la conformación de un proceso de subjetivación en las mujeres religiosas estudiadas. En este ejercicio de escritura he podido rastrear la práctica de la confesión y la dirección espiritual, en la que el fraile dominico se constituyó en mediación de la experiencia religiosa femenina pero, a su vez, las mismas cartas pusieron de manifiesto la inversión de roles operada entre ambos, emergiendo en varias oportunidades un reconocimiento de autoridad femenina como consejera y mediadora.

⁸ La palabra mistagogía deriva del verbo griego *mystagogein* y significa "crecer en los misterios" o "ser introducido en los misterios". La Mistagogía era la última etapa del catecumenado o iniciación cristiana. Había una preparación remota (de varios años), luego venía la preparación inmediata a la recepción de los sacramentos de iniciación, los cuales se recibían en la Vigilia Pascual del Sábado Santo.

⁹ Se denomina escuela mística renana al movimiento espiritual del siglo XIV, que se desarrolló en las ciudades que crecían en torno al Rin, en torno a los monasterios femeninos, el movimiento espiritual laico de beguinas y begardos y la predicación de los dominicos Eckhart (1260-1328), Tauler (+1361) y Seuse (Susón) (1297-1366). Ciertas afirmaciones de Eckhart, maestro de Tauler y Susón fueron condenadas por la Inquisición en la Bula de Juan XXII *In agro dominico* en 1329. Para una abordaje más detallado de estos autores me ha sido de gran utilidad el texto de Silvia Bara, (2008:455-456 y 471). Olvidado, silenciado, censurado, Eckhart sobrevivió en sus discípulos más próximos Tauler y Susón y otro más lejano como Angelus Silesius. Recién en el siglo XIX se realiza una edición crítica de sus obras (De Libera, 1999: 177). En Tucumán la recepción de la mística renana se dio a partir de los textos de Susón, difundidos por Boisdron.

Capítulo 6. Espejos del pasado: modelos de tradición mistagógica

Todo colectivo humano, por pequeño que sea, se define y cohesiona por medio de modelos de comportamientos ideales que expresan sus creencias. Estos modelos se construyen a través de narraciones, imágenes y símbolos que les dan sentido y los proveen de significado, otorgándoles capacidad de transformar las prácticas y relaciones hacia dentro y hacia fuera del grupo.

En la tradición cristiana, la elaboración de imágenes de santidad a través de relatos de vida -como modelos ejemplares a seguir- se remonta a los tiempos primitivos de la iglesia¹⁰. La vida de un santo o santa se inscribe dentro de un grupo, Iglesia o comunidad y representa la conciencia que aquél tiene de sí mismo al asociar la figura a un lugar, siendo la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva (Certeau, 1993: 258-260). Desde esta perspectiva, las narraciones de la vida de los santos y santas dominicos jugaron un papel fundamental en la construcción de la identidad de las nuevas religiosas que se fueron configurando en torno a las lecturas hagiográficas. Los libros, la narración de historias de vida impregnaron la vida cotidiana de las religiosas de Tucumán y, a modo de un espejo, aprendieron a mirarse en esos itinerarios vitales, se apropiaron de los mismos, buscaron imitarlos y, a su vez, los transformaron en relatos vitales propios e inéditos.

Las imágenes de santidad recibidas del pasado dominicano -como las de Santa Catalina de Siena o Rosa de Lima- fueron utilizadas como referentes de un camino espiritual y, a su vez, las religiosas de Tucumán las transformaron en nuevos relatos hagiográficos como el de la fundadora Elmina Paz, más acordes a las nuevas circunstancias culturales del Tucumán de la industria azucarera y del estado moderno.

Las epístolas que se conservan en el archivo de las dominicas están impregnadas de los tópicos del camino espiritual de la tradición dominicana y, especialmente, de las formulaciones de los místicos renanos; por lo que aquí respecta, buscaremos rastrear esta tradición de espiritualidad en los textos producidos en los conventos dominicanos en la bisagra de los siglos XIX y XX, no solo para descubrir continuidades sino para aventurarnos en laberintos para perdernos, para mirar unos ojos que jamás volveremos a encontrar¹¹.

La experiencia mística sólo es posible comprenderla en función de una situación cultural e histórica particular (de Certeau, 2007: 348-349). Existen

¹⁰ Como lo indicamos en el capítulo 2, Vizmanos (1959), considera la vida de Santa Tecla (S.I), contenida en el texto apócrifo "Los hechos de Pablo y Tecla", como el molde en torno al cual se van construyendo las pautas de vida para las mujeres del movimiento de seguidores de Jesús en los primeros siglos del cristianismo.

¹¹ Parafraseo una expresión de Foucault en *La arqueología del saber* (2004: 29) que bien pone de manifiesto al explicar la mutación epistemológica del saber histórico.

condicionamientos geográficos e históricos que hacen de la experiencia mística una formación histórica. El movimiento de espiritualidad femenina de beguinas, monjas y mendicantes que conformó la denominada mística renana, emergió con fuerza en el siglo XIV, fruto de una época de profundos cambios: la sociedad feudal agonizante; el mundo medieval que asistía a sus últimos estertores que culminarían en el siglo XV; la peste negra que provocó una gran disminución de la población y la institución eclesial daba muestras de un deterioro y derrumbe espiritual. En esta misma época, en Italia, Catalina de Siena y todo el movimiento espiritual femenino y laico que se expandió por toda la península, desarrolló una alternativa de crecimiento espiritual en la interioridad y la denuncia a una iglesia institucional y una sociedad decadentes, reaccionando de la misma manera que el movimiento religioso de la región del Rin. La experiencia de Rosa de Lima y su círculo de beatas y amigos en el siglo XVII peruano emergió en un contexto de declive del poder español en América, donde el agotamiento de la mina de Potosí hacía difícil el dominio imperial en las colonias y las revueltas de indígenas y criollos desestabilizaba el orden hispano. El movimiento de las beatas limeñas, contestatario de una iglesia de dominación colonial, optó por una vía alternativa de camino espiritual y compromiso con los marginados de la ciudad hispana, como crítica a modelos institucionales en franca decadencia.

En Tucumán, la epidemia de cólera de fines de siglo XIX puso de manifiesto la debilidad del mito del progreso indefinido de la modernidad en Argentina y la fragilidad del estado naciente. Allí, un grupo de mujeres, liderado por Elmina Paz, realizó un giro hacia un camino espiritual y prácticas solidarias ante un estado y una iglesia endeblés.

Contextos de crisis, pestes, agotamientos de modelos y decadencias institucionales son el marco en los que surgieron en diferentes épocas (siglos XIV, XVII y XIX) personas con inquietudes y aspiraciones que buscaron hacer realidad sus sueños de una vida más justa y más humana. Los puntos de contacto de estas experiencias místicas que trasvasan los siglos y los continentes serán el objeto de análisis de este capítulo.

6.1. Los tópicos de un camino espiritual en la tradición mística dominicana

Junto a imágenes modélicas se proponían itinerarios de camino espiritual que apuntaban a un desarrollo de la experiencia religiosa individual que inducían a realizar un viaje hacia la interioridad. Los tópicos de este recorrido, que se encuentran en los textos producidos en el ámbito conventual de las dominicas de Tucumán, manifiestan motivos de la tradición mística renana como “fondo del alma”, “desapego”, “vida

interior”, “identificación con Cristo en su dolor”, entre otros. Veamos sus características más significativas.

6.1.1. El fondo mismo del alma¹²

En el Reglamento de vida que Fr Boisdron elaborara para Elmina Paz-Gallo, encontramos las siguientes orientaciones:

“Mi hija en el Señor: // La unión con Dios que es el principal y último término de la vida espiritual, presupone y necesita ciertas disposiciones que le indicaré antes de trazarle la repartición aproximativa de su tiempo.// Reflexione Usted, hija mía, que la perfección sobrenatural es obra de mucha trascendencia, bajo todo concepto y debe establecerse sobre bases sólidas que tocan el fondo mismo del alma. Sería trabajar sobre arena movediza, y llegar pronto a la esterilidad el componer solo los elementos exteriores de nuestra existencia con más o menos método y orden y no atender, renovar y purificar constantemente el interior mismo del alma”¹³.

La distinción entre interioridad y exterioridad es de tradición platónica¹⁴; San Pablo asumió este tópico en sus cartas y lo convirtió en una dimensión definitiva de la tradición cristiana. Para Eckhart, heredero de estas intuiciones, la tipología del hombre exterior e interior desempeñó un papel constitutivo de su concepción del ser humano. En la mística renana existió un fuerte acento en la interioridad del ser humano, por lo que se puede afirmar que una característica de esta tradición mística es la introversión (Haas, 2002 [1975]: 61) en clara referencia a la sentencia del Evangelio según San Lucas, 7:21, “el Reino de Dios está dentro de ustedes”. La inquietud principal de Eckhart fue comprender el fondo del alma que, a su vez, era entendido como la cima más alta del espíritu, lugar situado en el “hombre interior”, su centro y su fondo más íntimo.

El consejo de Boisdron a Elmina “renovar y purificar el interior mismo del alma” que implicaba no sólo dedicarse a “los elementos exteriores de nuestras existencia”,

¹² La lectura del estudio de Silvia Bara Bancel (2004) sobre la antropología de Susón fue una guía esclarecedora para el abordaje de los textos de este místico alemán, como también los estudios de De Libera (1999) y Haas (2002 [1975]). El fondo del alma, concepto clave en la mística renana, *grund der selé*, fue interpretado por Dietrich Freiberg (+1310) como el intelecto agente de Avicenas y el *abditum mentis* de San Agustín, el depósito secreto de la memoria (Bara Bancel, 2004: 155). Este principio divino del alma recibió varios nombres en la mística renana, castillo pequeño, fortaleza, chispa del alma, esencia del alma, un algo simple. La tradición neoplatónica de San Agustín, Pseudo Dionicio, Avicenas, Averroes fue difundida en el *Studium* de Colonia por San Alberto Magno, en donde Eckhart y sus discípulos se formaron.

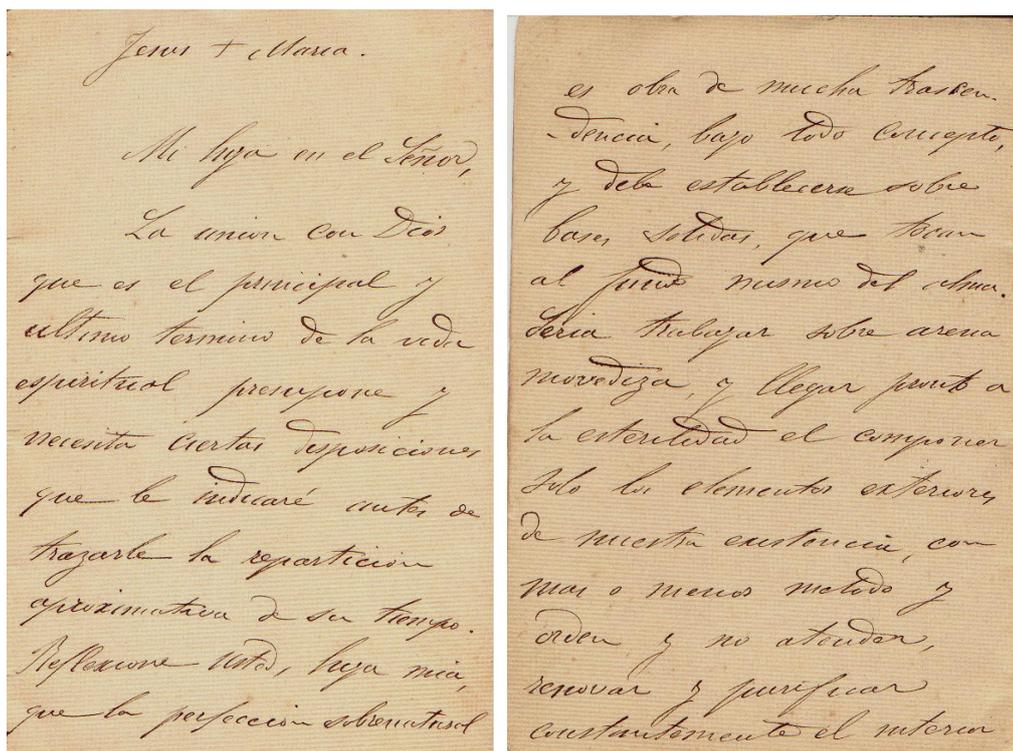
¹³ Fr. Ángel M. Boisdron, *Reglamento de Vida para Elmina Paz* (sin fecha) Caja: Escritos de Fr Boisdron (AHDT). Este reglamento fue elaborado por Fr Boisdron como herramienta de dirección espiritual. Por las indicaciones del uso del tiempo y la repartición horaria del día que se indica, está dirigido a Elmina Paz en tiempos anteriores a su opción por la vida conventual, ya que se hace referencia a la vida familiar, a la preparación de las comidas, a las visitas y compromisos de familia y sociedad, y al trato humilde a las sirvientas.

¹⁴ Platón, *República* IX, 589a; Plotino, *Enéadas* V,1.10. San Pablo, Rom7, 22; 2Cor 4,16; Ef 3,16. Sigo el estudio de Alois Haas sobre el Maestro Eckhart (2002 [1975]: 39-75), en donde desarrolla lo referente al concepto de abandono y fondo del alma.

se inscribe en esta línea. Por su parte, Enrique Susón¹⁵ ponía en boca de la Eterna Sabiduría esta pregunta: “¿por qué tu alma se entrega a lo exterior, cuando tiene oculto en su interior el reino de Dios?” (Susón, 2008: 392)¹⁶.

Boisdron insistía en este punto al advertir a Elmina Paz que “las observancias exteriores son muy importantes, pero lo que les da vida y mérito es el principio interior de la religión: estar siempre en la presencia del Señor, renunciarse en todo”¹⁷

Figura N° 41: Reglamento de vida elaborado por Fr Boisdron para Elmina Paz



Fuente: Escritos de Fr Boisdron, Caja: Correspondencia Boisdron- Elmina Paz (AHDT)

La práctica del recogimiento fue constante entre las dominicas de Tucumán. Elmina Paz lo estimulaba entre las religiosas aunque no lo contraponía con el trabajo:

¹⁵ Se conserva en la biblioteca antigua de las Dominicas de Tucumán el *Libro de la Eterna Sabiduría* de Enrique Susón (Heinrich Seuse). Se han encontrado referencias implícitas a la obra de Susón en los textos producidos por las religiosas de Tucumán y Fr Boisdron. En una carta a la Hna Juana Valladares, Elmina Paz nombra, explícitamente, a Enrique Susón al referirse a “la pesada cruz que cada una se impone”. *Carta de Elmina Paz a Juana Valladares*, 6 de junio de 1899, Caja: Epistolario de Elmina Paz, Carpeta: Cartas a Hnas de la Congregación (AHDT). Abordaremos más adelante esta carta al referirnos a la cruz de Cristo como motivo de camino espiritual.

¹⁶ Utilizo la traducción de las obras de Susón hecha por Salvador Sandoval Martínez (2008), obras reunidas en el *Exemplar*.

¹⁷ *Carta de Boisdron a Elmina Paz*, Friburgo, 1° de enero de 1891. Caja: Epistolario Fr Boisdron. Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT). Esta noción del “renunciarse” es como se tradujo el desprendimiento o la *gelassenheit*, que Susón emplea como sinónimo de la *abgescheidenheit* eckhartiana. Agradezco a Silvia Bara este aporte etimológico.

“Apruebo sus buenas disposiciones y justos deseos de tener unos días de santo retiro, en lo que trataré de complacerla si hay posibilidad. Entre tanto conserve el recogimiento del corazón, que siempre se lo puede tener por múltiples que sean nuestros deberes. Haciendo la voluntad de Dios, “trabajar es orar”, no así cuando dejamos nuestras prácticas por negligencia”¹⁸.

La vida activa y el trabajo no estaba reñida con la experiencia de la contemplación y la interioridad. Esta apreciación de Elmina Paz coincide con la afirmación de Eckhart quien, al explicar el evangelio de Marta y María¹⁹, realizó una ruptura con la tradicional oposición entre vida activa y vida contemplativa. El relato bíblico describe a las amigas de Jesús de modo contrapuesto, María, sentada a los pies de Jesús escuchaba y meditaba sus palabras, mientras Marta se afanaba con varias tareas. Este texto fue utilizado para valorizar la vida contemplativa sobre la activa, “ella [María] eligió la mejor parte”. Sin embargo, Eckhart recupera a Marta, quien por su edad adulta y por “un fondo de su ser bien ejercitado hasta el extremo” (Eckhart, 2001: 103)²⁰ estaba preparada para la actividad. Marta emergía en el análisis de Eckhart como una mujer con más experiencia de vida, mientras que María es reflejada como en proceso de maduración, todavía en una etapa en que se “ocupaba con gusto del contento de su alma” (Eckhart, 2001: 104). En este mismo sentido, Susón afirmaba que “el que conserva su interioridad incluso en su actividad exterior, ése posee una devoción más interior y sólida que el que sólo la guarda en su actividad interior” (Susón, 2008: 314).

Hacia 1894, la Hna Catalina Zavalía, que había consultado con Fr Boisdrón sobre su deseo de fundar una rama de vida contemplativa en la naciente congregación, recibió la respuesta de Boisdrón en la que éste reflejó una comprensión de la vida apostólica o activa en esta misma línea de la espiritualidad dominicana:

“sin querer rebajar en nada a la vida puramente contemplativa, a la que tanto ensalzan los principios de nuestra fe católica, dejándole su preeminencia o superioridad teórica, yo prefiero esta vida que a la vez que se inmola al Señor en el holocausto del estado religioso, reserva una parte de esta misma para el servicio del prójimo”²¹.

Boisdrón se manifestaba así heredero de la intuición de los frailes predicadores quienes, en el siglo XIII, se diferenciaron de la vida monástica al incorporar la vida apostólica y la predicación como otra dimensión fundamental del carisma dominicano.

¹⁸ *Carta de Elmina Paz-Gallo a la Hna Enriqueta Toscano*, Tucumán, 3 de octubre de 1908. Epistolario de Elmina Paz, Carpeta: Cartas a Hnas de la Congregación (AHDT).

¹⁹ Lucas 10, 38-42

²⁰ Utilizo la traducción de Amador Vega del Sermón de Eckhart sobre Marta y María *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Lc 10, 38-40), en *El fruto de la nada* (FN 2001).

²¹ *Carta de Fr Ángel M. Boisdrón a Elmina Paz*, Friburgo, Friburgo, enero 28 de 1894, Caja: Epistolario Fr Boisdrón. Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT).

Este rasgo de la espiritualidad de la orden fue definido por Santo Tomás de Aquino en la fórmula “contemplata allis tradere”, contemplar y dar a los demás los frutos de la contemplación, explicitando que una orden religiosa dedicada a la contemplación y a la predicación era más completa²².

En el mismo Reglamento, Boisdrón invitaba a Elmina Paz a trabajar para que se “ensanchen y se profundicen las fuentes de la gracia divina”, adelantando en “la unión con Dios nuestro Señor” y, para ello, debía:

“Recordar lo más posible la presencia de Dios, y andar en ella como dice el mismo Señor a su siervo Abraham. Mucho ayuda para la perfección pensar con continuo recogimiento que Dios es el testigo y auxilio de todas nuestras acciones”²³.

La práctica del recogimiento apartándose de toda distracción exterior, fue una orientación muy frecuente entre las dominicas sin oponer la vida activa como base para un necesario equilibrio. Mientras se elaboraban las primeras constituciones, Boisdrón advertía a Elmina Paz:

“El esfuerzo del legislador consiste en mantener el equilibrio la vida regular con la vida de trabajo, las observancias espirituales con las tareas activas, sin que una parte quite demasiado a otra. ¡El trabajo es tan necesario en las almas de este tiempo!”²⁴.

A su vez, las cartas de Boisdrón insistían siempre en la necesidad de comprender las vías de la vida interior y buscar modos de oración que ayuden a “volverlo todo hacia Dios, hasta las distracciones que nos vienen durante la oración”²⁵.

²² Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II-II q.188, a.6

²³ Fr. Ángel M. Boisdrón, *Reglamento de Vida para Elmina Paz* (sin fecha) Caja: Escritos de Fr Boisdrón (AHDT).

²⁴ *Carta de Fr Ángel M. Boisdrón a Elmina Paz*, Friburgo, 2 de febrero de 1891, Caja: Epistolario Fr Boisdrón. Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT).

²⁵ *Carta de Fr Ángel M. Boisdrón a Elmina Paz*, Friburgo, 22 de julio de 1894, Caja: Epistolario Fr Boisdrón. Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT). Esta carta fue escrita desde la Cartuja de Valsainte (Suiza) en donde Boisdrón estaba realizando sus ejercicios espirituales.

6.1.2. Olvidarme de mí: el desprendimiento²⁶

Otro consejo de Boisdron a Elmina Paz se refería al desapego o desprendimiento:

“No apegarse a nada. Las criaturas pueden ser un obstáculo grande al espíritu de perfección, si vemos y buscamos en ellas más que los instrumentos de Dios para nuestra santificación; y si alguna vez ponemos a la criatura en competencia con nuestro Señor sobre nuestro corazón esta simple comparación ofende a Dios que es un Dios celoso y lo aparta del alma”²⁷.

En la tradición mística renana, el concepto de desapego o desprendimiento es central en el proceso de llegar a ser pobre y abandonado. Haas (2002: 48-51) explica que el verbo alto alemán *abescheiden* significaba separarse, apartarse, irse, despedirse, morir. Afirma este autor que cuando Eckhart hablaba de desasimiento no estaba pensando en la vida eremítica sino en el vivir separado, desasido, retraído en el medio del mundo. Para Eckhart “todas las virtudes tienen alguna mirada en las criaturas, mientras que el ser separado está vacío de todas las criaturas” Eckhart (2001: 125). También Susón afirmaba que la perfección del hombre abandonado en Dios residía en “la renuncia [desapropiación] y el olvido de sí mismo en la contemplación”) y que el acceso a la interioridad implicaba no ayudarse en exceso y no tener una preocupación desproporcionada por sí mismo, porque “a quienes se preocupan de sí mismos más de lo suficiente, a éstos no les ayuda la verdad” (Susón, 2008: 309-310).

El desapego de las cosas, el desprendimiento que otorga la libertad de no estar atado a nada es un tópico que impregna toda la obra de Eckhart, Susón y Tauler, ya que estar “vacío de las criaturas es estar lleno de Dios y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios” (Eckhart, 2001: 129). El desprendimiento es la condición suprema de la vida espiritual, “el alma dispersa en la multiplicidad de sensaciones exteriores, perdida en el tiempo, solo puede apartarse del mundo separándose para ser libre, ya que cuando más desprendida está el alma, más capaz es de recibir y más recibe (De Libera, 1999: 85).

²⁶ Utilizo el término “desprendimiento” para referirme al proceso de “desapego”, “desasimiento” o “ser separado” al que se hace referencia en los textos de la mística renana. El *Tratado del Desasimiento* del Maestro Eckhart tiene dos versiones disponibles en castellano, la de Ilse Brugger, *Tratados y Sermones* (1983: 142-152) y la de Amador Vega, *El Fruto de la Nada* (2001: 125-136). Este autor opta por denominarlo *Tratado del ser separado*. Vega explica la dificultad de traducir la palabra alemana *abegescheidenheit* por su carácter paradójico, ya que alude a la necesaria experiencia de vaciado de las criaturas y del mismo yo mediante la renuncia, el despojo y la autonegación como condición para el nacimiento de Dios en el alma, y la unión mística con la divinidad (Vega, 2001: 211). Por su parte, en la traducción del estudio de Alois Haas (2002) se opta por la palabra “desasimiento” para traducir el concepto alemán. Mi opción por el término desprendimiento se debe a que es el más utilizado en las fuentes consultadas del Archivo de las Dominicas. *Desprendimiento* es también el concepto elegido por el traductor del estudio de Alain de Libera (1999: 79-86).

²⁷ Fr. Ángel M. Boisdron, *Reglamento de Vida para Elmina Paz* (sin fecha) Caja: Escritos de Fr Boisdron (AHDT).

El camino hacia el desapego que Elmina Paz realizó en su vida resulta paradigmático en el contexto del Tucumán decimonónico. Al tomar la iniciativa de desprenderse de sus bienes realizó una transformación en sí misma e influyó en quienes la acompañaron en este proceso. Como expresaba Fina Birulés:

“Al tomar la iniciativa, quien actúa no solo cambia el mundo, puesto que se halla siempre entre otros, comparte con ellos el mundo, sino que se cambia también a sí mismo, al revelar más acerca de lo que antes de actuar sabía de su propia identidad” (Birulés, 1997: 21).

Y, en efecto, la transformación de Elmina Paz se revela ante su biógrafa y testigo de su vida:

“La señora en los últimos años de la enfermedad de su esposo, como después, pocas veces podía recibir visitas por su salud delicada, y ¿acaso no formó en ella su gran espíritu de recogimiento? Gustaba mucho del silencio y tranquilidad, de hablar más con Dios que con el mundo. Pero ahora me parecía verla cambiada, no ser ella la misma; yo que tanto temía por su salud, las impresiones, los recuerdos, en fin todos los motivos que había para que su ánimo se entristeciera (...). Cada vez crecía más mi asombro en presencia de las virtudes de esta digna señora, ahora presenciaba la gran espontaneidad de sus sentimientos y su generoso desprendimiento de todo lo que el mundo aprecia”²⁸.

Poco a poco, Elmina fue despojándose, vaciándose, para dar lugar a Dios, al totalmente Otro, a los otros, a los más pequeños. El camino de desprendimiento de toda abundancia que ella emprendió reflejó la paradoja cristiana plasmada en los evangelios: “el que quiera salvar su vida la perderá, pero quien pierda su vida por mi causa la ganará. De que le vale al hombre ganar todo el mundo si pierde su vida?” (Mateo, 16, 25-26), o aquella frase de la parábola del joven rico “dificilmente entrarán en el reino de Dios los que tienen riquezas” (Lucas 18, 24). Una vez más Tomasa Alberti pintaba la escena:

“Su casa habitación era bastante espaciosa, lujosamente arreglada, como correspondía a su aristocrática posición, verla allí, en medio de los sirvientes, haciendo sacar todas las cortinas, ricas colgaduras y adornos de que estaba aquella revestida, y esto con un contento tan admirable, mientras repartía a familias pobres o bien a algunas personas de su familia, sus muebles para que los conservara como un recuerdo de ella, era verdaderamente asistir a un conmovedor espectáculo de desprendimiento, que bien mereciera tener el premio de la alegría sobrenatural, de que aparecía poseída aquella alma bellísima, en el voluntario despojo de todo lo terreno”²⁹.

²⁸ Alberti, Tomasa, *Vida de Sor María Dominga del Ssmo Sacramento Paz-Gallo*, 1934, f.22. Caja: Escritos sobre Elmina Paz-Gallo (AHDT).

²⁹ Alberti, Tomasa, *Vida de Sor María Dominga del Ssmo Sacramento Paz-Gallo*, 1934, f.22. Caja: Escritos sobre Elmina Paz-Gallo (AHDT).

Elmina Paz, dirigiéndose en una carta a todas las religiosas de la Congregación, expresaba su deseo: “que vuestro corazón no se apegue a ninguna creatura, mis queridas hijas, que esté fijo solamente en Dios; que El sea el único objeto de vuestras complacencias y cariños”³⁰.

En este camino que Elmina emprendió de “aligerar su equipaje”, el proceso de anonadamiento y muerte del yo, fue expresado en una breve plegaria de su autoría:

“Olvidarme de mi
en las almas pensar,
trabajar, orar, sufrir
por las almas morir”³¹.

Esta mujer asumió un lenguaje místico que fue, en definitiva, un lenguaje social, ya que cada iluminado es inscrito en una historia, “para él hacer lugar al Otro es hacer lugar a los otros” (de Certeau, 2007: 359).

Elmina Paz hizo experiencia de la libertad ya que el fundamento de la misma “es la renuncia, el anonadamiento y este que al límite ha de ser radical, se alcanza a través de la liberación del deseo” (Garí, 1995: 55)³². La clave es el vacío, el hacerse nada, la muerte del yo, para que lo totalmente otro acontezca. Los que inician este camino saben que solo se logra sabiduría en la renuncia a sí mismo (de Certeau, 2007: 299)³³.

Susón, en su *Diálogo de la Verdad*, señalaba el necesario olvido de sí como camino de abandono y unión con Dios, y comparaba esta experiencia a la de un borracho:

“que no es dueño de sí, sino que parece completamente desposeído de su yo, profundamente perdido en Dios y hecho un solo espíritu con El. Como una gotita de agua diluida en gran cantidad de vino. Como la gotita de agua pierde su propia cualidad y adquiere el gusto y el color del vino” (Susón, 2008: 501)³⁴.

La mirada que adquirió Elmina sobre sí misma revelaba su experiencia de límite y humillación:

“El cielo en sus misteriosos designios me ha impuesto desde hace muchos años el digno título de Superiora, profundamente me humillo y adoro reverente sus órdenes; y ahora que terminamos un año más que prolonga nuestra

³⁰ *Carta de Elmina Paz a las Religiosas de la Congregación*, Tucumán, 31 de diciembre de 1897. Caja Epistolario Elmina Paz. Carpeta: Cartas Elmina Paz a las Religiosas de la Congregación. (AHDT)

³¹ Plegaria “*Olvidarme de mí*”. Carpeta: Escritos de Elmina Paz (AHDT). He realizado un primer análisis de este texto en Folquer (2008).

³² Blanca Garí realiza esta afirmación en un estudio sobre el camino místico de Margarita Porete, pero bien puede aplicarse al caso que estudiamos, por ser el anonadamiento un *locus* común en la experiencia mística.

³³ De Certeau sigue en este punto a René D’Argenson (1569-1651).

³⁴ Este texto hace referencia a 1 Cor 6,17: “estar unido al Señor es ser un espíritu con El”.

existencia sobre la tierra, al considerar el tiempo pasado ya, si habré aprovechado como debía, encuentro que mis miserias e imperfecciones son muchas, por lo tanto anonadada en mi bajeza pido al cielo perdón y que se digne concederme su gran misericordia, al mismo tiempo pido para nosotras y para mi, bendiciones necesarias para emprender con más fervor la difícil obra de nuestra santificación”³⁵.

Fue Tomasa Alberti, su biógrafa, quien afirmó que “la Sra de Gallo estaba más persuadida que nadie, y se olvidaba de sí misma para entregarse de lleno a la obra que Dios le había confiado. Levantaba su ánimo, y con la mirada fija en Dios, esperaba ver cumplidos los planes de la providencia a medida de sus deseos”³⁶.

La paradoja es siempre “negarse para salvarse”, “vaciar de todo para llegar a la plenitud de Dios” (Martín Velasco, 2004: 22). La experiencia de auto vaciado, de auto humillación y de pobreza extrema que asume el Hijo de Dios en la tradición cristiana, es el modelo para una vida que rechaza cualquier tipo de idolatría para alcanzar así el lugar en el que habita la divinidad esencial (Vega, 2004: 258).

Boisdron insistía en este tópico:

“Nada se hace sin renuncia de sí mismo y lo que más pido al Señor por ellas es el saber dominar y sacrificar su amor propio que es causa de tantos sufrimientos y tantas necesidades que pasan (...) en el estado religioso aprovecha y goza solo el que es humilde y obediente. Es siempre la palabra del Señor: “aprended de mi a ser humildes y mansos de corazón y hallarán el descanso de vuestras almas”³⁷.

Por otra parte, el camino místico que inició Elmina Paz, en el marco de la tradición cristiana, está marcado por la experiencia de una presencia que irrumpe en su vida y que la lleva a actuar y a realizar una ruptura colmándola de nuevos significados. No es el resultado de un esfuerzo voluntarioso. En una de las cartas que escribió a su hermano Benjamín, desde la nueva casa de Huérfanos, expresaba su felicidad:

“solo sabré decirte que soy feliz, lo poco que se hace en ella es para honra y gloria de Dios y bien de estas pobres criaturitas a quienes tanto quiero y las miro como a un tesoro precioso que la divina Providencia me ha confiado. Tanto Pedro como yo, deseamos sean más los que se asilen, pero los dos salones están llenos, cuando lleguen los catrecitos darán un poquito de más lugar. // Las personas que visitan la casa parecen recibir una impresión agradable, tanto en algunas que las veo con lágrimas en los ojos, es tan dulce y sencillo todo lo que hay aquí, son tan espaciosos sus patios, se mira el cielo

³⁵ *Carta de Elmina Paz a las Religiosas*, Tucumán, 31 de diciembre. Caja: Epistolario de Elmina Paz. Carpeta: Cartas de Elmina Paz Gallo a las hermanas de la Congregación (AHD)

³⁶ Alberti, Tomasa, *Vida de Sor María Dominga*...f. 21

³⁷ *Carta de Fr. Boisdron a Elmina Paz*, Montevideo, 3 de febrero de 1896. Caja: Epistolario de Fr Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Elmina Paz (AHDT). Susón animaba a ello en diversos lugares, por ejemplo, en su sermón IV (Sandoval, 2008: 613 y ss).

tan hermoso, las vistas alrededores tan lindas, cantan los pajaritos y las huerfanitas con las hermanitas sus cánticos alabando a Dios y su bendita Madre, los Domingos viene bastante gente a misa y por la tarde a la bendición del SS. Sacramento”³⁸.

En la tradición cristiana, la espiritualidad del abandono implica una cierta pasividad y experiencia de dependencia de Dios. Como bien explica Ina Praetorius (2002), pasividad significa hacerse dar por Dios el impulso para actuar, abrirse a un modo diferente de estar en el mundo, no desde la conquista esforzada sino desde la receptividad del estar simplemente ahí.

En Elmina Paz podemos hablar de una experiencia mística de lo cotidiano (Rodríguez Panizo, 2004: 339-340), del descubrimiento de Dios en todas las cosas, en las experiencias más sobrias y profanas de cada día. Para ella todas las cosas estaban cargadas de infinitud:

“Ayer, último día del año pensaba en este nuestro humilde asilo, del que tu eres su primer bienhechor (...) el amor por el sostén y educación de sus huerfanitas y de sus religiosas, el socorro a las pobrecitas (...) escuela, los remedios que piden, nuestro caritativo médico que viene, y ellos lo esperan en la puerta para que les cure sus enfermedades... la asistencia de las hermanas cuando están en los últimos días de su vida...y hasta para hacerlos tomar los remedios lo llaman... el pan y la comida, especialmente para dos familias todos los días, la Santa Misa y nuestras tan hermosas fiestitas religiosas que tanto endulzan el alma, cuan bueno es Dios mi amado hermano ayúdame a bendecirlo y darle gracias”³⁹.

6.1.3. Ausencia y presencia. Un Dios que es esposo, madre y amiga

El desamparo, la ausencia, el silencio de Dios, la pérdida de fe son lugares comunes en la experiencia de los místicos. En ese vacío interior está oculta una Presencia, retirada en el silencio, Dios nunca está más presente que cuando calla, Dios se da mejor al ausentarse⁴⁰ (de Certeau, 2007: 82).

En el epistolario del archivo conventual de las dominicas se pueden encontrar numerosas referencias a la experiencia de un Dios que se ausenta, se retira. Las cartas de Boisdron dan noticia de ello:

“Debe Ud. contar mucho con Dios (...). Si alguna vez parece retirarse de su alma, no lo crea; está todavía y siempre tras los nubarrones de sus imperfecciones e inquietudes. Búsquelo con más recogimiento, humildad,

³⁸ *Carta de Elmina Paz a su Hermano Benjamín*, Tucumán, 8 de septiembre de 1889. Caja Epistolario Elmina Paz. Carpeta: Cartas Elmina Paz a su Hermano Benjamín Paz. (AHDT)

³⁹ *Carta de Elmina Paz a Benjamín Paz, Tucumán*, 1 de enero de 1896. Caja: Epistolario Elmina Paz, Carpeta: Cartas de Elmina Paz a Benjamín Paz (AHDT).

⁴⁰ Michel de Certeau, sigue en este punto a Henri Bremond en su *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France depuis des guerres des religion jusqu'à no tours* (1928)

confianza y amor y lo hallará en sí misma (...) El quiere siempre perdonar y auxiliar, porque su misericordia es sin límite (...) a la vez Ud. mira su obra con desconfianza en sí misma, lo que es demasiado justo, piense que Nuestro. Señor es la piedra angular y fundamental; y remita a la Providencia misericordiosa y omnipotente de este Divino Maestro todas sus circunstancias presentes y su porvenir. Háblele a Él sobre todo sobre la Cruz y en el Santísimo Sacramento, no creo que deje de oír y atenderla con bondad”⁴¹.

La fe vivida en la forma más desnuda, más oscura, la fe, desde la situación personal de la más completa ausencia de Dios, es otra constante en el camino espiritual. Elmina Paz, como tantas, también atravesó la oscuridad de la ausencia, experimentó hasta el fondo este vacío⁴². Ante alguna confidencia de Elmina, Boisdrón trataba de alentarla: “confíe mucho en Dios que no está lejos de nosotros como algunas veces parece. Repose sobre el seno maternal de la providencia su cabeza, sus penas y esperanzas”⁴³.

Pero es también Boisdrón quien le confía sus dudas y desánimos:

“no sé como estoy, seco, secándome y apenas con fe (...) he tenido que ocuparme mucho de [estudiar] Apologética y al ver como las disposiciones fuertes de nuestros adversarios, sus avances y sus objeciones (...) se acostumbra uno a una especie de escepticismo cuyas tentaciones lo llevan a dudar de cosas que nuestros antepasados en la fe aceptaban como dos y dos son cuatro”⁴⁴.

La prolongada estadía en Friburgo del religioso, lo desconsolaba y desanimaba:

“Yo trabajo y mucho y puedo felicitar me del buen éxito de mi trabajo intelectual pero nada me satisface, es un vacío desolador. Si mi mente vislumbrara suficientemente el ser de Dios y su providencia en las cosas; si tuviera la seguridad de hallarme en la senda de la divina voluntad ¡qué poco me tocaría lo demás!”⁴⁵.

Conviene señalar a este respecto que en el *Diálogo sobre la eterna sabiduría*, Susón hacía referencia a esta experiencia de un Dios que se retira,

⁴¹ Carta de Fr Boisdrón a Elmina Paz, Friburgo, 15 de marzo de 1891. Caja: *Epístolas de Fr Boisdrón. Carpeta: Cartas a Elmina Paz* (AHDT).

⁴² Luisa Muraro (2006) analiza la experiencia de algunas mujeres místicas que escribieron sobre esta ausencia.

⁴³ Carta de Fr Boisdrón a Elmina Paz, Friburgo, 17 de septiembre de 1893. Caja: *Epístolas de Fr Boisdrón. Carpeta: Cartas a Elmina Paz* (AHDT).

⁴⁴ Carta de Fr Boisdrón a Elmina Paz, Friburgo, 27 de diciembre de 1893. Caja: *Epístolas de Fr Boisdrón. Carpeta: Cartas a Elmina Paz* (AHDT). Esta carta fue escrita durante la estadía de Boisdrón en la Universidad de Friburgo, mientras preparaba sus clases de teología y deseaba cada día más volver a Tucumán.

⁴⁵ Carta de Fr Boisdrón a Elmina Paz, Friburgo, 28 de enero de 1894. Caja: *Epístolas de Fr Boisdrón. Carpeta: Cartas a Elmina Paz* (AHDT).

“¿a quién no le duele Señor, que te muestres tan esquivo y silencioso para el alma que sólo te ama a Ti por encima de todas las cosas? (...) Deja que te diga algo Señor: convendría que mostraras algo más de fidelidad a los que se consumen por tu amor, a los que suspiran constantemente por Ti, único amor de su corazón, y a los que elevan sus ojos diciéndote: Regresa, regresa” (Susón, 2008:388).

Intenta Susón explicar la experiencia de ausencia de Dios que experimenta el creyente y utiliza para ello la imagen del juego de amor, advirtiendo que “el amante, mientras tiene junto a él al amado, no se da cuenta de cuánto lo ama, pero cuando el amado se separa del amante, entonces comprende cuán dulce era su presencia” (2008: 391). El motivo del lejos-cerca en la experiencia amorosa hunde sus raíces en la poesía cortés y en los textos de la mística del siglo XII. La escritura de Susón es tributaria de esta literatura y del Cantar de los Cantares, poesía amorosa por excelencia del Antiguo Testamento (Cirlot y Garí, 1999: 11-44). Los textos de la mística femenina medieval insistían en ese juego de lejanía-cercanía, personificando a Dios en su relación amorosa con el alma, llamándolo Loingprès, Lejoscerca, en una alusión directa al concepto de amor de lejos de la poesía trovadoresca. Así lo expresan los textos medievales de Hadewijch y Margarita Porete (Garí, 2005: 19).

La tradición cristiana está marcada por la experiencia de un cuerpo ausente; es sabido que el cristianismo se instituyó sobre la pérdida de un cuerpo, el cuerpo de Jesús. Ante la tumba vacía, María Magdalena, preguntaba “si tú te lo has llevado dime dónde lo has puesto”⁴⁶. Toda la historia del cristianismo busca construir un cuerpo místico, “con prácticas comunitarias que vuelven presente una caridad, los creyentes inventan un cuerpo místico -faltante y buscado- que también sería el suyo” (de Certeau, 1993: 100).

Como contrapeso a la experiencia de la ausencia, Boisdrón sugería la imagen de Dios como providencia, el seno maternal como lugar de refugio, remitiendo a esa dimensión materna de lo divino presente en la tradición de la mística cristiana⁴⁷. La idea de la maternidad de Dios y de Jesús como madre, ya presente en textos del siglo XV como el de Juliana de Norwich, manifiesta la imagen de un Dios que se atavió y preparó, se revistió de carne humana para prestar el mismo en nuestra pobre carne humana el servicio y el oficio de la maternidad, el oficio de la confianza no del temor (Muraro, 2006: 101)⁴⁸.

⁴⁶ Evangelio de Juan 20,15.

⁴⁷ Juliana de Norwich (s. XIV), en su libro *Revelaciones* (2002), expresa la idea de Cristo-madre y de la maternidad divina, constituyendo una de las más grandes reformulaciones en la historia de la teología (Bynum, 1982: 136).

⁴⁸ Esta interpretación de la teología de Juliana se encuentra en el precioso libro de Luisa Muraro *El Dios de las mujeres* (2006). Me remito también al estudio de Victoria Cirlot y Blanca Garí (1999: 255- 282) sobre Juliana de Norwich.

Elmina Paz también escribía a su hermano Benjamín refiriéndose a la Providencia como una tierna Madre:

“Verdaderamente la Divina providencia vela sobre ti y tu familia como una tierna Madre, bendito sea Dios hermano mío que te dispensa tantos beneficios, los bendice sin fin (...) tantas muestras nos da de su amor y providencia y que nos dice mi delicia es estar con los hijos de los hombres”⁴⁹.

La imagen esponsal en el vínculo entre la mujer consagrada y Dios, tan antigua en la tradición cristiana, fue de amplia difusión entre las dominicas de Tucumán. Las cartas de Boisdrón dan cuenta de esta figura esponsal; así le escribía a la Hna María Luisa Ávila⁵⁰:

“prepare bien su corazón para que se entregue completamente al Celestial Esposo y que ese día de desposorio -cuyo enlace no se quebrante jamás sino que a cada momento vaya en el provenir haciéndose más íntimo, más absoluto y más feliz- entre en los tesoros de la santa obediencia, castidad y pobreza. Desde ese día deberá decirse y que sea con toda verdad, que Usted es esposa de Jesús. ¡Lo más grande que pueda concebirse y esperarse!”⁵¹.

En Susón también encontramos la imagen del matrimonio espiritual con la Eterna Sabiduría, en donde la imagen femenina de Dios como su amiga sabiduría está cargada de representaciones femeninas:

“El Siervo tomó por costumbre cada vez que oía una canción de amor, recogerse inmediatamente dentro de sí, dejada toda imagen, y comunicarse con su dulce amiga, de la que procede todo lo que es digno de ser amado (...) No podría decirse realmente cuántas veces abrazó el Siervo a aquella amiga tan agradable, con lágrimas en los ojos y con el corazón expandido hacia el infinito, ni cuántas se apretó dulcemente contra su pecho. A menudo le ocurría lo que a un niño: que está pendiente de los pechos de su madre, que lo toma en brazos y que se refugia en su regazo” (Susón, 2008:162).

6.1.4. El sufrimiento y la Cruz de Cristo

Asumir la Cruz de Cristo fue una invitación constante en la dirección espiritual ejercida entre las dominicas, como si el camino de la sabiduría estuviera marcado por la capacidad de asumir el dolor, el sufrimiento y, en ese proceso, lograr la identificación con el Cristo Crucificado a partir de quien se alcanzaba la plenitud.

⁴⁹ *Carta de Elmina Paz-Gallo a Benjamín Paz*, 10 de marzo de 1893. Correspondencia de Elmina Paz a Familiares (AHDT).

⁵⁰ María Luisa Ávila (1854-1942) fue maestra de novicias, priora en varias comunidades y consultora general (miembro del Consejo de la Congregación).

⁵¹ *Carta de Fr Boisdrón a la Hna María Luisa Ávila*, Friburgo, 31 de mayo de 1891. Caja: Epistolario de Fr Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Religiosas de la Congregación (AHDT).

Boisdron buscaba explicar esta dimensión del seguimiento de Jesús a Elmina Paz: “el Señor nunca quita a las almas el peso de la cruz, pero cuando él la lleva con ellas, menos pesada y más amable se hace el peso de la cruz”⁵². También Elmina le escribía a la Hna Juana Valladares amonestándola a cargar la Cruz: “Está vuestra reverencia muy floja para cargar la cruz que el Señor le ha impuesto por medio de la santa obediencia y la que sin duda le será más agradable a El que la cruz con clavos que usted se impuso, según enseña Enrique Susón”⁵³. Esta clara referencia a Susón - y es raro encontrar en sus epístolas alusiones a otros autores- da cuenta de que era conocido y posiblemente leído entre las dominicas de Tucumán⁵⁴.

Susón subrayaba que el camino para llegar a la deificación es el seguimiento, la conformación con la humanidad de Cristo. Para Susón, es el sufrimiento signo y medio exclusivo para una total abnegación de la voluntad propia. Mientras Eckhart comprende el conformarse con Cristo en su divinidad, Susón piensa en la humanidad sufriente, en la humanidad de Cristo en la cruz como medio de alcanzar la divinidad. La identificación con Cristo para Eckhart implica un abandonarse a uno mismo dejando que el Verbo de Dios nazca en el fondo del alma, engendrando así a Cristo. Para Susón, la cuestión es convertirse en una imagen expresiva del crucificado (De Libera, 1999: 56-57). Los sufrimientos de la existencia son para Susón la puerta que abre al abandono confiado en Dios. Para Susón, al igual que para su maestro Eckhart, seguir a Cristo y su humanidad es un medio para lograr el verdadero abandono y llegar a la unión con Dios. Susón aspira a la theosis igual que su Eckhart⁵⁵.

⁵² *Carta de Fr Boisdron a Elmina Paz*, Buenos Aires, 27 de agosto de 1896. Caja: Epistolario de Fr Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Elmina Paz (AHDT).

⁵³ *Carta de Elmina Paz a la Hna Juana Valladares*, Tucumán, 6 de junio de 1899. Caja: Epistolario de Elmina Paz. Carpeta: Cartas de Elmina Paz a Religiosas de la Congregación (AHDT). Esta alusión a las enseñanzas de Susón se vincula con lo que este autor expresaba en su *Vita* (cap. XXII) acerca del aprendizaje que había hecho, de que la cruz más eficaz para su santificación no era la que él se había auto impuesto artificialmente con “puntiagudos clavos” sino la que Cristo le otorgaba en la vida a través del deterioro de su fama y reputación (Susón, 2008: 206). También esta temática se encuentra en el *Diálogo de la Sabiduría eterna*, c.11, (2008: 256) donde Susón afirma que el Señor no manda cargar con su cruz, sino que cada uno cargue con la suya y también cuando afirma “Dios tiene diferentes cruces con las que prueba y castiga a sus amigos” (2008: 258) y en la carta II, (2008: 536-540) en la que se refiere a la humilde renuncia a uno mismo.

⁵⁴ La edición en castellano de mediados del siglo XIX de la que tenemos noticia y que podría haber circulado en Argentina es *Meditaciones para todos los días de la semana: sacados de las obras del V. P. Fr. Luis de Granada, con la nueva concesión de indulgencias. Añadidas las de santa Catarina de Sena y del B. Enrique Susón del mismo Orden* (Madrid, Cía de Impr. y Libreros, 1846). Transcribe *Cien meditaciones breves pero devotísimas del Venerable Enrique Susón, de la Orden de Predicadores*, 269-284. También Fr Boisdron podría haber tenido acceso a la traducción francesa *Oeuvres du Bienheureux Henri Suso*, trad. de Cartier (Paris, Pousseligue - Rusand, 1856) que a su vez es la traducción del italiano del texto de del Nente (Roma, 1663), que a su vez traduce libremente el texto latino de Surio de 1555. A principios de siglo XX ya se contaba con otro texto en español *Suspiros de amor o El libro de la eterna Sabiduría*, trad. de Messeguer (Valencia, M. Belenguer, 1916). Este sigue misma estructura que la edición francesa de Cartier; puede que Messeguer la haya utilizado, o bien ha traducido la versión italiana de Del Nente, seguida por Cartier. Agradezco a Silvia Bara Bancel la información sobre estas ediciones.

⁵⁵ Cfr. *Libro de la Vida* (2008: 322-343) y Bara, 2011.

Desde esta perspectiva, la invitación de Boisdron a la Hna Tomasa Martínez⁵⁶ se orienta a la contemplación del Cristo Crucificado: “esforcémonos en concentrar nuestra vida en la contemplación e imitación de Jesús y de Jesús crucificado, vida escondida en Cristo. En El hallaremos fuerza, luz y consuelo”⁵⁷. Y desde Jerusalén, recordaba a la Hna Simona del Rosario⁵⁸ que “la vía de la santificación es la vía de dolor. No se deje perturbar por las dificultades, es la cruz que Jesús le ha preparado y llevándola con El se hará más que llevadera y fructuosa”⁵⁹.

En una carta a su discípula Elsbeth Stigel, Susón ponía de manifiesto la importancia de sobrellevar ecuánimemente su cruz, descubriendo que las adversidades y aflicciones hacen crecer en el paciente abandono y que Dios “convierte [al hombre] por medio del sufrimiento en uno de sus amigos especiales”⁶⁰.

La meditación sobre las siete caídas de Jesucristo⁶¹ en su vía crucis estaba incorporada a las prácticas de piedad de las dominicas; las reflexiones y plegarias se orientaban a contemplar la pasión de Jesús, sus dolores, las injusticias vividas, la flagelación, los insultos, la soledad y el abandono. Los textos del pequeño librito de oraciones que perteneció a Elmina Paz concentraban la mirada en los dolores sufridos por Jesucristo a causa de los pecados de los hombres e invitaban a aceptar los propios sufrimientos para unirse a su obra redentora. Son múltiples las referencias al vía crucis, al camino de dolor que, asumido a la luz de Jesucristo, se convertía en un descubrimiento de la profundidad del misterio del sufrimiento donde, como en un crisol, maduraba el corazón humano.

⁵⁶ La Hna Tomasa Martínez (1871-1937) fue la primera religiosa que ingresó con título de maestra a la congregación. Era egresada de la Escuela Normal. Fue nombrada Directora general de la Enseñanza para los colegios de la Congregación.

⁵⁷ *Carta de Fr Boisdron a la Hna Tomasa Martínez*, Tucumán 21 de diciembre de 1914. Caja: Epistolario de Fr Boisdron. Carpeta: Cartas de Fr Boisdron a Religiosas de la Congregación (AHDT).

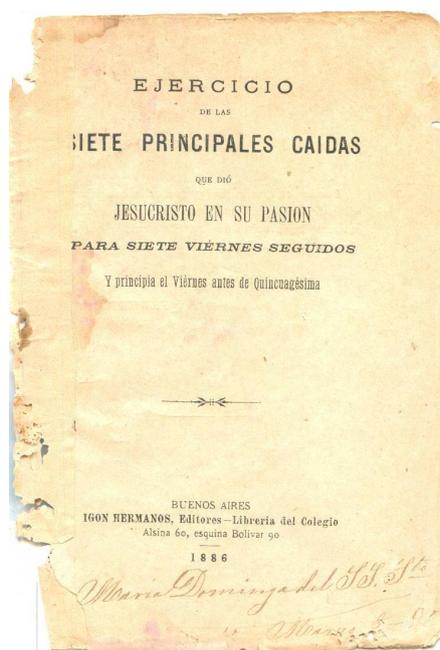
⁵⁸ La Hna Simona del Rosario Acuña (1872-1923) Ingresó a los 15 años en el año de la fundación de la Congregación, 1887. Era hija de Eusebia Acuña, quien se desempeñaba como doméstica en la casa de Elmina Paz y que, al fundarse la congregación, se incorporó como “familiar”.

⁵⁹ *Carta de Fr Boisdron a la Hna Simona Acuña, Jerusalén*, agosto de 1898. Caja: Epistolario de Fr Boisdron. Carpeta: Cartas de Fr Boisdron a Religiosas de la Congregación (AHDT).

⁶⁰ *Carta de Susón a Elsbeth Stigel* (Carta III). Susón (2008: 541-542).

⁶¹ *Ejercicio de las siete principales caídas que dio Jesucristo en su pasión*. Biblioteca de libros Antiguos (AHDT).

Figura N° 42: Libro de Meditación: *Ejercicio de las siete principales caídas*, que perteneció a Elmina Paz (Sor Ma. Dominga del Ssmo Sacramento)



Fuente: Biblioteca de libros antiguos (AHDT)

La recepción de la obra de Susón y, a través de él, de la tradición mística renana en Tucumán, fue mediada por la predicación de Fr Boisdrón. Este fraile venido de Francia, como vimos en el capítulo 3, pertenecía a la Provincia de Lyon. La creación de esta circunscripción de la Orden Dominicana en 1862 y su separación de la Provincia de Francia restaurada por Lacordaire estuvo motivada por el deseo de algunos frailes liderados por Jandel de vivir una vida religiosa que fuera de estricta observancia, según ideal medieval de los orígenes de la Orden de Predicadores, por ellos interpretado. El grupo de Jandel consideraba a Lacordaire y su obra muy “moderna” y demasiado adecuada a los cambios culturales de la post-revolución francesa⁶². Este deseo de retorno a los orígenes medievales implicó un redescubrimiento de la historia de la Orden, investigación que dio como fruto la publicación de una obra de varios volúmenes titulada *Etudes sur les temps primitifs de L'Ordre de Saint Dominique*, dirigida por Fr. Antonin Danzas, publicada entre 1873 y 1877. En la investigación historiográfica sobre Alberto Magno y la Provincia Teutónica que se incluyó en esta obra, Danzas contó con el aporte de Fr Boisdrón. Así atestiguaba el Prior de Córdoba, Fr. Rufino Pucheta:

“Apenas salido de las aulas [Fr Boisdrón], los superiores de Lyon, en Francia, de cuya provincia es hijo, que conocían el claro talento con que el cielo lo había favorecido, y su discreta perspicacia para apreciar las cosas y los hechos,

⁶² En el capítulo 3 he desarrollado con más amplitud el contexto del debate Lacordaire-Jandel y el surgimiento de la Provincia de Lyon.

encomendáronle un trabajo histórico crítico de una de las personalidades más descolantes de la Edad Media, de aquel genio enciclopédico conocido en la historia con el nombre del Maestro Alberto el Grande, cometido que el novel escritor supo llenar con admirable erudición y levantado criterio crítico filosófico, y cuyo trabajo no solo mereció la aprobación de sus superiores, sino que fue incorporado en la meritísima obra *Etudes sur les temps primitifs de L'Ordre Saint Dominique*, que a la sazón escribía el sabio dominico P. Antonio Danzas⁶³.

De esta manera Boisdrón tomó contacto con el surgimiento y desarrollo de la Orden Dominicana en Alemania y con Alberto Magno, fundador del Studium de la ciudad de Colonia, lugar en el que se formarían los místicos renanos. Hacia 1906, Boisdrón publicó otro artículo titulado *Un poco de mística*, demostrando conocer los referentes más importantes de la escritura mística y sus aportes al desarrollo de la lengua en sus idiomas de origen:

“La consideración en que insiste el distinguido literato [Dournia] es la influencia de San Francisco de Sales sobre la literatura francesa y todo el movimiento intelectual del gran siglo XVII. Nada hay más exacto; pero quizás no haya advertido, que no es solamente en Francia que los místicos han ejercido una acción preponderante sobre el desarrollo de las ideas y del idioma. En Alemania el B. Enrique Susón y Juan Taulero; en Italia, Santa Catalina de Siena y Juan de Domnicis, cuéntanse entre los fundadores de la lengua de su país respectivo. España ofrece una demostración más evidente todavía del hecho; los modelos de su literatura clásica son a la par de los de Cervantes, lo del Ven. Fray Luis de Granada, de Fray Luis de León, de Santa Teresa, etc. (1921 [1906]: 331-33).

Boisdrón, al igual que Eckhart y Susón, también dedicó su vida a la dirección espiritual de mujeres religiosas y, como ellos, tuvo una relación privilegiada con el mundo femenino. El proceso de apropiación de la tradición espiritual dominicana fue vivido entre las religiosas de Tucumán por la mediación de Boisdrón y en ese proceso se vivieron influencias mutuas como una suerte de juego especular circular⁶⁴, en donde ellas bebieron de la tradición dominicana mirando a Boisdrón y él no fue impermeable a los procesos vividos por el grupo de religiosas con quienes fundó la Congregación.

⁶³ Pucheta, Fray Rufino, “El Padre Boisdrón”, *El Pueblo*, 18 de diciembre de 1900. Caja N°1. Internunciatura Apostólica de Mons. Antonio Sabatucci. Arzobispo de Antioe (ANA) fasc.12, Diócesis de Córdoba, f 255r. (ASV)

⁶⁴ Tomo esta imagen de del carácter circular del juego de espejos de Blanca Garí, quien me ayudó a pensar este camino de espiritualidad en el siglo XIX desde una dinámica de dos voces. El seminario de B. Garí al que asistí en Tucumán (2008) se tituló *La mistagogía de Suso ¿Imago y Exemplum de un auditorio femenino?*

6.2. Rosa de Lima y Catalina de Siena espejos para la mujer religiosa del S. XIX⁶⁵

La figura del espejo y del género especular, como género literario⁶⁶ hunde sus raíces en la tradición patristica y medieval. En la carta a los Corintios leemos: “ahora vemos confusamente en un espejo, mientras entonces veremos cara a cara” (1 Corintios 13,12); otras palabras de San Pablo avanzan un poco más: “mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos: así es como actúa el Señor, que es Espíritu” (2 Corintios 3,18).

Lo propio del espejo es no ser nada por sí mismo, sino de conformarse a los objetos hacia los cuales se vuelve. Esta imagen ha sido utilizada por los escritores cristianos desde los primeros siglos para representar la experiencia de quienes en sus vidas buscaron ser reflejo de Cristo⁶⁷.

Todo colectivo humano, por pequeño que sea, se define y cohesionan por medio de modelos de comportamientos ideales que expresan sus creencias. Estos modelos se construyen a través de narraciones, imágenes y símbolos que les dan sentido y los proveen de significado, otorgándoles capacidad de transformar las prácticas y relaciones hacia dentro y hacia fuera del grupo.

En la tradición cristiana, la elaboración de imágenes de santidad a través de relatos de vida, como modelos ejemplares a seguir, se remonta a los tiempos primitivos de la iglesia. En la carta a los Tesalonisenses se valoraba a los miembros de esa comunidad porque se habían transformado en modelos para otros creyentes:

“Por su parte siguieron nuestro ejemplo y el del Señor: a pesar de tantas dificultades, acogieron el mensaje con la alegría del Espíritu Santo, convirtiéndose en modelo para todos los creyentes de Macedonia y Grecia” (1 Tes, 1,6).

La vida de un santo o santa se inscribe dentro de un grupo, Iglesia o comunidad y representa la conciencia que éste tiene de sí mismo al asociar la figura a un lugar; es la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva.

El documento hagiográfico⁶⁸ propone un ejemplo a seguir, un modelo en torno al cual se debe adecuar la vida. En el género hagiográfico los protagonistas (los santos)

⁶⁵ Un primer abordaje de la experiencia mística de Rosa de Lima lo he realizado en Folquer (2010b).

⁶⁶ El espejo como género literario se desarrolló en los ambientes monásticos, como ejemplo podemos señalar el *Espejo de Caridad* de Elredo de Rieval. En el pensamiento político medieval encontramos los espejos de los príncipes, como propuesta ética para sus funciones. Se escribieron también *Espejo de las Vírgenes*, *Espejo de los clérigos* y el *Espejo de las monjes*.

⁶⁷ Me ha sido muy sugerente el estudio de Marcelo Maciel, *Imagen, espejo, itinerario* (2009) en donde realiza un recorrido por los textos de autores cristianos que utilizaron este símbolo para explicar la experiencia de inhabitación divina en el alma.

⁶⁸ La voz hagiografía proviene del griego ἅγιος "*santo*" y γραφή "*escribir*" y se utiliza para designar la escritura de la vida de los santos.

son los actores de lo sagrado y lo que se busca conseguir es la edificación, la ejemplaridad. Señalemos al respecto que aquí se reserva el nombre de hagiografía a todo texto escrito inspirado por el culto de los santos y destinado a promoverlo (de Certeau, 1993: 258-267). La hagiografía, en cuanto biografía, es un relato ejemplar y didáctico que tiene un claro propósito mimético y edificante (Bravo Arrieta, 1997: 113). Sin embargo, se distingue de ella por cuanto la hagiografía se caracteriza por un predominio de las precisiones de lugar sobre las precisiones de tiempo que acentúa la biografía. La hagiografía obedece a la ley de la manifestación que caracteriza a ese género esencialmente teofánico.

En la tradición cristiana, la hagiografía nació con los calendarios litúrgicos y con la conmemoración de los mártires en los lugares de sus sepulcros. Una segunda etapa de los relatos hagiográficos comenzó con las "Vidas" de los ascetas del desierto (padres y *ammas*⁶⁹), los confesores y obispos, y continuó con los fundadores de las órdenes religiosas y los místicos, quienes ocuparon cada vez más un lugar de preeminencia en la literatura cristiana. La vida de las mujeres cristianas fueron escasas hasta la edad media, salvo las breves reseñas en las actas de los mártires y la *Historia Lausíaca*, un escrito del siglo IV, que recogió relatos los padres y *ammas* del desierto.

Encontramos también otro tipo de textos que surgieron hacia el siglo XII, la escritura de las "Vidas espirituales" de mujeres religiosas, que constituyen un género literario heredero de la hagiografía al tiempo que reflejan el resultado de las nuevas formas de indagación introspectiva fruto de la generalización de la confesión auricular dispuesta en el Concilio de Letrán IV, en 1215⁷⁰. Las "Vidas espirituales" reflejan la práctica de la dirección espiritual y del diálogo entre confesores y mujeres. La institución del sacramento de la confesión generó un nuevo espacio de individuación e inauguró un camino de construcción de un particular lenguaje del sujeto (Root, 1997)⁷¹. Estas prácticas y modelos de discurso sobre el yo se exportaron al nuevo mundo en el siglo XVI, en donde se recoge la tradición europea y los modelos de espiritualidad femenina.

Para las dominicas de Tucumán, las imágenes de santidad que las precedieron en la Orden en los siglos anteriores se constituyeron en modelos especulares en donde mirarse y, a partir de allí, configurar su estilo de vida. Una de las imágenes que

⁶⁹ Con el nombre de *Ammas*, se denominó a las mujeres ascetas, reconocidas como madres espirituales en los primeros siglos del cristianismo.

⁷⁰ Sobre Vidas Espirituales y prácticas de la confesión, son muy sugerentes los trabajos de Blanca Garí: (1994) "El Confesor de mujeres, ¿Mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?" y (2001) "Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la península ibérica y el nuevo mundo."

⁷¹ Agradezco a Blanca Garí, el haberme facilitado el acceso a este autor.

miraron con asiduidad fue la de Rosa de Lima que a su vez reflejaba a otra mujer, Catalina de Siena.

En varias cartas y discursos de Fr Boisdrón a las religiosas de la Congregación, se hacía referencia a las figuras de Catalina y Rosa, exaltando sus vidas:

“El día de nuestra Seráfica Madre Santa Catalina de Siena no le escribí pero no la olvidé. Prediqué aquel día dos veces en la Misa y en la profesión de unas cinco hermanas. Pocas veces he sentido interiormente el concepto mayor de las grandezas de esta incomparable hija de N.P. Sto Domingo ¡Tanta unión de ella con el celestial esposo! Tantos prodigios de vida espiritual! Tanta acción social para la Iglesia y la sociedad humana! ¡Y qué ejemplo para que evitemos la tibieza y la humillante relajación!”⁷².

Con motivo de cumplirse los 300 años de la muerte de Rosa de Lima, el discurso de Boisdrón ensalzó la importancia de esta primera santa criolla, que fuera declarada patrona de la independencia americana, e invitaba a la sociedad tucumana a seguir sus pasos e imitar su vida y virtudes patrióticas⁷³.

Los nombres de Catalina y Rosa fueron adoptados por varias religiosas a la hora de realizar su consagración. Repetir un nombre muestra el deseo de repetir una vida, de perderse en una cadena a la vez que un reconocimiento, la persona es digna de llamarse Rosa o Catalina, “el nombre funciona a la vez como una especie de talismán que dota de un poder, el de la santidad y anticipa un destino”, como bien lo explica Beatriz Ferrús Antón (2006: 94-111), al analizar otras dos figuras de religiosas⁷⁴. Con los nombres de Rosa y Catalina, se denominó también a dos colegios que la congregación fundó en Tucumán.

Elmina Paz fue ubicada en la misma genealogía de Santa Catalina de Siena, como expresaba J. R. Fierro:

“Como a Santa Catalina de Siena, el Señor presentó a la Madre Dominga las dos coronas, la de oro y la de espinas, que debía llevar sucesivamente en su cabeza. Con santa resignación tomó la de espinas, la cual la obligó a cambiar de rumbo en la reglamentación de su convento y asilo. Y hubo de trabajar para el público y ganar para la subsistencia. Dios la premió y se multiplicaron las casas”⁷⁵.

Los tópicos de unión con Dios y acción social, se presentan como imagen a alcanzar en una sociedad que valora la vida religiosa en cuanto a su utilidad social.

⁷² *Carta de Fr Boisdrón a Catalina Zavallía*, Tucumán, mayo 5 de 1918. Caja: Epistolario de Fr Boisdrón. Carpeta: Cartas a Catalina Zavallía (AHDT).

⁷³ Discurso de Fr Boisdrón con motivo del 3º centenario de la muerte de Rosa de Lima, 24 de agosto de 1917. Caja: Escritos de Fr Boisdrón (AHDT)

⁷⁴ Me refiero al estudio comparativo de dos monjas, Teresa de los Andes y Laura de Montoya.

⁷⁵ Fierro, José, “La Madre Fundadora”, *Centenario del nacimiento de Elmina Paz- Gallo*, 1934: 92.

Las congregaciones femeninas fundadas en el siglo XIX operan esa transformación. Boisdron escribía a la Hna Luisa Ávila:

“Hija mía no deje de considerarse como hermana de caridad apostólica, celosa como Nuestro Padre Santo Domingo y Nuestra Hermana Santa Catalina de Siena, para el bien del prójimo. Deberá bajo este título dedicarse a las tareas y atenciones que tal vez la cansen y perturben. Mas este es el efecto de la verdadera caridad de nuestro Señor, el sacrificar todo por El, hasta su propia quietud mística y comprender que no tiene menos santidad ni menos merito el cuidar de los pobrecitos y educar la juventud cristianamente que el hacer oración y adorar al SS Sacramento, cuando a estas obras de vida activa nos llama nuestra vocación, y en estos días creo que es la vocación con que Dios quiere se lo glorifique entre los hombres. Una hija de Santo Domingo debe pues resolverse a sacrificarse en estas aras de la caridad para con el prójimo”⁷⁶.

También, en otra ocasión, proponía como ejemplo a Santa Catalina a otra religiosa que llevaba su nombre: “¡tanta unión de Santa Catalina con el Divino Esposo! tantos prodigios de vida espiritual! Tanta acción social para la Iglesia y la sociedad humana! ¡y qué ejemplo para que evitemos la tibieza y la relajación!”⁷⁷.

Rosa de Lima (1586-1617), la primera santa de América, es un ejemplo paradigmático de la exportación del modelo de santidad femenina europeo en América. Fue beatificada en 1668 y declarada patrona de la Ciudad de los Reyes en 1669, protectora de Filipinas en 1670 y canonizada en 1671. Su vida se caracterizó por la práctica ascética y manifestó la experiencia de múltiples “mercedes espirituales”; trató con confesores dominicos y jesuitas y expertos laicos en experiencias místicas como el médico Juan del Castillo y promovió la renovación de las costumbres en la Lima de fines del siglo XVI y principios del XVII. Optó por una vida beata, rechazando el proyecto de matrimonio de su madre, viviendo en una ermita construida en el jardín de su casa, en donde tenía espacios de soledad y contemplación. Se mantenía económicamente con tareas de costura y dedicaba gran parte de su tiempo a ejercer la caridad y la limosna con los más pobres de Lima. Los últimos años de su vida transcurrieron en la casa del contador Gonzalo de la Maza y de su esposa María de Uzátegui, ambos cercanos al grupo de tertulias espirituales de Rosa.

Uno de los primeros biógrafos de Rosa de Lima, el dominico Leonardo Hansen⁷⁸, aportaba elementos que permiten descubrir la personalidad de Rosa, su autoridad ejercida en la libertad para amonestar a los frailes dominicos a que se dedicasen con fervor a la predicación:

⁷⁶ *Carta de Boisdron a Luisa Ávila*, Friburgo, 31 de mayo de 1891. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas a la Hna Luisa Ávila. (AHDT).

⁷⁷ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía*, Tucumán, 18 de mayo de 1918. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas a la Hna Catalina Zavalía (AHDT).

⁷⁸ En la biblioteca histórica de las dominicas se encuentra la biografía de Rosa de Lima escrita por Hansen y traducida por Parra (1895).

“especialmente a los religiosos de su orden, rogaba, amonestaba y protestaba que ordenasen a este fin desde el principio todos sus estudios y desvelos y que fuese el blanco glorioso y sublime de todas sus tareas (...) que no es acertado estar siempre asidos a las disputas metafísicas, que las más veces consisten en distinciones inútiles de términos, fatigándose toda la vida con controversias y porfías sobre la significación de las voces. Que se empleaban mal tan continuos trabajos de las escuelas, tantas noches sin sueño, tanto altercar con tesón y gritos; si la erudición adquirida a costa de trabajos tan crecidos, no se emplea en la salud de los prójimos y propagación de la fe. Y más si el fin solo fuese el aplauso y la vanagloria, parando en conseguir el grado de magisterio y la pompa hinchada del lauro de las escuelas” (Hansen, 1926 [1664]: 287).

El tiempo que pasaba recluida en su ermita, en soledad y silencio, reflejaba el anhelo de vivir al estilo de los padres y *ammās* del desierto, de la primera época cristiana, pero también el impacto que tenían en ella los escritos de Gregorio López⁷⁹ (1542-1596) madrileño radicado en Nueva España, considerado el primer anacoreta de Indias.

La lectura de Fray Luis de Granada fue muy difundida en la Lima del siglo XVII, sobre todo entre las beatas y místicas. En su *Guía de pecadores* advertía que existía otra vida especulativa o contemplativa a través de la cual se podía llegar a Dios. En sus obras expuso los caminos para alcanzar la contemplación mística y, por ello, la Inquisición española prohibió en el siglo XVI la lectura de sus libros. La obra de Fray Luis de Granada, el *Libro de la Oración y Meditación* (1554), fue la más criticada por el teólogo Melchor Cano, considerando que era imprudente poner al acceso de todo el pueblo doctrinas tan sutiles.

El debate entre místicos e intelectualistas al interior de la Orden Dominicana fue intenso (Vilanova, 1989: 652). Los segundos eran contrarios a los libros de espiritualidad en lengua vernácula y, además, afirmaban que la “oración mental” que practicaban y enseñaban los místicos era cosa de alumbrados y que equivalía a guiarse por el “espíritu privado” en contra de toda autoridad de la iglesia.

Rosa de Lima se configuró en torno a la imagen de otra mujer, también beata como ella, Catalina de Siena (1347-1380)⁸⁰. Varios testigos del proceso de canonización afirmaban que la tenía “por madre y maestra y la procuraba imitar en cuanto podía en su vida”⁸¹ y que “después que leyó el libro y vida de Santa Catalina, la quedó tan su aficionada y devota y que siempre la tuvo, no solo por madre sino por

⁷⁹ Testimonio de Fray Pedro de Loayza (2002: 287)

⁸⁰ Catalina, que vivió en el mismo tiempo que Susón, el siglo de la peste negra (1347-1452), de la guerra de los Cien Años, de las luchas entre ciudades italianas y el Papado, el conflicto del traslado de los Papas a Avignón, el gran Cisma (1378-1417).

⁸¹ Testimonio de María Ufemia de Pareja, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 145)

norte y guía de sus acciones y por maestra de su vida y costumbres”⁸²; una amiga suya afirmaba que “la vida de la dicha Rosa era un retrato de la dicha Santa Catalina”.

Catalina, que vivió en el mismo tiempo que Susón, el siglo de la peste negra (1347-1452), de la guerra de los Cien Años, de las luchas entre ciudades italianas y el Papado, el conflicto del traslado de los Papas a Avignón, el gran Cisma (1378-1417). En este contexto, Catalina asumirá su compromiso como maestra espiritual, promotora de la paz y reformadora de la Iglesia⁸³. Rechazó un matrimonio arreglado por su familia y decidió vivir en su propia casa dedicada a la penitencia y la oración. Pidió ser acogida en la Orden Tercera de Santo Domingo como *mantellata*⁸⁴. De una vida centrada en la celda interior, la celda del conocimiento de si misma, con prolongados momentos de silencio y oración, recluida en la ermita de su casa, Catalina fue transformándose dedicándose cada vez más al servicio del prójimo. Salió de su retiro para dedicarse a los pobres y enfermos, descubriendo en ellos el rostro de Cristo. A pesar de ser analfabeta demostró una sabiduría profunda y una gran capacidad para captar el interior de las personas. Poco a poco se congregó en torno a ella un grupo de seguidores (frailes de la Orden de Predicadores, *mantellate*, nobles y gente de sectores populares) y la reconocieron como madre y maestra espiritual, y la acompañaron en sus viajes y peregrinaciones. Su presencia en el ámbito político y eclesial fue adquiriendo cada vez más fuerza. En estas actividades contó con el apoyo y la compañía de Fr Raimundo de Capua, su primer biógrafo. Catalina promovió la paz entre las familias de Siena enfrentadas y entre los nombres de diferentes ciudades italianas, lo que la lleva a viajar por diversas regiones italianas. Su misión más importante fue lograr la paz entre la ciudad de Florencia y el Papa y lograr el retorno del Papa a Roma. Fue una mujer laica que, de a poco, se convirtió en diplomática en un rol protagónico en la vida eclesial.

Su gran producción literaria estuvo mediada por amanuenses ya que ella era una mujer iletrada, discípulos de confianza a los que dictaba sus intuiciones. Sus escritos están constituidos por cartas, el Diálogo y las Oraciones, constituyendo la base por la que fue nombrada Doctora de la Iglesia. Ella plasmó en sus escritos una doctrina espiritual enriquecida por el diálogo de la “familia cateriniana” de religiosos y laicos, hombres y mujeres, de diverso origen y profesión.

⁸² Testimonio del P. Antonio de la Vega Loayza SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 245)

⁸³ Sigo en este breve esbozo biográfico de Catalina de Siena, el estudio de Ysabel Barroso (1996).

⁸⁴ Recibían este nombre las mujeres que formaban parte de la Orden Tercera, debido al manto negro que llevaban sobre el hábito blanco dominicano. Las *mantellate* hacían un compromiso público de asumir el estilo de vida de la Regla de Munio (6° Maestro General de la Orden de Predicadores quien elaboró una regla para las fraternidades laicales, hacia 1285. Esta regla recién fue aprobada en 1405.

6.2.1. Mujeres que guían a mujeres

Tanto Catalina como Rosa ejercieron la maternidad espiritual desarrollando una tutoría espiritual femenina que pasó de una generación a la siguiente. Esta práctica produjo el reconocimiento de su autoridad femenina.

Doña María Ufemia de Pareja da testimonio de sus visitas a la “celdita” que tenía Rosa en el huerto de sus padres “respecto de la mucha comunicación y amistad que había entre esta testigo y la dicha bendita Rosa, la dicha se trataba con esta testigo con mucha llaneza y no se extrañaba de ella”⁸⁵. También su gran compañera del alma, María de Uzátegui, se refiere a la autoridad que Rosa tenía con su palabra: “Y era de tan grande efecto su modo de hablar que ponía grande admiración, a los que la comunicaban y trataban, y en especial a esta testigo que la comunicaba muy interiormente, que parecía que Dios nuestro Señor, le daba palabras tan sonoras y suaves que edificaba con ellas a todos los que la oían y les provocaba grande devoción”⁸⁶. Los lazos de amistad de Rosa eran profundos, como nota María de Uzátegui quien afirma que “cuando vivía y estaba en casa de su madre [Rosa] le causaba tan grande soledad que siempre estaba inquieta por su ausencia y la andaba a buscar para tenerla en su compañía y lo mismo oyó decir a una señora amiga suya del barrio, que la amaba mucho, que con sólo saber que estaba en casa de esta testigo se consolaba y la hacía compañía, porque se amaban y querían mucho.”⁸⁷

El vínculo de respeto mutuo entre Rosa y Luisa de Melgarejo es descrito por el P. Antonio de la Vega Loayza: “esta sierva de Dios y la dicha doña Luisa, se amaban y respetaban notablemente. Y cuando se encontraban a solas, en esta dicha iglesia o en las dichas casas se hincaban de rodillas la una y la otra y se abrazaban con grandes muestras de acatamiento y reverencia”.⁸⁸ También se afirma que Luisa “deseaba poner la boca donde ponía los pies la bendita virgen y besar la tierra que ella pisaba”⁸⁹.

La existencia de Rosa está llena de sentido, y se manifiesta en un modo de estar en el mundo y en la práctica de relación con otras mujeres, relación que le dio la posibilidad de poder actuar en su época (Cigarini, 1995: 96).

Entre las visiones que tuvo Rosa y que nos narran los testigos de su canonización, se destaca aquélla en la que Cristo se le apareció a la santa limeña

⁸⁵ Testimonio de María Ufemia de Pareja, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 150).

⁸⁶ Testimonio de María de Uzátegui, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 96).

⁸⁷ *Ibíd*: 136.

⁸⁸ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loayza SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 231).

⁸⁹ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loayza SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 232).

como maestro de cantería para conducirla a un obraje que él dirigía. Este oficio, exclusivo para hombres rudos o para indios obligados a los trabajos forzados, estaba ahora en manos de hermosas doncellas “y muy ricamente aderezadas con guirnaldas en las cabezas y todas estaban labrando piedras (...) y las doncellas estaban destilando de los ojos lágrimas que caían en las piedras y las ablandaban, para poderlas labrar, ella se miró a sí misma y se vio con su hábito blanco y el cantero se volvió a ella y le dijo: que os parece, no sois vos sola”⁹⁰. Los sueños y visiones de Rosa (Millones, 1993: 53-69) fueron interpretados como la utopía de una iglesia que se renueva en Indias, en donde las mujeres tienen un papel protagónico y el anhelo de una sociedad en donde ningún trabajo sea considerado deshonroso.

Figura N° 43: Visión del paraíso en un obraje en el que Cristo es maestro de cantería. Lienzo de Lázaro Baldi. Iglesia de Santa Maria sopra Minerva, Roma, 1668.



Fuente: Mujica Pinilla, 2001: 226.

⁹⁰ Testimonio de María de Uzátegui, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa* (2002: 118).

Se atestigua también la influencia que Rosa ejercía sobre “otras beatas y doncellas que la santa beata iba industriando y haciendo a sus mañas”⁹¹, en relación a la iniciación en la oración y los ayunos que Rosa realizaba con sus amigas.

La práctica de la “maternidad espiritual” entre las beatas y hacia las jóvenes que se educaban con ellas facilitó el desarrollo de una tutoría femenina que pasaba de una generación a la siguiente (Van Deusen, 1999: 60). Esta práctica fue muy común entre Rosa y el grupo de discípulas-compañeras que compartían las tertulias en casa de Gonzalo de la Maza (Hampe Martínez, 1996). Entre ellas Rosa era reconocida como autoridad femenina.

Esta tradición de maternidad espiritual es heredada por las dominicas de Tucumán como vemos en las cartas de Elmina Paz a sus hermanas donde se revela este ejercicio de consejo, advertencias y acompañamiento. En una carta dirigida por Paz a todas las hermanas les decía: “Llevada pues del ansia que siento de ver a mis buenas hijas convertidas en unas almas santas, quiero dirigiros algunas advertencias que creo os serán muy provechosas”⁹². Entre otros aspectos, Elmina remarcaba la necesidad de ser “más observantes del silencio que nos proporciona tan santas inspiraciones y tanto fervor” y como en varias oportunidades las exhortaba a amarse las unas a las otras “con un verdadero amor puesto en Dios, es decir, con un amor verdaderamente espiritual”.

6.2.2. Dejar a Dios por Dios

En el proceso de canonización de Rosa se afirmó que su caridad para con los pobres era tan grande y ejercida no sólo con la ‘gente blanca’ sino con los pobres indios y negros, con tanta dedicación, que su madre:

“vio necesario enviarla fuera de su casa a la del contador Gonzalo de la Maza; porque tenía por imposible que se pudiese contener, el dejar de servir a los pobres, a los cuales procuraba acudir con todo lo que podía y permitía su gran pobreza”⁹³.

Rosa traía enfermos, indios y negros a su casa para curarlos, atenderlos o “corría volando a socorrer la dicha necesidad y curar y servir a cualquiera de las sobre

⁹¹ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loayza SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 234)

⁹² *Carta de Elmina Paz a las Religiosas de la Congregación*, Tucumán, 31 de diciembre de 1897. Caja: Epistolario de Elmina Paz. Carpeta: Cartas a las Religiosas de la Congregación (AHDT).

⁹³ Testimonio de Fray Pedro de Loayza op, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 300-301).

dichas personas, con notable caridad y piedad”⁹⁴. Esto es lo que ella llamaba “dejar a Dios por Dios”⁹⁵, dejar la meditación y la oración por las obras de caridad.

Fr Pedro de Loayza afirmaba que

“su caridad era muy grande para con los pobres, a los cuales servía con mucho cuidado; y así acostumbraba traer su casa alguno a quien no sólo servía o acompañaba y regalaba sino también si era necesario, aunque con estar la santa debilitada y enferma con las penitencias que hacía, los cargaba y tomaba en brazos, aunque resultaba daño a su persona (...) y esta caridad no solo la ejercitaba con gente blanca y de estima sino con unos pobres negros, de quien no se le podía seguir provecho ninguno”.⁹⁶

En Quives, cuando el padre de Rosa se hizo cargo de la administración de la mina de Plata, la futura santa, que tenía cerca de 13 años, abrió sus ojos a la dura realidad de la mita minera, que colocaba a los indígenas en una situación de verdadera esclavitud. Luego de cuatro años de explotación la mina se derrumbó, quizás muchos de los que trabajaban allí murieron en el socavón. Estas imágenes seguramente quedaron grabadas en su memoria; su sensibilidad hacia los negros e indígenas de Lima tiene, quizás, su fuente en el dolor experimentado en su la adolescencia.

La lectura frecuente de los escritos de Catalina de Siena fue introduciendo a Rosa en la comprensión de que “toda virtud y todo defecto se ejercita por medio del prójimo”⁹⁷. Reclamaba solidaridad, a través de la limosna a los nobles, afirmando que “los pobres son las manos (por las que con el afecto de la caridad con que se da la limosna) hacen caminar a la vida eterna”⁹⁸. Exigió justicia a favor de los pobres y denunció las extorsiones que padecían, denunciando que había personas “devoradores de la carne del prójimo por avaricia, deseo de dinero o por ruego de los hombres”⁹⁹.

Para Catalina, como para Rosa, el amor a Dios y el prójimo eran dos realidades inseparables. Es por ello que ambas mujeres fueron propuestas como modelo a imitar a la nueva congregación religiosa de Tucumán que buscaba unir la contemplación y servicio a los más desprotegidos.

⁹⁴ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loayza SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 229)

⁹⁵ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loayza SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 230). En esta expresión que recogen muchos de sus biógrafos, se refleja la lectura de Fray Luis de Granada, místico dominico quien tuvo fuerte influencia en la espiritualidad laical y femenina.

⁹⁶ Testimonio de Fray Pedro de Loayza op, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 300)

⁹⁷ Catalina de Siena, *Diálogo* 6. Tomo los textos de Catalina de la edición de Salvador y Conde, BAC, 1980: 64.

⁹⁸ Catalina de Siena, *Carta a la Señora Luisa de Granello*, 27 de agosto de 1378 (Nº 304). Las citas de las Cartas corresponden a la edición de Salvador y Conde, San Esteban, tomo 2, 1982: 1025.

⁹⁹ Catalina de Siena, *Carta a Micer Andrés Cavalcabuoi*, ha. 1379 (Nº338), 1982: 1142.

6.2.3. El Lejos-Cerca en la experiencia de Rosa

El itinerario espiritual de Rosa está marcado por la experiencia de un Dios que se aleja y vuelve y, en sus desplazamientos, Rosa experimenta profundos desiertos. Sintió necesidad de “explicarse con personas que le entendiesen, porque se hallaba falta de términos significativos”¹⁰⁰. Fue el médico Juan del Castillo quien pudo acompañarla y con quien ella sintió que era interpretada; el mismo personaje que recuerda una conversación con Rosa: “Señora Rosa, bien sabéis que de dos años a esta parte hemos sido muy amigos y me habéis descubierto todas las mercedes sobrenaturales que su Divina Majestad ha sido servido en comunicaros”¹⁰¹.

El testimonio del médico en el proceso de canonización revela la profundidad de su captación de la vida mística de Rosa. Fue en este laico, versado en teología espiritual, en quien Rosa descubrió el interlocutor que necesitaba: “en él hallaba con mística teología, fundamentos y muy singulares y conocidos dones del cielo y grande luz y conocimiento de espíritus y de cosas espirituales y acertado consejo y dirección para su alma”¹⁰². El Dr Castillo describe así la vida de oración de Rosa:

“cada vez que se ponía en oración (...) le recogía Dios las potencias del ánimo, entendimiento, memoria y voluntad uniéndolas consigo, de tal manera que su entendimiento todo estaba ocupado en abrazar a su Dios. Y la voluntad ni más ni menos toda, ocupada en amar a su Criador de modo que en el entender y amar a su Dios, todo parecía ser una misma cosa, y en entender y amar no tenía discurso sino en un intuïto reconocía estar junta con su Dios”¹⁰³.

Pero luego explica que:

“cuando más engolfada estaba su ánimo en la dicha unión apartábase su Divina Majestad de ella, no sólo en lo sobrenatural sino también en lo natural de tal manera que no conocía ni amaba a su Dios por actos sobrenatural ni natural y estaba su ánimo puesta en desierto sin conocer criatura ninguna, acordábasele como por un resquicio y por una noticia muy delicada que había conocido a Dios y a sus criaturas y para mas tormento suyo, la dicha Rosa de Santa María conocía que ya no conocía a Dios ni a sus criaturas, de donde era tanta su aflicción y angustia y tristeza de verse a oscuras en aquella soledad (...) y no hallaba a Dios para conocerle y amarle (...) le parecía que para in eternum estaba desamparada de su Dios”¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Testimonio de Juan del Castillo, médico. *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 30). Para lo indecible de la experiencia mística me remito el estudio de Martín Velasco (1999).

¹⁰¹ Testimonio de Juan del Castillo, médico. *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 36).

¹⁰² Testimonio del P. Antonio de la Vega Loaysa SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 231)

¹⁰³ Testimonio de Juan del Castillo, médico. *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 31).

¹⁰⁴ Testimonio de Juan del Castillo, médico. *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 32).

También el jesuita Antonio de la Vega Loaysa asevera que “de noche y de día era una continua y perpetua oración de unión (...) aún cuando se hallaba como dejada, o apartada o desamparada de su esposo y desunida y aun en unas como oscuridades o tinieblas o callegines o como en unos yermos de neblinas y arenales o despoblados y desiertos”¹⁰⁵.

De los escritos de Rosa de Lima sólo se conservan algunas cartas y dos pliegos de las *Mercedes echas todas a un enamorado corazón*¹⁰⁶. La escritura de sus experiencias espirituales había sido solicitada por alguno de sus confesores, pero desaparecieron. Se trata de dos medios pliegos que contienen un *collage* de dieciséis conjuntos y en ellos, además de dibujos y lemas, están pegados corazones, cruces de papel de distinto tono y de tela, cada uno de los cuales está rodeado de una frase diferente. Los símbolos del corazón llameante y de la cruz se reiteran en todos los *collages* y en esta simbología se puede leer la influencia de la experiencia mística de Catalina de Siena, Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz (Alonso Getino, 1943: 80-111).

El concepto de Dios como cazador divino presente en la simbología de Rosa, que hiere el alma para hacerla cautiva, expresa la experiencia de unión con Dios desde la simbología del desposorio místico. El Cantar de los Cantares del Antiguo Testamento subyace en toda esta simbología siendo la matriz en torno a la cual otros místicos expresaron sus vivencias. Un análisis de los textos e imágenes del collage también han sido abordados por Alfonso Esponera (1993) quien señala las fuentes de inspiración dominicanas (tales como Granada y Susón) de la beata limeña.

Fue el Contador Gonzalo de la Maza quien se refirió a las oraciones que Rosa hacía inspirándose en la poesía amorosa:

“Ángel de mi guarda vuela y di a mi Dios que por qué se tarda, que porqué se tarda repetía. Y otras decía: Las doce son dadas mi Jesús no viene, quien será la dichosa que le entretiene. Y cuando se hallaba en actos fervorosos de amor y alabanzas de Nuestro Señor decía entre otras dulcísimas palabras: Hay Jesús de mi alma y cuan bien pareces entre flores y rosas y olivas verdes”¹⁰⁷.

Este lenguaje de Rosa es un lenguaje de la experiencia que se entronca en la tradición mística en donde prima el conocimiento de amor. En la genealogía femenina

¹⁰⁵ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loaysa SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 246)

¹⁰⁶ Fue Luis Alonso Getino (1943) quien encontró estos pliegos en 1923 en el Monasterio de las dominicas de Lima, este hallazgo fue importante porque permitió descubrir la faceta intelectual y mística de Rosa y las fuentes inspiradoras de la misma.

¹⁰⁷ Testimonio del Contador Gonzalo de la Maza, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 76)

de este lenguaje encontramos textos de las beguinas de los siglos XII y XIII, como Hadewijch de Amberes, Matilde de Magderburgo, Beatriz de Nazareth, Margarita Porete, en donde la experiencia amorosa implica también desolación, alejamiento y caída.

En Hadewijch, el amor –que es Dios- es el que le provoca desolación:

“Aquel a quien Amor
Toca en el fondo del alma
Conocerá muchas horas sin nombre [de desolación]”¹⁰⁸

“Tan pronto gracioso, tan pronto terrible,
Próximo ahora, lejano después;
Para quien le conoce y en él confía
Esto mismo es el gozo supremo
¡Cómo Amor abraza y golpea a la vez!” (Hadewijch, 1999: 67).

Matilde de Magdeburgo, describió en su libro *La luz fluyente de la Divinidad*¹⁰⁹ su dulce caída¹¹⁰ en el abismo:

“¡Amantísimo Señor!, no me eleves demasiado, dijo el alma, teniéndose por indigna, Ya es bueno para mí descansar en el último lugar donde anhelo permanecer siempre (...) Le dijo el Señor: ¿Por cuánto tiempo quieres permanecer aquí? Respondió: ¡Ay, mi Señor, concédeme y déjame sumergirme aún más para tu gloria. // Después de esto cayó el alma juntamente con el cuerpo en tan profundas tinieblas, que carecía de conocimiento y de luz. No percibía nada de la intimidad con Dios; hasta la misma caridad dichosa se ausentó y se alejó de mi (...) vino entonces la ausencia de Dios y envolvió totalmente al alma (...) su separación de mi me conforma con más dulzura que su misma presencia (...) Cuanto más hondo me sumerjo en la humildad, con mayor dulzura alivio y apago la sed de mi alma” (Matilde de Magdeburgo, 2004: 250-254).

6.2.4. Una retórica de la corporalidad

Las biografías sobre Rosa y Catalina son relatos centrados en sus cuerpos, atravesados por el dolor, los ayunos¹¹¹, castigados por el flagelo, un fuerte ascetismo y la mortificación. Los cuerpos sufren para imitar al cuerpo sufriente de Cristo. Los testigos de canonización de Rosa de Lima señalaban repetidas veces que:

“dio en mortificarse con ayunos y disciplinas y otras mortificaciones (...) que pasaba sin comer cosa alguna ni el beber, uno y dos días y más horas y esto era en particular los días que comulgaba”. Que usó rigurosas disciplinas, una cadena de hierro ceñida al cuerpo con un candado, cilicios ásperos de cuerdas,

¹⁰⁸ Hadewijch de Amberes, *Poemas*. Sigo la traducción de María Tabuyo (1999: 66)

¹⁰⁹ El libro fue escrito entre 1250-1280. Utilizo la traducción castellana de Daniel Gutiérrez (2004).

¹¹⁰ Para un análisis del texto de Matilde de Magdeburgo sigo los siguientes estudios: Cirlot-Garí (1999), Ruh (1993), Muraro (2006).

¹¹¹ Resulta una referencia fundamental el estudio de Carolyn Bynum (1987) sobre el ayuno en la experiencia religiosa femenina.

azotes, una corona ceñida en la cabeza con puntas que la herían, un colchón con tejas que no la dejaban dormir¹¹².

Como afirma Caroline Bynum (1990) la disciplina, la mortificación del cuerpo, desde la devoción medieval, no son tanto la negación de lo físico como su elevación, un camino dentro de las vías de acceso a lo divino. El cuerpo no se asocia -según esta perspectiva- tanto con la sexualidad como con la fertilidad y la descomposición, aunque hubo interpretaciones que asociaron los castigos corporales a una negación de la sexualidad y del cuerpo femenino. En este sentido, afirma Bynum, el cuerpo no es un obstáculo para la ascensión del alma sino la oportunidad de realizarla.

La espiritualidad de las mujeres del siglo XVI-XVII, como las del medioevo, debía parte de su intensa cualidad corpórea a la asociación de la mujer con la carne hecha tanto por los filósofos como por los teólogos y también a la comprensión de la unidad psicosomática que exigía la resurrección del cuerpo al final de los tiempos. En el cuerpo sufriente de Cristo, la mujer se contempló a sí misma. En la mística femenina, el amor a Dios no es una idea, sino una experiencia terrible en la que el alma arrastra al cuerpo a participar en ella. Gozo y dolor constituyen las dos caras de una misma experiencia. La ascesis de las mujeres místicas no fue una interiorización de la misoginia medieval y no procedió de la condena de la propia carne. El sufrimiento fue un modo eficaz de hacer presente el cuerpo superando una concepción dualista de la persona.

El control y la mortificación del cuerpo y de sus pasiones constituyeron un camino de liberación que condujo a aquellas mujeres a la apertura de otros sentidos, los del alma (Ferrús Antón, 2006: 99).

El cuerpo como medio para acceder a la experiencia de lo divino continuó ocupando un rango preeminente en la Europa católica moderna. De todos es conocido el culto a las reliquias, como manifestación de lo sagrado. También el uso de cilicios, el azotamiento, el uso de coronas en la cabeza con clavos eran prácticas vivenciadas a veces como escarmientos de impulsos sexuales, castigos por un pecado o como sacrificio de ofrenda para el perdón de los pecados de la sociedad, pero también eran medios para lograr la unión con el cuerpo crucificado de Jesús, asemejarse a El, a su dolor.

¹¹² Todos los testigos se refieren a estas penitencias, por citar un ejemplo ver el testimonio del Contador Gonzalo de la Maza (2002: 44-94)

Figura N°44. Rosa sobre la cruz cargada de cilicios. Anónimo, S.XVIII. Casa de Ejercicios de Santa Rosa, Lima



Fuente: Mujica Pinilla (2001: 115)

Haciendo morir de hambre su cuerpo sumiso, la terciaria italiana Ángela de Foligno (fines del s.XIII) hablaba de un encuentro con Jesús como “amor y saciedad inestimable que, aunque hartara al mismo tiempo generaba un hambre insaciable, de manera que se trastornaban los miembros”¹¹³.

Al unirse a Cristo, la mujer se convertía en un ser todo de carne y capacidad nutricia, y se hacía una con el sufrimiento generativo de Dios (Arias Bautista, 1995: 109). El Dios de la experiencia femenina era un Dios que se hacía comida y bebida:

“Mucha experiencia humana femenina se ha transmitido unida a la historia de un Dios concebido, parido y amamantado por una mujer de este mundo, un Dios abandonado por sus compañeros en manos de sus enemigos, pero no por las mujeres, que siguieron a su lado en las horas oscuras del odio y del padecimiento, el Dios que se transformó místicamente en comida y bebida ofrecidos al hambre y a la sed de la humanidad”¹¹⁴ (Muraro, 2006: 50-51).

Por otra parte, la sangre, desde el saber médico medieval, era un símbolo sumamente ambiguo; aunque la sangre menstrual era considerada impura, al mismo tiempo era el flujo básico del cuerpo y el soporte fundamental de la vida humana. La

¹¹³ Angela de Foligno, *Le Livre de l'expérience des vrais fideles: texte latin publié d'après le manuscrit d'Assise*. (1927: 156-158) Bynum (1990: 166).

¹¹⁴ Luisa Muraro sigue aquí a Caroline Bynum (1987).

teoría médica también sostenía que el derramamiento de sangre purgaba o limpiaba a aquéllos sobre los que se derramaba. Esto llevaba a comprender el derramamiento de la sangre de Cristo en la Cruz -que purga el pecado con la expiación y alimenta el alma con la Eucaristía- con funciones propias de la mujer: derramar sangre, proporcionar alimento y dar nacimiento a la vida nueva, lo que llevaba a experimentar y representar ciertos momentos de la vida de Cristo como femeninos o maternos¹¹⁵.

Catalina de Siena bebía del costado de Cristo en plena representación maternal (Di Renzo, 2006)¹¹⁶. Es común desde la Edad Media asociar no sólo el cuerpo con la mujer sino también asociar a la mujer con el cuerpo de Cristo. Se puede decir que el núcleo teológico de la espiritualidad femenina se resumía con las palabras: “Jesús Amor”. Esta teología del amor no es solamente un lugar teológico sino que es también un lugar corporal: los pies, el costado y la boca de Cristo son partes del cuerpo que simbolizan en conjunto el camino para llegar a la Verdad Eterna.

En este sentido debemos tener en cuenta que para Catalina el cuerpo de Cristo es el lugar donde se manifiesta Dios, es la expresión corporal de Dios¹¹⁷. Un lugar especial merece el costado de Cristo que, para Catalina, es lugar de paz y de sosiego. Así se expresa la santa: “me esconderé en las llagas de Cristo y me bañaré en su sangre, y así habré terminado con mi maldad y me alegraré deseando a mi Creador”¹¹⁸. Es en el costado de Cristo donde el alma encuentra el conocimiento de sí y de Dios. Es en el costado de Cristo donde Catalina arde en el deseo de unirse y mezclarse con la sangre de Jesús:

“Os escribo en su preciosa sangre, con el deseo de veros bañado e inmerso en la sangre de Cristo crucificado y escondido en su costado. En la sangre descubriréis el ardor (pues fue derramada por amor) y en el costado el amor de corazón (...) preparándonos un baño de sangre donde son purificadas nuestras iniquidades. De su costado ha hecho para nosotros morada y receptáculo donde el alma reposa, encuentra y gusta a Dios-hombre”¹¹⁹.

En el proceso de canonización de Rosa de Lima se atestiguó que una noche, encontrándose la santa:

“debilitada y descaecida, con deseo de tomar unos tragos de chocolate para confortar su estómago (...) deseando que su madre doña María de Uzátegui a quien ella también llamaba madre se lo enviase, se volvió a su ángel de la guarda y le dijo: Ángel mío decidle a mi madre me envíe un poco de chocolate,

¹¹⁵ Me remito al interesante estudio de Carolyn Bynum, *Jesus as Mother* (1982).

¹¹⁶ Sigo a Gabriela Di Renzo en esta aproximación a Catalina de Siena.

¹¹⁷ El estudio de Alois Haas (1999: 13-31) sobre mística femenina alemana, aporta una gran cantidad de ejemplos de esta retórica de la corporalidad en los escritos de las dominicas de la región del Rin, que aluden ala experiencia unitiva con una terminología afectiva de alto contenido erótico.

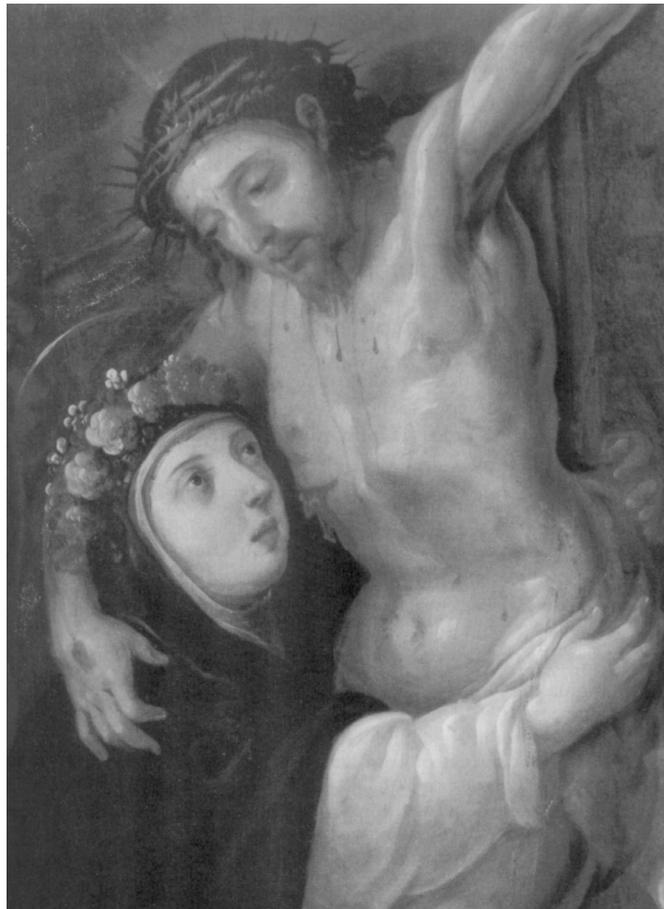
¹¹⁸ Santa Catalina de Siena, *El Diálogo* N° 66, (1980: 169).

¹¹⁹ Santa Catalina de Siena, Carta 158, utilizo la edición de Salvador y Conde (1982: 628-629)

pues veis la necesidad que tengo. Y como era tan tarde y ella había de comulgar el día siguiente, dieron las doce y por no perder la comunión, viéndose tan descaecida y debilitada, puso su boca en la llaga del costado de Nuestro Señor Jesucristo y le dijo: Chocolate de mi corazón, confortadme vos pues veis mi necesidad. Y confortarme con él y era tan lindo que quedé satisfecha.”¹²⁰

La boca de Cristo es, en la simbología de Rosa, la fuente de la sabiduría. El Dr Castillo interrogó a Rosa buscando saber si el modo de hablar con Cristo era “vocal o intelectual”, a lo que Rosa respondió: “que no entendía ella esos lenguajes de hablas intelectuales ni vocales, más que veía que de la boca de Jesucristo salía una cosa muy linda y entraba por su boca de ella, que no sabe que si era más que por allí se entendían Cristo y ella”¹²¹.

Figura N° 45: Cristo le da a beber a Rosa sangre de su costado abierto. Lienzo de Cristóbal de Villalpando en el retablo de Santa Rosa de Lima, ca.1702. Parroquia de los Santos Apóstoles Felipe y Santiago, Azcapotzalco, Ciudad de México



Fuente: Mujica Pinilla, 2001: 219.

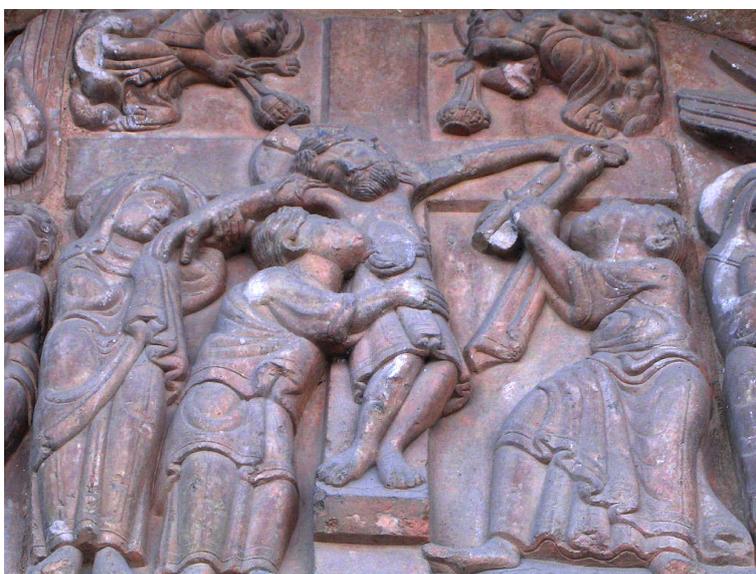
¹²⁰ Testimonio de María Ufemia de Pareja, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 146)

¹²¹ Testimonio del Dr Juan del Castillo, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 38).

En Catalina su cuerpo ofrecido funcionará como un lenguaje sin límite pues con él establecerá su relación con Dios. Se trata de un cuerpo vestido de su misma palabra. Ella no habla sino que es hablada (Di Renzo, 2006). La corporeidad en la experiencia religiosa femenina alude también a que ante la falta de un orden simbólico propio, las mujeres que no se sienten expresadas en el discurso masculino sobre Dios, convierten ocasionalmente su cuerpo en texto, y dejan que hable y se exprese (Rivera Garretas, 1992: 592-605).

La figura de Cristo nutriendo el alma en su pecho ha sido muy representada en la tradición mística cristiana desde antiguo, como se refleja en el bajo relieve de la Colegiata de León (siglos XI-XII).

Figura N°46. Juan bebe del costado de Cristo, Colegiata de León (S.XI-XII)



Fuente: Fotografía Cynthia Folquer.

En el siglo XIX, la experiencia corporal de la mujer religiosa no se centró tanto en el flagelo o la enfermedad producto de ayunos y mortificaciones, como se puso de manifiesto en la espiritualidad barroca de Rosa de Lima o en la herencia medieval de un cuerpo “nadificado”¹²² como el de Catalina de Siena. La vivencia del cuerpo fue transformándose en una retórica corporal que daría lugar a nuevas cartografías corporales, la de los cuerpos productivos, sociales, misioneros.

Este cambio de perspectiva lo encontramos en una carta que Elmina Paz escribió a la Hna Juana Valladares, en donde le indicaba que el verdadero ayuno que debía vivir era el ayuno de la enseñanza y el estudio de la pedagogía:

“Así mi hija Ud. agradecerá más al Sagrado Corazón estudiando la pedagogía para enseñar y hacer adelantar a esas criaturas confiadas a su cuidado para instruir las, que haciendo esa colación que yo no le doy importancia ninguna.

¹²² Tomo esta expresión de Beatriz Ferrús Antón (2006).

Hablando con N. Padre sobre esto, se sonrió y me dijo, que no les afloje y que lo que se ha ordenado en el Capítulo General, sobre los ayunos es para todas. El obsequio que Ud. le va a ofrecer al Sagrado Corazón es de dar las tres clases que le dejé ordenado y comer bien, para que pueda trabajar mucho para gloria del Sagrado Corazón de su divino Esposo, sin perder el tiempo”¹²³.

6.3. La santidad femenina en el Tucumán decimonónico¹²⁴

El lado edificante de la hagiografía es su voluntad de significar. Lo extraordinario y lo posible se apoyan uno en el otro para construir una ficción que se pone al servicio de la ejemplaridad. Este relato desempeña así una función de gratuidad, una poética del sentido, no se la puede reducir a la exactitud de los hechos o de doctrina sin destruir el género mismo que enuncia (de Certeau, 1993: 263-269).

La hagiografía es una región donde se encuentra al mismo tiempo lo falso, lo popular y lo arcaico. En la evolución de la literatura hagiográfica se nota un paso del gusto por lo extraordinario y la exaltación de la imágenes de pérdida de sentido y de tiempo en la vida del santo, hacia una acentuación en el siglo XIX de un vida ligada al orden, al mérito del trabajo, a la utilidad de los valores liberales, a una clasificación de las virtudes familiares. Las hagiografías del siglo XIX toman un tinte más moral y social, adecuadas a los códigos establecidos por la sociedad del nuevo estado-nación.

Como Catalina de Siena en el siglo XIV y Rosa de Lima en el XVII, Elmina Paz-Gallo, en el XIX, fue reconocida como santa. Estas mujeres con sus respectivos itinerarios vitales inmersos en marcos urbanos con los que interactuaron, ejercieron una crítica a las contradicciones internas de las sociedades de las que formaron parte. Ellas admitieron diferentes interpretaciones y fueron símbolo de las aspiraciones de sus contemporáneos, modelos de identidad de sus sociedades, tanto en la Italia del siglo XIV como en la Lima colonial o en el Tucumán decimonónico.

En la segunda mitad del siglo XIX, las nuevas congregaciones de vida conventual y apostólica proporcionaron un ámbito de acción y ejecución, constituyéndose en una variante de sociabilidad femenina y religiosa que llegó a ser relevante en la organización del tejido social de los nuevos Estados (Serrano, 2004: 313). La intervención en el espacio público de las mujeres religiosas implicó una participación en la construcción del Estado, desde un ámbito en donde la esfera pública y privada coexistieron en una amalgama de intersecciones mutuas. Las relaciones entre las mujeres y el estado-nación emergente en América Latina no se restringieron al problema de la ciudadanía política y el derecho al sufragio, sino que las

¹²³ *Carta de Elmina Paz a la Hna Juana Valladares*, Tucumán, 6 de junio de 1899. Caja: Epistolario Elmina Paz. Carpeta: Cartas a Hnas de la Congregación (AHDT).

¹²⁴ Para un abordaje sobre las imágenes de santidad son ineludibles los estudios de André Vauchez (1995), Gabriela Zarri (1990), Ángela Muñoz (1988; 1994) y Blumenfeld-Kosinski y Tímea Szell (1991). He realizado una primera aproximación a esta temática en Folquer (2008c).

encontramos en la volátil línea divisoria entre las esferas pública y privada (Potthast y Scarzanella, 2001: 7) asumiendo posturas activas en cuestiones de familia, educación, higiene y salud. Las mujeres religiosas entre muchas otras, también intervinieron de este modo en la construcción de la identidad de la joven nación en Argentina como en otros países de América Latina.

Elmina Paz y sus compañeras asumieron los espacios no considerados relevantes dentro de la sociabilidad estatal, pero en ellos aportaron su cuota de participación activa en el diseño del Estado-Nación (García Jordán y Dalla Corte, 2005: 580) desde sus prácticas sociales, fortalecieron el tejido asociativo sobre todo con sus iniciativas entre los sectores más vulnerables.

En este contexto la imagen de santidad que se fue construyendo en torno a Elmina Paz estuvo relacionada con las actividades que se comenzaron a valorar como indicadores de un estilo de vida cristiano y a la vez útil a la sociedad y al estado. Así, los discursos sobre la santidad de Elmina se refirieron a su entrega generosa al cuidado de los huérfanos, a su preocupación por la alimentación, salud, educación y contención afectiva de los pequeños. No faltaron las alusiones al origen noble de Elmina y a los rasgos de santidad que desde la infancia ponía de manifiesto, aspectos que desde el medioevo fueron considerados claves a la hora de definir los atributos de santidad.

El perfil de santidad de Elmina Paz se construyó en un primer momento en los textos panegíricos¹²⁵, elaborados en 1911, con motivo de su fallecimiento, y en 1933, al celebrarse el centenario de su nacimiento. La primera biografía data de 1917, escrita por Clotilde Cortez¹²⁶; la segunda es la realizada por Tomasa Alberti en 1934. Este texto será la fuente principal de otros textos biográficos¹²⁷.

Las oraciones fúnebres que se elaboraron con motivo de su sepelio constituyen verdaderas biografías que revelan y amplían la fisonomía de Elmina Paz como protagonista idealizada en la hipérbole del discurso (Bravo Arrieta, 1997: 92). En la oración fúnebre que pronunció Boisdrón, éste buscó resaltar su vida y reconocerla como intercesora:

“¡Oh bendita Madre, que saliste de este mundo, dejando sobre la tierra puras y luminosas, las huellas de tu pasaje, para que sean memoria y edificación para

¹²⁵ Del latín *panegyricus*, y este del griego πανηγυρικός, etimológicamente significa discurso público. Este vocablo es utilizado para designar al discurso o sermón en alabanza de alguien.

¹²⁶ Fue una notable educadora tucumana, en la introducción de su biografía expresaba que el objetivo de la publicación era para recaudar fondos para el asilo, con la venta de su libro.

¹²⁷ La tercera biografía fue publicada en Salamanca (1934), escrita por un religioso español Operario Diocesano, Feraud García, quien había vivido en Tucumán varios años. La cuarta biografía es de Haydée Herrera, religiosa de la Congregación, y fue publicada en 2011 con motivo del centenario del fallecimiento del Elmina Paz.

este amado pueblo de Tucumán! Te acompañan los sufragios de nuestras humildes plegarias y sacrificios, sube al cielo, que eres digna de él y allí ruega por toda tu familia, que te venera y tanto te ha ayudado en el desempeño de tu misión de caridad” (Boisdron, 1921 [1911]: 200).

En este discurso fúnebre Boisdron describía el cuerpo maternal de Elmina:

“Pero lo que la palabra humana no puede expresar adecuadamente y lo comprenderán todos los corazones generosos, es el afecto, el cariño con que recibe, acoge y trata a estas desgraciadas criaturas. Durante 25 años será madre tierna de ellas. Se las traen, unas con toda la gracia de la niñez, angelitos que por su aspecto, roban el corazón, los mira, se sonríe, goza; otras con todos los estigmas de la miseria, enfermedad, seres que más bien repelen. Ella las toma en sus brazos, palpa las manitos, las caritas, los cuerpecitos, las aprieta sobre su pecho y las ama. ¡Espectáculo conmovedor que cien veces hemos presenciado!” (Boisdron, 1921 [1911]: 200).

El periódico local *El Orden*, señalaba los atributos de santidad resaltando su actitud benefactora, su acción social y humanitaria:

“La Madre Elmina fue para Tucumán algo más que una tradición, fue una benefactora, fue una madre común de los desgraciados, fue la glorificación de la virtud. Su desaparición es una pérdida irreparable. Su Nombre va unido al bien, y al pronunciarlo con gratitud los labios expresan la veneración de una Santa. Fue, efectivamente, una santa, esta mujer, soberana de almas, que llevaba encendido su corazón por el fuego de la caridad (...) Su muerte deja un hondo vacío en nuestra sociedad. El nombre de esta anciana, que se ha extinguido con la serena apoteosis de un ocaso, va unido a las obras meritorias más importantes que cuenta Tucumán (...) dedica su vida y su fortuna al apostolado de la caridad”¹²⁸.

Elmina fue retratada con rasgos de una santidad femenina asociada a la entrega a Dios y al prójimo, en donde, como Rosa de Lima, y Catalina de Siena, los pobres tuvieron un lugar primordial en sus desvelos:

“Su casa de Tucumán estaba abierta a todo pobre (...) Era de admirar su actividad caritativa para acudir a tantos (...) Se preocupaba por todo abandonado de la sociedad, mendigos, enfermos (...) era dulce y delicada en su trato con los humildes y necesitados; hasta las viejas mendigas que vistiendo sucios harapos encontraba a la puerta del templo, a la salida de la misa, recibieron el apoyo de su brazo para ser conducidas a sus casas. Las galerías de su espaciosa mansión estaban llenas cada mañana de pobres en busca de la sabrosa sopa con que ella los obsequiaba, agregando el refuerzo de algún dinero siempre y prendas de ropa limpia” (Feraud García, 1934: 7-8).

Es muy común en los relatos hagiográficos indicar como fuente divina de su acción y de la heroicidad de sus virtudes, el origen noble de la vida del santo. La

¹²⁸ El Orden, “*Sor María Dominga Paz Gallo*”. Tucumán, 2 de noviembre de 1911. Corona Fúnebre, (1912: 8-9)

sangre es la metáfora de la gracia, de ahí se sigue la necesidad de genealogías (de Certeau, 1993: 263). En el panegírico que Boisdron realiza sobre Elmina, exaltó su noble genealogía:

“Conocéis, Señores, su vinculación con todo lo que nuestra sociedad tiene de más noble, sus abolengos patricios, los méritos de sus antepasados, la delicadeza y distinción de su educación; pero por más valiosos que sean estos títulos, aun en una sociedad democrática, nuestras consideraciones deben subir más arriba, Representaba ella lo que hay de más elevado en nuestras creencias, de más benéfico en nuestra religión: fue ella una pura personificación de la piedad y la caridad” (Boisdron, 1921 [1911]:199).

El diario *La Nación* de Buenos Aires, destacaba su pertenencia a familias patricias:

“hermana del Dr Benjamín Paz, tía del Dr Delfín Gallo (...) Viuda de un hombre político de mucha acción local, disfrutando de una halagadora posición y con las comodidades que permitía una gran fortuna, formó el proyecto de crear un asilo e inmediatamente lo realizó, llevando a su misma casa a los necesitados y entregándose a su cuidado, no obstante que sus años reclamaban ya una vida tranquila”¹²⁹.

Mientras que la biografía tiende a presentar una evolución y, por consiguiente, una serie de diferencias, la hagiografía postula que "todo se dio desde el principio" con una vocación, con una elección. El santo es el que no pierde nada de lo que ha recibido (de Certeau, 1993: 264). Boisdron, refiriéndose al nacimiento de Elmina en 1833, señaló las perturbaciones y revoluciones del proceso independentista pero indicó también que nada de ello la había afectado en su crecimiento:

“Elmina candorosa y piadosa crecía como una flor escogida y se elevaba hacia aires puros, desarrollando las cualidades que perfeccionan y embellecen a la mujer (...) ni las pasiones e intereses humanos ni las revueltas políticas (...) alteran la línea recta de su existencia, ni oscurecen el celo de su piedad ni malean las disposiciones de su corazón”(Boisdron, 1921 [1911]: 199).

El Obispo Diocesano de Tucumán, Mons. Barrère¹³⁰ al celebrarse el 1º centenario de su nacimiento en 1911, también hacía alusión a esta santidad inicial de Elmina pero advirtiendo que la santidad también era una conquista:

“Desde su infancia el alma de Elmina Paz parecía connaturalizada con la virtud. Así pasa en muchos santos. Pero si es verdad que nacen marcados con un sello especial de predestinación, no es menos cierto que desde los albores de la razón son ellos extremadamente fieles a las menores inspiraciones de la gracia: huyen con gran cuidado de las ocasiones de pecado: combaten con

¹²⁹ *La Nación, Sor Dominga*, Buenos Aires, 3 de noviembre de 1911. Corona Fúnebre (1912: 40)

¹³⁰ Obispo de Tucumán entre 1930-1952.

tesón sus defectos; apartan sin demora las tentaciones: luchan sin desmayo si persisten; mortifican sin tregua los sentidos internos y externos (...) de ahí que de continuo echen mano de la oración vocal y mental; de los santos sacramentos, de la misa, fuente inagotable de todos los favores divinos; celebrándolo a diario con especial fervor (...) muchos de ellos la mayor parte lo cumplen en su fuero interno o en el secreto de su casa o de su celda: la humildad es discreta. De ahí que tantos hombres piensen que los santos son tales porque han nacido santos. Bien saben que esto no es así (...) No de otra manera conquistó nuestra heroína fama de santidad”¹³¹.

Ernesto Padilla¹³² expresó de un modo muy gráfico la comprensión de principios de siglo XX sobre la santidad, exaltando sobre todo su “piedad social”:

“Por su nombre vivirá. En Tucumán como en Santiago, como en Santa Fe, como en Buenos Aires y en todos los puntos donde ha ido a ejercitarse el apostolado y el celo que ella encendió, quedan monumentos de piedad social que resisten al olvido. Pero la permanencia y la prolongación de su obra, no atenúa el pesar de su desaparición (...) Los justos tienen su misión en vida y ninguna más alta que la de la vigilancia amorosa y constante sobre los destinos de su pueblo. La madre Elmina la llenaba bien: desde el retiro de su asilo tenía una gravitación propia y obraba con profunda acción sobre toda la sociedad. Con su profunda unión con Dios y la amplitud de su espíritu cubría a las personas que sufrían y que buscaban la calma que bajaba de sus fervorosos labios como una bendición”¹³³.

Un desplazamiento se ha operado en la mentalidad decimonónica cuando ya no se insiste en el cuerpo nadificado sometido a la enfermedad, el dolor y el sufrimiento de la santa medieval o barroca; lo que importa ahora es un cuerpo social, útil, productivo. Asistimos a una retórica del cuerpo sometido a la movilidad del viaje, de la evangelización, las fundaciones, de la vida esforzada por organizar asilos y colegios. Un cuerpo cargado de un doble valor simbólico el del trabajo pesado y el de la fecundidad de la tarea. La identificación del cuerpo de la mujer con el Cristo crucificado fue dando lugar a un cuerpo adaptado al mundo de los proyectos solidarios y desplazamientos, se fue transformado en la bisagra de los siglos XIX y XX, en un cuerpo misionero. La mortificación barroca fue sustituida por el devenir del cuerpo en la misión (Ferrús Antón, 2006: 102-103).

¹³¹ Barrère, *Carta circular* con motivo del centenario de la Madre María Dominga del S.S. Paz Gallo, en: *Centenario del nacimiento de Elmina Paz-Gallo*, 1934: 32-33.

¹³² Ernesto Padilla fue Gobernador de Tucumán (1913-1917).

¹³³ *El Orden*. Padilla, Ernesto, *Elmina Paz de Gallo*. Tucumán, 3 de noviembre de 1911. *Corona Fúnebre* (1912: 53).

Figura N° 47: La religiosa del S. XIX, manos abiertas, cuerpos que acogen (reproducción del gesto de Elmina Paz)



Fuente: Caja Fotografía Histórica. Carpeta: Casa Madre (AHDТ)

Elmina Paz representó el modelo de santidad femenina que, de algún modo, se esperaba en la sociedad decimonónica, donde el abrirse al pobre y necesitado y asumir un rol de protectora social era la cualidad de santidad aceptada y promovida. A fines del siglo XIX, como en épocas anteriores, el rol social y valor cultural que se otorgaba a mujeres reconocidas como santas en vida, implicaba constituir las como modelo a imitar, espejo de imitación de Cristo para sus contemporáneos. Las santas del siglo XIX fueron reconocidas como operadoras sociales en contextos de profunda transformación social. En el caso de Tucumán, como hemos visto, la epidemia y la revolución de la industria azucarera hicieron de la ciudad un lugar propicio para el surgimiento de perfiles de santidad comprometidos con las problemáticas sociales.

Elmina Paz fue reconocida como santa viva, verdadero “espejo de Cristo”, como otro Cristo que se hizo presente en Tucumán, realizándose en torno a ella un proceso de canonización popular¹³⁴.

¹³⁴ En el archivo de las dominicas existe documentación de un proceso de canonización oficial iniciado, con testimonios de sus contemporáneos en donde se señalan las virtudes vividas en grado heroico y los milagros de curación de enfermedades operados por su intercesión. El proceso de canonización no fue continuado por la Congregación. Elmina Paz es hasta el presente reconocida popularmente como santa, la inauguración del Museo-Archivo Elmina Paz-Gallo (2006) y las celebraciones del centenario de su fallecimiento (2011) tuvieron gran afluencia de toda la población de la ciudad y de otras ciudades del país en donde está presente la obra de la Congregación. Estamos ante un caso de culto local independiente del reconocimiento oficial de la Iglesia. Las reliquias de sus huesos que se conservan en el museo, son solicitadas en caso de enfermedad ya que se le reconocen propiedades taumatúrgicas. Para el tema del culto de las reliquias son interesantes las observaciones de Carolyn Bynum (1990).

“El Estado no puede ni podrá perfeccionar sino las cosas materiales, no puede curar sino los dolores físicos, no puede remediar sino las necesidades del cuerpo, la orfandad la vejez; pero como el ser humano es un compuesto de espíritu y materia, escapan al Estado las necesidades del espíritu, y demandan para su remedio, la presencia de un factor superior y espiritual. Y ese factor es Jesucristo. Y Jesucristo se hizo presente en Tucumán, durante el cólera del 1886-1887. Por eso su obra es lo único que ha quedado. Lo único que ha quedado en pie, visible, presente, efectiva- como en el primer día- es la obra de Jesucristo, la obra de la Madre Elmina, el factor espiritual, que solo Jesucristo puede aportar¹³⁵”.

Esta fama de santidad se transmitió en los habitantes de Tucumán de generación en generación; así recordaba Ernesto Padilla, evocando su niñez:

“Aprendí a admirarla en el elogio con que la mencionaba mi madre que, de menor edad, la conoció y trató. A mi vez, fui testigo de su heroica determinación y he seguido los pasos que ha marcado su vida de renunciamento y de cristiana consagración. Y cuidé de llevar hasta ella a mi hijo para que contara la dicha de conocer a una santa”¹³⁶.

¹³⁵ Carrasco, Jacinto, “Discurso”, *Centenario del Nacimiento de Elmina Paz de Gallo*, 1933: 65.

¹³⁶ Padilla, “La Madre Elmina”, *Centenario del nacimiento de Elmina Paz-Gallo*, 1934: 89.

Capítulo 7. La práctica del diálogo, la confesión y la dirección espiritual en la configuración de la experiencia religiosa

La práctica del diálogo, la confesión y la dirección espiritual jugaron un papel fundamental en el proceso de construcción de la identidad de la mujer religiosa en Tucumán, en la bisagra de los siglos XIX y XX. En este último capítulo intento demostrar la hipótesis según la cual el intercambio epistolar que las mujeres religiosas realizaron con Fr Boisdrón fue una mediación fundamental para su configuración como religiosas dominicas. Para ello utilizaré el profuso corpus epistolar de Fr. Boisdrón, que se conserva en el Archivo de las Dominicas de Tucumán. Alrededor de ochocientas cartas dirigidas a distintas religiosas de la congregación, constituyen un valioso reservorio. He optado para este análisis por tres series de cartas dirigidas a Catalina Zavalía, Simona Acuña y Juana Valladares; la opción de este grupo de epístolas deriva del hecho que éstas contienen aspectos diversos del diálogo epistolar, por tratarse de religiosas con caracteres diferentes y ocupaciones variadas. Las cartas dirigidas a Catalina (una serie de 81 misivas) abarcan discernimientos sobre el proyecto fundacional, la organización de las casas y asilos, como así también aspectos personales de la religiosa, sus estados de ánimo, conflictos y crisis personales. En esta serie abundan los ejemplos de un intercambio de roles, en donde Boisdrón manifiesta reconocimiento de autoridad hacia Catalina y la busca como consuelo en su aflicción. La serie de 17 cartas escritas a Simona Acuña, por otro lado, se concentran en las etapas de crecimiento de esta religiosa, en la construcción de su subjetividad, las dificultades en la práctica de la confesión y en las tareas que como hermana de obediencia debía realizar entre las huérfanas. El tema del sufrimiento como camino de identificación con Cristo y la dimensión sponsal de la consagración son otros de los motivos que se desarrollan en este diálogo epistolar. Finalmente, las cartas dirigidas a Juana Valladares (una serie de 18 epístolas) plantean también las dificultades en la práctica confesional, orientaciones referidas a la mortificación corporal, entre otros. El prolongado intercambio de Boisdrón con la hermana Juana provocó el crecimiento de una relación en donde los roles se intercambian y es ella la depositaria de las confidencias y angustias del fraile. Esta serie refleja la cercanía y la ternura de un vínculo madurado durante 30 años y deja al descubierto los ambivalentes procesos de crecimiento de una religiosa, sus períodos de fervor y sus desconsuelos y amarguras.

Las Cartas que las religiosas le dirigieron a Boisdrón no se han conservado, por ello el acercamiento a la experiencia de estas mujeres está mediado por la palabra masculina, constituyendo sus epístolas fuentes indirectas de aproximación a la palabra

y vivencia de las mujeres. Intentaré 'leerlas' a través de él, buscaré captar sus preguntas, sus sentimientos, las vivencias que ocasionaron tan abundante escritura. Intentaré rastrear el comportamiento de Boisdron como confesor y el vínculo que se fue tejiendo con estas religiosas, intentaré dejar que "irrumpa la diferencia de sus existencias particulares" (Chartier, 1997: 88).

Para adentrarnos en la experiencia decimonónica de esta práctica es necesario realizar un recorrido sobre la historiografía de la confesión y así poder vislumbrar el papel de Boisdron y la influencia que recibió de Sales y otros maestros, en el modo de practicar la misma. A su vez, centraremos la mirada en el diálogo y la dirección espiritual, cuya experiencia provocó un estilo de vinculación entre el confesor y la mujer religiosa que, en muchas oportunidades, generó una inversión de roles, en donde la mujer se convirtió en consejera y mediadora del varón, estableciendo una relación fluida entre los sexos, un reconocimiento de la diferencia sexual (Garí, 2008: 49-57).

7.1. Las cartas o la textura de la vida en las dominicas de Tucumán

La epístola fue el principal instrumento para superar las barreras espacio-temporales de la vida conventual entre las dominicas de Tucumán. La correspondencia generó relaciones epistolares que contribuyeron a forjar identidades personales y colectivas, y se constituyó en un instrumento fundamental de articulación de la subjetividad e interiorización de diversas dimensiones culturales (Bouvet, 2006: 14). Las cartas nos ceden el paso a los registros de la experiencia individual, pues permiten abordar el núcleo de la intimidad posicionando a la misma en el discurso de la historia, reconociendo un lugar a la subjetividad, facilitan hacer un giro subjetivo en el abordaje del pasado¹. Las religiosas fueron también herederas de una milenaria tradición eclesial² que privilegió la carta como medio para fortalecer los vínculos entre los ausentes, alimentar la fe y sostenerse en la esperanza. La escritura epistolar obliga a abrir "un espacio de diálogo ficticio con el ausente mientras escribimos" como afirma Bouvet (2006: 12).

La carta fue, a fines de siglo XIX y principios del XX, el principal instrumento de comunicación de la intimidad. Para el grupo de religiosas dominicas de Tucumán, las cartas fortalecieron el proceso de adquisición de la nueva identidad religiosa que habían decidido asumir y constituyeron el lugar donde ese proceso se ejerció (Cohen

¹ El giro subjetivo en la investigación histórica se propone reconstruir las texturas de la vida y la verdad albergadas en la rememoración de la experiencia, la valoración de la primera persona como punto de vista, la reivindicación de la dimensión subjetiva (Sarlo, 2005: 21).

² Me han sido muy útiles las lecturas de los estudios de epístolas conventuales de Asunción Lavrin (1995; 1996) y Victoria Cohen Imach (1999; 2003; 2004; 2004b) como así mismo el curso de pos-grado dictado por Cohen Imach sobre "Cartas conventuales" (Universidad Nacional de Tucumán, 2006).

Imach, 2004b: 21). A su vez asistimos, para fines del siglo XIX, a un gran desarrollo de circulación de correo que contribuyó a facilitar la comunicación íntima y el desciframiento del yo en el diálogo escrito. Junto a este proceso se afinaron los procesos de identificación (registro civil, censos, padrones electorales, difusión del retrato fotográfico, huellas digitales, utilización del lecho individual que favoreció la autonomía) que tendieron a fortalecer la individualidad y la exaltación del yo (Corbin, 2001: 398-408).

Paralelamente, conviene señalar que el derecho al secreto de la correspondencia fue tardíamente reconocido. Sabemos que fue una práctica común que las autoridades controlasen el correo en las oficinas postales, los maridos supervisasen la de sus esposas y en los internados y prisiones se abriesen sin pudor las cartas de pensionistas y detenidos (Perrot, 2001: 393). Habría que esperar a la declaración universal de los derechos humanos, a mediados de siglo XX, para afirmar el derecho a la inviolabilidad de la correspondencia³.

El intercambio epistolar en el ámbito conventual durante el siglo XIX y hasta el Concilio Vaticano II (1965), estaba sujeta a diversos controles de envío y recepción, lo que hacía que muchas veces la escritura de las mismas sólo respondiera a los estereotipos de comunicación establecidos. Sin embargo, en las cartas analizadas se vislumbran rasgos de intimidad, grados de exposición del yo y de proximidad con el interlocutor, que hacen pensar que la correspondencia con Boisdrón gozaba de cierta seguridad de privacidad en el ámbito de la congregación. Sin embargo, debemos tener en cuenta, como afirma Bouvet, que la correspondencia no puede ser considerada como un referente absoluto de verdad y autenticidad, porque la ficción se infiltra en lo epistolar y lo condiciona.

Las relaciones epistolares entre las dominicas de Tucumán y Fr Ángel M. Boisdrón fueron muy frecuentes; la abundancia de esta correspondencia manifiesta la importancia otorgada al vínculo entre ellos. A través de las cartas aspiro a recuperar el itinerario vital de algunas de estas mujeres, en la convicción que las destinatarias están presentes en la escritura y que la misma está orientada hacia ellas. La escritura epistolar absorbe la palabra del destinatario, aunque la carta se dirija a otro, se envía primero para sí mismo. La carta es un modo de hacer presente al destinatario pero también de hacerse presente ante él (Bouvet, 2006: 85). Michel Foucault⁴, expresaba que la escritura epistolar destinada a otro, por definición, da lugar también a una

³ En el art.12 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) "Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques".

⁴ Michel Foucault, "La escritura de sí" (1983) en Tomás Abraham, *Los senderos de Foucault* (1990: 175-189) citado en Nora Bouvet (2006: 85).

“escritura de sí” al instalar un cara a cara; abrirse a la mirada del otro, constituye una cierta manera de manifestarse ante sí y ante los demás. Por ello escribir es mostrarse, hacerse ver, hacer surgir el propio rostro ante el otro. La carta es revelación de sí bajo la mirada del destinatario.

La correspondencia privada permite adentrarnos en la intimidad como una herramienta para la comprensión de las transformaciones históricas. La función doble de lo íntimo -punto ciego y lugar de paso-, espacio para transgredir la oposición entre público y privado, se impone en los abordajes de una fenomenología de la interioridad (Catelli, 2007: 10).

Las cartas aquí analizadas nos abren la subjetividad de las mujeres religiosas que se fue cimentando en torno a la relación epistolar con fray Ángel Boisdrón, su confesor. Como afirma Victoria Cohen Imach, “en la medida en que la escritura epistolar involucra necesariamente a la primera persona, constituye un espacio especialmente apto para la configuración y afirmación de la subjetividad de la esposa de Cristo, pero también para la inscripción de las dificultades, avances y retrocesos de esa misma afirmación” (2005b: 81). Las cartas de Fr Boisdrón dan cuenta de estas relaciones, a la vez que reflejan la vida cotidiana y los procesos subjetivos de los itinerarios vitales de muchas de ellas.

Las epístolas constituyen el vehículo privilegiado para adentrarnos en una de las actividades más comunes de la celda conventual como es la escritura. El corpus que analizo está constituido por cartas espirituales⁵, respuestas a comunicaciones de estados de ánimo o de ‘salud espiritual’ que nos permiten recorrer el paisaje interior de las religiosas dominicas de Tucumán. En consecuencia, las cartas de Fray Boisdrón permiten percibir el proceso de configuración de la subjetividad femenina desde la palabra del confesor, las representaciones delineadas para mujeres religiosas y la normativa vigente a fines del siglo XIX en la vida conventual. Pero además, estas epístolas revelan lo singular, la palabra de lo “otro”, de lo extraño en los signos que están encerrados en la escritura. Dan cuenta de voces y gestos, de prácticas que se sitúan al margen, que por su singularidad no pueden ser reductibles a los discursos dominantes, aunque sí se articulan con ellos. Los procesos de subjetivación se conforman a partir de modelos o normas imperantes en el interior de una determinada formación discursiva y más ampliamente en la sociedad. En este proceso es fundamental el papel ejercido por el lenguaje y la escritura que nutre de la propia experiencia del sujeto (Cohen Imach, 2004: 28).

Las cartas que Boisdrón dirigió a las religiosas de la Congregación fueron fruto del vínculo que mantuvo con ellas como confesor y director espiritual. En la "intimidad

⁵ Así denominadas por Lavrin (1995: 43).

de la ausencia" (Violi, 1987) producida por los sucesivos viajes del fraile dominico y la necesaria comunicación epistolar, estos textos adquirieron el rostro de una larga conversación que estimuló la introspección teniendo como horizonte previo la experiencia de la confesión. Boisdron se implicó en la vida de las religiosas, dialogó con ellas, interrogó, escuchó. Estas cartas nos descubren un 'espacio para hablar' que se fue construyendo entre ellos. Establecieron un vínculo de gran confidencialidad y, a través de sus epístolas se puede vislumbrar cómo se fue estableciendo un discurso del sujeto, ligado a la dirección espiritual y a las prácticas confesionales. Sin embargo, observamos la naturaleza contradictoria de la carta, "por una parte favorece la manifestación de pensamientos o emociones que no se osaría mostrar cara a cara y por otra enfría la relación y acentúa el desamparo, la soledad o la reserva", como expresa Barrenechea (1990: 56)⁶.

Advierte Cohen Imach que la carta en los ambientes claustrales "resulta capaz de suavizar y al mismo tiempo preservar los rigores de la vida conventual: el relativo aislamiento de la ciudad circundante, el encierro, la soledad. Al escribir, la religiosa simultáneamente niega y afirma la clausura, vive y muere al mundo, se ofrece y se repliega" (2004: 20). Las epístolas entre mujeres religiosas y su confesor son un lugar privilegiado donde el proceso de adquisición de una nueva identidad se realiza.

"Se escribe siempre buscando una presencia: para hacerse presente al otro, para que se acuerde de nosotros, pero por encima de todo, para que el otro se nos haga presente a nosotros mismos. Se escribe para evocar", asevera Patrizia Violi (1987: 97). Quizás por ello las cartas de Boisdron, mientras se encontraba de viaje, fue casi semanal. La frecuencia en las respuestas de éstas pone de manifiesto que en esa pretensión de evocar, la ausencia se hacía más real y es esa misma ausencia la que hacía posible la intimidad entre ellos. Así se expresaba Boisdron en una de sus misivas a Catalina Zavalía: "Todos los días y varias veces al día, pensaba escribirle (...) no consigo hallar algún rato de tranquilidad para cumplir ciertos deberes dignos de mi consideración"⁷.

Boisdron, lector de las cartas de Francisco de Sales, bebió de su estilo directo y franco. En la comunicación con las religiosas escribió sin demasiadas formalidades y sus textos exponían mucho de él mismo. En un artículo publicado hacia 1906 observaba el estilo de Sales:

"Sus cartas son el reflejo puro de su persona y de su acción en medio de aquella sociedad que vivía tan intensamente así en el orden religioso como en

⁶ Agradezco a Victoria Cohen Imach la sugerencia de esta autora y el haberme introducido en el fascinante mundo del género epistolar.

⁷ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía*, Tucumán, 25 de octubre de 1915. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas a Catalina Zavalía (AHDT).

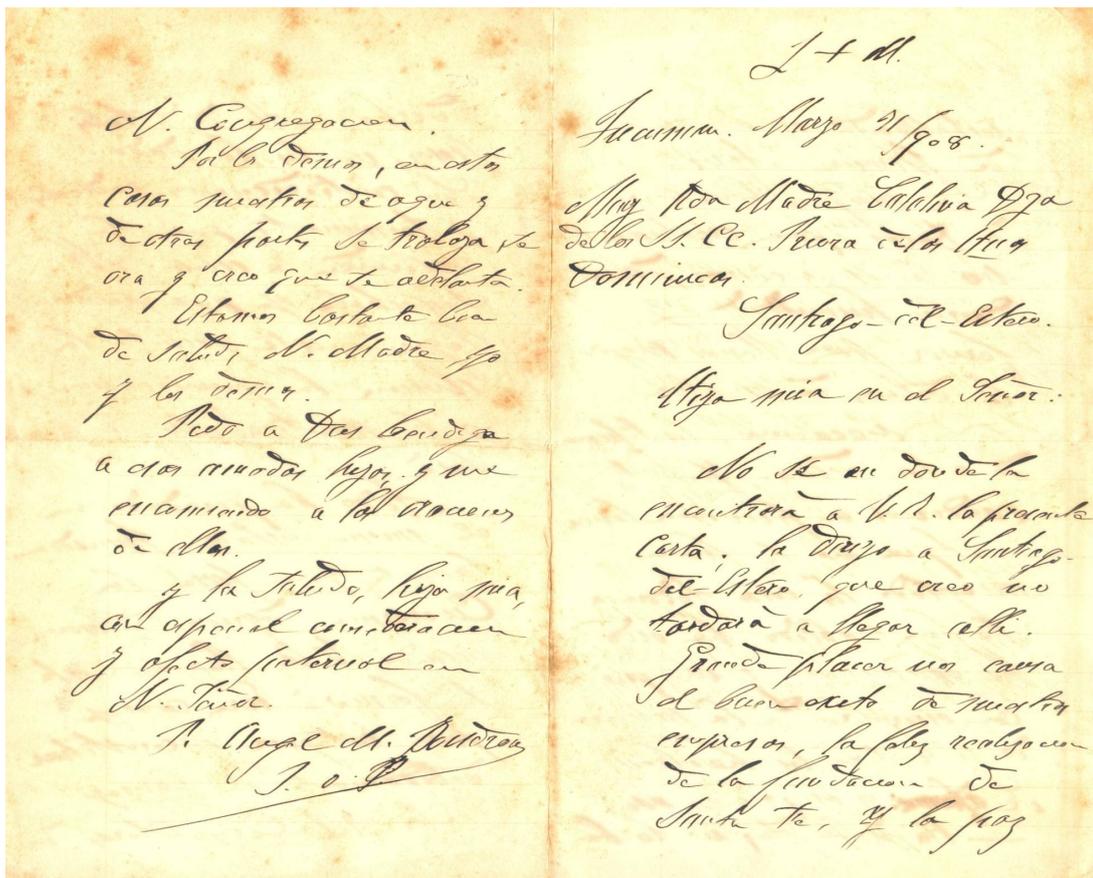
el político (...) en sus cartas el autor se revela tal cual era, completa e ingenuamente. Jamás fue tan exacto el aforismo: 'el estilo es el hombre' (...) Francisco de Sales no titubeaba en hablar de sí mismo (Boisdron, 1921 [1906]: 332).

El estilo de las cartas que Boisdron dirigió a las dominicas de Tucumán hablaba de intimidad, franqueza, confianza y libertad. Fue una comunicación que él sabía privada y que ellas experimentan así. Todo queda en el "secreto de confesión", por ello no aparece la coerción de la apariencia. Por las respuestas de Boisdron, se infiere que las religiosas manifestaban sus debilidades y carencias, sus miedos y angustias más profundos y en ese ejercicio de apertura también ellas posibilitaban que él les confíe sus sentimientos, no contuvo para sí sus nostalgias, enojos, tristezas, miedos y alegrías. Las religiosas también manifestaron sus tensiones, las dificultades comunitarias y de sus proyectos, las inseguridades del camino que habían escogido.

Boisdron aprendió a dar a su correspondencia un acento de ternura, recordando que "jamás el amor humano ha usado expresiones más fuertes que las empleadas por San Francisco de Sales en muchas cartas para traducir su puro amor. Solamente se diferencia del amor humano, porque este no es egoísta ni ciego (...) es el amor a las almas que conduce a la ciencia de las almas" (Boisdron, 1921 [1906]: 332).

Desde su rol de director espiritual y fundador de la Congregación, Boisdron intervino en la configuración de la identidad de vida religiosa de las mujeres con quienes se hallaba comprometido, identidad que era comprendida según el paradigma vigente a fines del siglo XIX y principios del XX, como un "estado de perfección" en donde estaban llamadas a ser verdaderas "Esposas de Cristo".

Figura N°48: Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía. 31 de marzo de 1908



Fuente: Epistolario de fr. Boisdrón (AHDT)

7.2. Itinerarios subjetivos de la creencia. La práctica de la confesión y la "dirección de conciencia"

La práctica de la confesión privada y auricular como un sacramento obligatorio para todos los creyentes católicos -por lo menos una vez al año- fue establecida en 1215 en el IV Concilio de Letrán. Luego, en el Concilio de Trento (1545-1563) se acentuó la prescripción universal de esta práctica, que produjo una consolidación del poder del confesor (Ibsen, 1999 [1961]: 19).

Como analiza Jean Delumeau (1992: 9)⁸, la Iglesia Romana quiso tranquilizar a los fieles testificándoles el perdón divino; a cambio, exigió de ellos una confesión explícita. Esta práctica no tiene equivalentes en otra tradición religiosa; sólo en la Iglesia Católica se ha concedido importancia a la confesión detallada y repetida de los pecados, como una invitación incesante al conocimiento de sí mismo, ya que la conciencia de sí y la confesión estaban unidas. Entre el "conócete a ti mismo" de

⁸ Jean Delumeau estudia la práctica de la confesión en el marco de sus investigaciones históricas sobre los miedos, la culpabilidad y el sentimiento de seguridad.

Sócrates y el de Freud, se produjo como vínculo y como multiplicador, la aportación enorme de la confesión tal como fue enseñada y vivida en el catolicismo. La confesión quiso tranquilizar, pero después de haber inquietado. Esta práctica afinó la conciencia, hizo progresar la interiorización y el sentido de las responsabilidades, pero también suscitó enfermedades de escrúpulos e impuso un yugo muy pesado a millones de fieles, como asevera Delumeau (1992: 10-12).

La Iglesia católica no medía sin duda en qué engranaje ponía sus fuerzas ni el peso que imponía a los fieles ni los problemas que iba a desencadenar. Ya Marcel Mauss señalaba hacia 1903 la importancia del estudio de esta práctica eclesial que, mediante el abandono de la conciencia individual en las manos de los directores, manifestaba un signo de la fuerza de la Iglesia y a través de ella se expresaba toda la organización moral de las sociedades occidentales. Si bien advertía -analizando un estudio publicado con anterioridad-⁹ que esta práctica eclesial era uno de los "principales órganos de disciplina y dominación" que se constituyeron definitivamente en Occidente (1971 [1903]: 421- 422).

Fue Michel Foucault, en la década de 1970, quien trazó líneas de abordaje de las prácticas confesionales como espacios de individuación y de construcción de un lenguaje particular del sujeto. "Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se esperaba la producción de la verdad" (2003 [1976]: 73). Estudió la evolución del proceso de autenticación del sujeto, explicando que durante mucho tiempo el individuo se verificó gracias a la referencia de los demás y a la manifestación de su vínculo con otro, para luego hacerlo mediante el discurso verdadero que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a formular. La confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individuación por parte del poder, afirma Foucault (2003 [1976]: 74). Asimismo, consideró el ritual de la confesión como un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincidía con el sujeto del enunciado. Alegó que también era un ritual de poder, pues no se confesaba sin la presencia al menos virtual de otro. Explicó que se trataba de "un ritual donde la sola enunciación, independiente de las consecuencias externas, produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación." (2003 [1976]: 78).

El hombre en Occidente, aseveraba Foucault, se convirtió en un animal de confesión. Se produjo así:

⁹ Marcel Mauss estudia el trabajo de C. M. Roberts (1901).

“una metamorfosis literaria: del placer de contar y oír, centrado en el relato heroico o maravilloso de las pruebas de valentía o santidad, se pasó a una literatura dirigida a la infinita tarea de sacar del fondo de uno mismo entre las palabras, la verdad que la forma misma de la confesión hace espejar como lo inaccesible” (2003 [1976]: 75).

La investigación de Blanca Garí¹⁰ sobre vidas espirituales y prácticas de la confesión induce a abordar tales prácticas como un espacio de individuación, viendo en ellas la generación de un ámbito para hablar que permitió que el sujeto aparezca como sujeto de discurso. Garí afirma, también, que en esta práctica las mujeres experimentaron un conocimiento de sí mismas y ese conocimiento les otorgó los instrumentos y la autorización para representarse. A su vez “la confesión deja de ser un susurro introspectivo y sacramental para convertirse en una palabra que se descifra en el seno del diálogo” (Garí, 2008: 49).

Las técnicas de auto análisis que se difundieron a través de los manuales de confesores, de sermones y catecismos no sólo impregnaron a las personas religiosas sino a la población en general:

“a partir de 1215 hombres y mujeres son de forma generalizada llamados a interiorizar en primera persona ese discurso sobre el “yo” (...) una vez aprendidos, los códigos discursivos, los roles y categorías de auto-presentación confesional no permanecerán anclados exclusivamente en el interior del espacio sacramental, sino que desbordando el acto de la confesión, invadirán el campo de la construcción cultural del yo” (Garí, 2001: 681).

Por su parte, Jerry Root (1997)¹¹ buscó desentrañar esta transformación en la construcción del sujeto a partir de obras narrativas de autores del siglo XIV, cuyos protagonistas expresaban que “hablaban como en penitencia”. Root observa la influencia de la práctica confesional en este cambio, señalando que la confesión fue una técnica del sujeto que no pudo ser controlada ni quedar confinada al sacerdote ni dentro de las puertas de la Iglesia, sino que atravesó las categorías de la auto representación en la cultura medieval, asumiendo un carácter de género literario (1997: 13).

Hacia el siglo XIX se produjo una expansión mayor de la expresión literaria íntima, se intensificó el deseo de desciframiento del yo y de la práctica de introspección. La proliferación de la escritura de ‘diarios íntimos’ da cuenta de este proceso de laicización de lo que se elaboraba a la sombra del confesionario. Se amplió el deseo de aclaración interior, del auto examen permanente; se impuso la

¹⁰ Blanca Garí estudió la escritura de las vidas espirituales y las prácticas de la confesión entre los siglos XIV y XVII en la península ibérica y el nuevo mundo, (Garí, 1994; 2008; 2011).

¹¹ Fue Blanca Garí quien me sugirió la lectura del libro de Jerry Root.

introspección, constituyéndose la escritura del diario íntimo como una disciplina de la interioridad. El romanticismo del siglo XIX, contribuyó a la profundización del sentimiento de identidad (Corbin, 2001: 432-433). Estos métodos se vieron favorecidos por la difusión de los Ejercicios Espirituales fruto de las pautas tridentinas. El procedimiento del examen de conciencia se expandió paradójicamente mientras se redujo el número de católicos que practicaban otros rituales católicos. Las prácticas pastorales impulsadas durante la Restauración europea multiplicaron retiros y misiones populares que debían concluir con una confesión general, constituyéndose en una oportunidad para la exploración de sí mismos (Corbin, 2001: 430). Este proceso se proyectó también en América y las misiones y retiros espirituales se difundieron en el actual territorio argentino¹².

Durante el siglo XIX se mantuvo la práctica de la absolución diferida y de la confesión general por etapas, con largos períodos de examen, según lo aconsejaba el Cura de Ars. También se multiplicaron las 'normas de vida' que los directores espirituales elaboraban para las mujeres piadosas como un camino de autoexploración y dominio de sí¹³, de la misma manera que se establecían reglamentos en las instituciones educativas y pensionados. Juntamente se aconsejaba a los jóvenes a "llevar un diario íntimo como corolario del sacramento de la penitencia" (Corbin, 2001: 431).

A mediados del siglo XIX se publicó un Manual de Confesores, compilado por un canónigo de Nevers hacia 1837, que fue aprobado por varios obispos de distintas diócesis francesas. Este manual fue utilizado en la formación de sacerdotes en la segunda mitad del siglo XIX, por lo que podemos suponer que Fr Boisdrón tuvo conocimiento del mismo. En este texto se incorporaban las "Advertencias de San Francisco de Sales a los Confesores" y se afirmaba que "nombrar a este santo obispo es recordar la mansedumbre, la caridad, la paciencia a toda prueba, el conocimiento profundo del corazón humano, de sus miserias, enfermedades y recursos (...) uno de los más hábiles directores de las almas y uno de los santos más amables" (Gaume, 1844: 50). Fue durante su formación sacerdotal en Francia, que Boisdrón tomó contacto con las enseñanzas de Francisco de Sales, autor que continuó leyendo durante toda su vida¹⁴.

¹² El éxito de los retiros espirituales para hombres en la provincia de Córdoba (Argentina) propulsados por el Cura Brochero (1840-1914) y las misiones populares predicadas por religiosos claretianos y redentoristas constatadas en los informes de las visitas *ad limina* de la Diócesis de Tucumán, corroboran estas prácticas en el último cuarto del siglo XIX y principio del XX.

¹³ En el capítulo 6 hemos analizado el Reglamento de vida que elaborara fr. Boisdrón para Elmina Paz.

¹⁴ Son múltiples las referencias que hace de Sales en sus cartas y discursos. La Biblioteca antigua de las Dominicas de Tucumán cuenta con varios volúmenes de las obras de Francisco de Sales.

Formado en el clima de restauración de la iglesia francesa del siglo XIX, Boisdrón estaba imbuido de las disputas en torno a la formación de la conciencia humana y al rol asignado al sacerdote como confesor y maestro espiritual. Sus estudios sobre el probabilismo¹⁵ en moral lo familiarizaron con los intrincados debates que absorbieron la vida intelectual católica desde el siglo XVII, en el esfuerzo por definir la frontera entre la ley y la libertad en la acción humana¹⁶. En ese contexto, Boisdrón se adscribió a la tradición de un humanismo atento al respeto por la libertad. Como manifestó Fray Esteban Castillo:

"fue durante su actuación en dicha Universidad [Friburgo] que publicó en 1894 su interesante obra: *Théories et Systèmes des Probabilités en Théologie morale*; esta publicación, según referencias oídas en esos años, por el que suscribe, causó un cierto revuelo entre sus colegas que consideraron un tanto avanzadas sus ideas sobre este tema, que en esos momentos, dividía las opiniones de los teólogos y moralistas"¹⁷.

Sin duda la profusa literatura eclesiástica sobre la confesión, acumulada durante siglos (manuales de confesores, sermones, catecismos, tratados de casuística, conferencias, etc.), expresaba el lugar que la confesión privada y obligatoria, las cuestiones en torno a la culpa, el pecado y la salvación ocuparon y preocuparon a la Iglesia. Los debates en torno a los "casos de conciencia", el "aplazamiento de la absolución", la "moral de los casuistas", las opiniones "probables o más probables", tuvieron una importante gravitación en la vida religiosa de cada fiel. Para el católico de otros tiempos no era indiferente tener frente a él a un sacerdote rigorista o indulgente, a quien la iglesia le había asignado el rol de "padre", "médico" y "juez". Su bienestar psíquico, su mundo de relaciones y su vida cotidiana estaban influenciados por aquel que tenía a su cargo la "cura de almas".

Alain Corbin considera al siglo XIX como la edad de oro del sacramento de la penitencia, pautando una experiencia religiosa introspectiva, inquisidora y culpabilizante, conformando la marca específica del catolicismo de la época. En este clima, el examen de conciencia y la confesión se constituyeron en las dos condiciones fundamentales para alcanzar la salvación. A pesar del rigorismo imperante se fue imponiendo poco a poco la doctrina de Alfonso de Ligorio y una nueva teología moral que invitaba al confesor a la prudencia y a la indulgencia, evitando inducir a la

¹⁵ Durante 1890-1894, Boisdrón fue profesor en la Universidad de Friburgo (Suiza) y allí escribió su tesis *Théories et Systèmes des Probabilités en Théologie morale* para acceder al título de Maestro en Teología, que obtuvo en 1893 en Gratz (Austria).

¹⁶ Se entiende por probabilismo, la doctrina de ciertos teólogos según los cuales, en la calificación de la bondad o malicia de las acciones humanas, se puede lícita y seguramente seguir la opinión probable, en contraposición a la más probable.

¹⁷ *Carta de fr. Esteban Castillo a Fr. Jacinto Carrasco*, La Rioja, 15 de mayo de 1944. Caja: Papeles de Ángel Boisdrón (ADT).

desesperación, en la convicción que tranquilizar a las personas era más útil que angustiarlas (Corbin: 2001: 471-476)

Boisdron se identificó con las enseñanzas de Ligorio y Sales que planteaban una superación del rol del confesor como inquisidor. Sobre Sales escribía: “Hallamos en él una semejanza con nosotros que nos atrae, y sin menguar nuestro conocimiento de su admirable superioridad, nos excita a oírle e imitarle” (Boisdron, 1923: 85). Según el fraile dominico, Sales observaba los gestos, los modos exteriores y los movimientos interiores que son casi imperceptibles. “Nadie es más curioso de los pequeños hechos que Francisco de Sales, ni más atento observador de los documentos individuales” (Boisdron, 1921: 332). Como notó Boisdron, el punto fundamental del método salesiano estaba fundado sobre la “vida interior”; de ahí la necesidad de “replegarse continuamente sobre sí mismo, de observarse, de examinarse. Pero esta especie de auscultación moral debe ser serena a la vez que imparcial y debe servir para renovar el espíritu y no para perturbarlo y cansarlo” (Boisdron, 1921: 333).

Ante un pedido de consejo por parte de Elmina Paz sobre la práctica del examen de conciencia, Boisdron aconsejaba:

“Sin duda hay en esta práctica mucho fruto pues siempre el mayor mal de nuestras almas es que no nos conocemos y luego poco esmero tenemos para enmendar nuestros defectos. Empero no debe la comunidad gastar mucho tiempo en esto, cinco minutos y en la hora en que menos se interrumpa el trabajo diario. Por lo demás cada hermana puede varias veces al día darse cuenta de su interior sobre algún defecto o virtud particular, pero siempre sin agitarse ni perturbarse”¹⁸.

Describía a Francisco de Sales como enemigo de la violencia y tirantez de espíritu, cuyo método de dirección espiritual era suave y firme animando a hacer el bien “tranquilamente”, sin turbulencias ni escrúpulos, aleccionando que “es menester no acentuar demasiado sobre el ejercicio de las virtudes, antes bien se debe proceder franca e ingenuamente, con libertad, de buena fe, a grosso modo” (Boisdron, 1921: 333).

Es propia de la tradición salesiana la espiritualidad del abandono y la de los “deberes de estado”, basada en la fidelidad a la vocación escogida (Vilanova, 1989: 752-754). Encontramos varios de estos aspectos en la correspondencia del fraile dominico, en su rol de confesor y director espiritual. Elogiaba la postura de Sales que superaba a la de los grandes moralistas franceses como La Rochefoucauld, Pascal y La Bruyere, a quienes describía como “muy preocupados de hacer conocer las miserias humanas y poco de proporcionarles el remedio” (1921: 333). A principios del

¹⁸ *Carta de Boisdron a Elmina Paz*, Friburgo, 15 de enero de 1891. Caja: Epistolario de Boisdron, Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT).

1600, Sales suplicó a los confesores que acogieran a los penitentes “con un corazón paternal, recibéndolos con sumo amor, sufriendo con paciencia su rudeza, ignorancia, imbecilidad, pesadez y otras imperfecciones” (Gaume, 1844: 82). Sus consejos a confesores figuran entre los más comprensivos y caritativos: “cuidad de no usar palabras demasiado duras con los penitentes” (Delumeau, 1992: 27).

Con todo, las prácticas de la confesión y la elección de confesores estaban muy pautadas en la Iglesia decimonónica. Para la atención de religiosas, los sacerdotes eran designados por el obispo de cada diócesis, uno en carácter de “ordinario” que atendía semanalmente y otro como “extraordinario” tres o cuatro veces al año, ante quien, como lo definen las Constituciones de las Dominicas de Tucumán, “las hermanas no tiene obligación de confesarse pero si, de presentarse a él para pedirle, a lo menos la bendición”. En el mismo texto constitucional se estipulaban los modos en que se debía realizar esta práctica:

"deberán confesarse, a lo menos por semana. Excepto el caso de enfermedad se confesará en la rejilla del confesionario, dispuesta como lo prescriben las reglas de la iglesia. Mientras se confiese alguna enferma fuera del confesionario, deberá una de las Hermanas acompañar al Sacerdote y se colocará, estando la puerta del cuarto abierta, de manera que pueda ver lo que pasa sin oír lo que se dice"¹⁹.

León XIII establecía en el Rescrito del 17 de diciembre de 1890 que los prelados y superioras no debían “negar un confesor extraordinario a sus súbditas, cada vez que estas lo necesiten para proveer a los intereses de su conciencia, sin averiguar las Superioras el motivo de esta petición, ni mostrarse descontentas de ello” (1893: 89). Este documento fue un intento de aliviar la pesada carga que significaba aceptar un confesor no elegido; la opción del confesor extraordinario fue una oportunidad para la libre elección de la persona con quien las religiosas pudieron comunicar su interioridad. De hecho, en las cartas de Boisdrón a las religiosas dominicas de Tucumán encontramos abundantes referencias a la problemática suscitada acerca de los confesores impuestos por el Obispo y las resistencias a su aceptación:

“Dios las ha herido en el lado sensible, imponiéndoles el sacrificio de todos el más delicado, pues toca a lo íntimo de su alma, hallándose en la necesidad de entregar la dirección de sus conciencias ciegamente al confesor que se les da debiendo prescindir de todas sus repugnancias y sobreponerse a todas sus dificultades (...) será la piedra de toque de vuestra vocación la que pase bien este tiempo de pruebas será ciertamente una buena religiosa (...) obligadas a simplificar su acusación se acostumbrarán a proceder como se debe y llegarán a librarse de varios escrúpulos, a poseer mayor paz interior y a hacerse más

¹⁹ CHDT (1893: 89).

útiles a la comunidad y al prójimo. Este resultado es seguro para las almas que no se buscan a sí mismas sino a Dios y que están resueltas a practicar seriamente la vida religiosa. Por lo demás Nuestro Señor no les mezquinará su gracia y sus consuelos”²⁰

Boisdron las orientaba a simplificar la práctica de la confesión superando escrúpulos de conciencia de manera de vivirla con más simplicidad y sin tanta preocupación por quien fuera el sacerdote de turno.

Por otra parte, el mismo Rescrito de 1890 antes citado modificaba la práctica de la dirección espiritual de los superiores religiosos con sus súbditos, suprimiendo la práctica obligatoria. Boisdron explicaba a Elmina que este cambio se había introducido, tal vez, porque,

“había habido abusos con superiores que demasiado pesaban sobre la conciencia de sus súbditos” por ello indicaba que “la súbdita queda totalmente libre de manifestar a la superiora lo que quiera, o nada, como quiera. Y la superiora no debe introducirse en el foro de la conciencia de sus súbditas, más de lo que las súbditas espontáneamente manifestaran. Empero no está prohibido, al contrario es muy justo que la superiora reciba en días fijos a sus hijas, les pregunte por su salud y otras actividades y oficios que les correspondan y oiga lo que quieran libremente de su interior para ayudar y consolarlas”²¹.

Boisdron agregaba, en la misma carta, que el documento de la Santa Sede apuntaba a no violentar las conciencias de las religiosas y que “Dios es servido mejor cuando es servido con santa libertad y alegría de espíritu.” Esta práctica de la confesión y la dirección de conciencia sumada al problema del confesor ordinario impuesto por el Prelado, generaban intranquilidad en las religiosas. Sin embargo, en el intercambio epistolar con Boisdron encontraron un medio de expresión en libertad.

7.3. Las cartas de Fray Boisdron a Catalina Zavalía²²: organizar, fundar y olvidarse de sí

Matilde Zavalía²³ -quien asumió el nombre de Catalina al realizar su profesión religiosa- fue una de las primeras mujeres que se sumaron al proyecto de Elmina Paz.

²⁰ *Carta de Boisdron a Elmina Paz*, Friburgo 6 de marzo de 1981. Caja: Epistolario de Boisdron, Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT).

²¹ *Carta de Boisdron a Elmina Paz*, Friburgo 30 de abril de 1981. Caja: Epistolario de Boisdron, Carpeta: Cartas a Elmina Paz (AHDT).

²² He analizado esta serie de cartas en Folquer (2006).

²³ Había nacido en Tucumán en 1854, siendo sus padres Salustiano Zavalía -quien fuera gobernador de Tucumán, Senador y Convencional Constituyente en 1853- y de Emilia López (hija de Estanislao López (1786-1838), caudillo santafecino y gobernador de Santa Fe (1817-1838) y de Ma. Josefa Rodríguez del Fresno (Santa Fe), sobrina del Gobernador de Santa Fe, Pedro Rodríguez del Fresno (1840). Salustiano Zavalía fue un notable político tucumano, abogado de profunda vocación literaria. Fue presidente de la Cámara de Representantes de Tucumán; Ministro general de la Provincia en épocas de la Coalición del

En el libro de Necrologías de la Congregación se dejó constancia que “fue de las primeras señoritas que se unieron a Nuestra Madre Fundadora en la heroica atención de los niños huérfanos dejados por el cólera e igualmente, en su amorosa decisión de abrazar la vida religiosa”²⁴.

En el momento de la fundación del Asilo de Huérfanos, en 1886, Elmina tenía cincuenta y seis años de edad y Catalina treinta y cuatro, diferencia de edad que ubicó a esta última en el rol de apoyo fundamental para la realización de los viajes de fundación. Impregnada por su ambiente familiar, aprendió a comprometerse con la organización del naciente estado-nación argentino, tareas que realizó desde la congregación a través de la fundación de obras educativas y de caridad. Supo moverse entre quienes tenían en sus manos la capacidad de decisión política para conseguir la subvención estatal de los asilos y colegios. Así lo expresaba Elmina Paz en una de sus cartas a Benjamín Paz, su hermano y colaborador:

“El Ministro nos aconsejó viéramos al Presidente de la Comisión de Presupuestos, para una subvención que intentamos pedir al Gobierno. Este Señor después de una conferencia de casi dos horas con las enviadas Madre Catalina Zavalía y Madre Inés Olmos, lograron hacerlo tomar interés por la obra, aconsejándoles vieran en seguida a todos los Diputados, y les dio la lista de todos ellos (...) hicieron esto y a todos los encontraron de muy buena voluntad”²⁵.

Figura N° 49: Hna Catalina Zavalía (1854-1927)



Fuente: Caja Fotografía Antigua. Carpeta: Fotos de religiosas de la Congregación. (AHDT)

Norte en 1840 para hacer frente a la tiranía de Rosas. Exiliado en Lima, Perú, lo encontramos luego como convencional constituyente en Santa Fe, en representación de Tucumán, junto a Fr. José Manuel Pérez, en 1853. En 1855 integra la comisión para redactar la Constitución Provincial de Tucumán. Fue Gobernador de Tucumán (1860-1861) y Senador Nacional en 1863 (Molina, 1968). Agradecemos al genealogista tucumano, Alejandro Alvarado, los datos de Matilde Zavalía. He realizado una primera aproximación a su vida en Folquer (2006).

²⁴ *Necrología de Catalina Zavalía*, Caja: Necrologías (AHDT)

²⁵ *Carta de Elmina Paz a Benjamín Paz*, Tucumán, 23 de noviembre de 1901. Caja: Epistolario de Elmina Paz. Carpeta: Cartas a su Hermano Benjamín Paz (AHDT).

Catalina fue la compañera de camino de Elmina. En ella se apoyó para los sucesivos emprendimientos que realizó el grupo fundador, siendo la gestora de las primeras fundaciones:

“el interés por el progreso de la Congregación se unió con su índole emprendedor, por esta razón el Consejo de la Congregación la designó para que respondiendo a la solicitud unánime del pueblo de Monteros, fundara allí nuestra primera Casa filial en 1895 (...), puesta esta primogénita en vía de progreso, fue nuevamente la Madre Zavalía llamada por nuestros Fundadores, para abrir una Casa más. Fue la de Santiago del Estero, fundada en 1898”²⁶.

También fue Catalina quien dinamizó otras fundaciones: el Colegio Santa Rosa en la ciudad capital de Tucumán (1902); Asilo y Colegio del Sagrado Corazón en Capital Federal (1902); Asilo Sagrada Familia en Santa Fe (1908); Asilo y Colegio Santísimo Rosario en Rosario, Provincia de Santa Fe (1909). En una de las cartas que Boisdrón dirigió a Catalina la felicitaba por su empuje: “Con gran placer he visto el buen éxito de sus gestiones y pasos para este objeto de la fundación [de Santa Fe]. El Señor la ha ayudado evidentemente”²⁷. Y tiempo después ella le habló del proyecto de fundación de otra casa en Rosario de Santa Fe. A Boisdrón le preocupaba que faltaran las fuerzas para responder a un nuevo compromiso, pero entendía que las causales por ella expuestas eran importantes y no deseaba oponerse: “Quiero dejarlo todo al criterio de V.R. Examine ante Dios lo que convenga y haga lo que le parezca oportuno (...) tiene facultad para hacer las diligencias conducentes y preparar la obra con las personas notables de “El Rosario” y con la autoridad eclesiástica de aquella Diócesis”²⁸. Y más tarde le advertía:

“debemos cuidar de no exponernos a un fracaso, peligro que lo he palpado en Buenos Aires (...) vea U. de componer y disponerlo todo para que allí nos establezcamos sin incurrir en serios inconvenientes (...) haga la obra de Dios en todo espíritu religioso, y armonía de los ánimos, que edifique al pueblo y siente esa fundación sobre las sólidas bases de la humildad, de la caridad y del sacrificio sobrenatural”²⁹.

Años más tarde, cuando Elmina Paz era anciana y se encontraba enferma, Catalina fue nombrada Visitadora General de la Congregación. Este servicio la obligó a viajar y atender las necesidades de las diferentes comunidades recién fundadas. Hacia 1909, el Asilo de Santa Fe sufría la precariedad de su situación económica y

²⁶ *Necrología de Catalina Zavalía*. Carpeta de Necrologías (AHDT).

²⁷ *Carta de Boisdrón a Catalina*, Tucumán, Tucumán, 5 de diciembre de 1907. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

²⁸ *Carta de Boisdrón a Catalina* Tucumán, Tucumán, 9 de diciembre de 1909. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

²⁹ *Carta de Boisdrón a Catalina*, Tucumán, 20 de mayo de 1909. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

Boisdron le sugería a Catalina su intervención para conseguir, mediante sus relaciones, alguna ayuda para el asilo:

“Quiero llamar la atención de V.R. sobre este punto que creo se interesará en ello por ser la que realmente es la fundadora de este asilo y a razón de su título y oficio de visitadora general. Sería triste que tuviéramos que levantar esta casa, tan recién fundada. Será un bien que V.R. haga sus viajes y visitas a esta, en donde por sus condiciones personales y sus relaciones podrá de poco a poco mejorar y asentar la situación de esta comunidad”³⁰.

Catalina fue la primera religiosa -después de Elmina Paz, la fundadora- que contó con un poder amplio, otorgado por el Consejo de la Congregación para representar a la misma ante instancias civiles o eclesiásticas³¹.

Hacia 1894 Catalina empezó a pensar en la posibilidad de fundar una comunidad de vida contemplativa, desprendiéndose del proyecto original de atención del Asilo de huérfanos. Consultó a Boisdron sobre ello y él aportó elementos para el discernimiento, dejando el margen necesario de libertad para que ella tomara su propia decisión:

“Misterioso me parece todavía el proyecto de Ud. tocante a una casa de claustradas. Siendo pues hija mía una de las piedras fundamentales de la fundación que hemos realizado en esa; admiro que piense pasar a otra empresa del carácter que me indica. A la distancia que me encuentro no me es posible pronunciarme prácticamente sobre el particular, sin conocer ni los antecedentes ni los consecuentes del asunto: todo lo bueno no se debe aprobar sino lo que responde a ciertas circunstancias que es preciso verlas en concreto. No estoy en estado para ello”³².

En el vínculo de Boisdron con Catalina se manifestaba un constante intento del confesor por orientarla hacia el alcance de una mayor serenidad en la toma de decisiones, quien expresaba en varias oportunidades su ansiedad y espíritu impulsivo:

“a primera vista estoy contrario y creo que se debe asegurar y afirmar lo principiado, antes que aventurarse a otro proyecto. No sea que su imaginación la lance a lo desconocido y la haga olvidar de las vías conocidas y seguras de la perfección religiosa. Por lo pronto dejo a otros el examen y la solución de este asunto, que a mí me parece inoportuno! y casi irrealizable en Tucumán”³³.

Y agregaba su opinión respecto al tipo de vida religiosa que él imaginaba para las mujeres tucumanas:

³⁰ *Carta de Boisdron a Catalina*, Santa Fe, 5 de febrero de 1909. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

³¹ *Libro de Actas del Consejo General*, Tomo I, 25 de octubre de 1899, f. 79r.(AHDT).

³² *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía*, Friburgo, 28 de enero de 1894. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

³³ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía*, Friburgo, 28 de enero de 1894. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

“la vida activa que hay en esa casa, me parece convenir mejor a las hijas de Tucumán, las que son ya por naturaleza muy poco faltas de actividad, y necesitan elevar así su carácter, y sin querer rebajar en nada a la vida puramente contemplativa, a la que tanto ensalzan los principios de nuestra fe católica, dejándole su preeminencia o superioridad teórica, yo prefiero esta vida que a la vez que se inmola al Señor en el holocausto del estado religioso, reserva una parte de esta misma para el servicio del prójimo”³⁴.

Sin embargo, respetaba la libertad de decisión a Catalina al afirmar: “Conozco que el Espíritu de Dios sopla donde quiere y cuando quiere y si en esta parte el manifiesta sus designios, seré el primero a inclinarme ante ellos: y aprobaré y ayudaré, en la medida de mis fuerzas, al que se juzgue llamado a efectuar esta empresa”. Y aconsejaba a Catalina que “debe limitar sus atenciones y no emprender tres o cuatro cosas de este tamaño a la vez con peligro de dejarlo todo incompleto”.

Al final de la carta suavizaba el tono expresando su confianza y cariño: “Usted mi hija, a pesar de que le hablo unas veces con alguna aspereza y terquedad, no deje de creer el cariño, consideración e interés que le tengo. Si fuera yo indiferente con Ud. no la trataría así, amándola como a una hija, deseo su bien. No me mueve otro fin. Adiós y paz en su alma”.

Catalina también vivió momentos de angustia e incertidumbre y Boisdrón intentaba contener su desconsuelo:

“Entretanto hija mía no se deje perturbar ni impresionar por sus propios defectos y por los contratiempos que encuentra en la vida. Sosiegue siempre su genio; y haga las cosas con calma, con grande confianza en Dios y esperanza en el porvenir. Tarde o temprano, tal vez por medios que nos son desconocidos el Señor arreglará las cosas de esa comunidad”³⁵.

En las palabras de Boisdrón se traslucía la impronta de la tradición de San Francisco de Sales, quien privilegiaba la atención a los elementos psicológicos y morales en el acompañamiento espiritual, alejándose del rigorismo y al mismo tiempo de la permisividad. “La verdadera prudencia -escribía Boisdrón- don eminente y necesario del Espíritu Santo, evita los extremos y las parcialidades, la relajación y la dureza”³⁶.

³⁴ *Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía*, Friburgo, 28 de enero de 1894. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

³⁵ *Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía*, Friburgo, 1 de enero de 1891. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

³⁶ *Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía*, Tucumán, 30 de julio de 1917. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

Los consejos de Boisdron revelaban el mandato del desasimiento interior, propio de la tradición mística dominicana. Trataba de reorientar la tendencia de Catalina a centrarse en sí misma: “Trabaje únicamente, hija mía, en ayudar a todas sus hermanas en llevar bien los oficios que les dan, en dar siempre el buen ejemplo, sin acordarse de sí misma, sin querer que la consideren y distinguan, ¡todo para Dios y con Dios!”³⁷. Y, como Sales trataba de “ejercitar las almas en la práctica de la perfección sobrenatural, con la mortificación del orgullo, de la vanidad, el amor propio, que es el más sutil disolvente de la caridad” (Boisdron, 1923: 85).

Hacia 1906 Boisdron escribía desde Tucumán a Catalina, quien se encontraba en Santiago del Estero. Ella ya tenía cincuenta y seis años y, evidentemente, había logrado estabilidad y madurez en su opción de vida. Se infiere que había compartido con su confesor alguna experiencia del fondo de su corazón, a lo que él respondió:

“Hay que proceder en el [asunto] con cautela porque toca a lo que hay de más íntimo, la comunicación del alma con Dios; y es posible confundir el Espíritu de verdad con el espíritu de ilusión. Empero en el caso no dudo en que es Dios el que ha hablado y se ha manifestado. Lo comprendo por las obras; que en esta acción del Señor no ha tenido complacencia en sí misma a que tanto motiva nuestra pobre y vana naturaleza ¡y tan sin fundamento! Pues este rayo de luz que me describe es lo más gratuito, fruto de la divina misericordia que nada nos debe y solo quiere sacarnos de nuestra miseria ante el Dios de infinita majestad y grandeza”³⁸.

También dejaba traslucir en otras invitaciones, la teología del mérito³⁹ tan arraigada en la espiritualidad decimonónica: “El Señor que ‘mortifica’ y ‘vivifica’, como se expresan las Santas Escrituras, que prueba hasta la sangre y resucita para el cielo, hará sentir al alma de V.R. y a las de todas esas amadas hijas de Santiago del Estero, el descanso y los consuelos que son fruto del gran mérito de estas dominicas”⁴⁰. En esta misma línea expresaba: “pido al Señor, al adorable Nazareno que le de los auxilios de su luz, de su fortaleza, para llevar tranquila y confiadamente la Cruz, que ha puesto sobre las espaldas de V.R., destinada a seguirle a El, quien le aumentará sus gracias y ciertamente recompensará los sacrificios de la vida religiosa, ¡Si, y con cuantas creces de consuelos y dicha!”⁴¹.

³⁷ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía*, Friburgo, 1 de enero de 1891. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

³⁸ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía*, Tucumán, 31 de diciembre de 1906. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

³⁹ La palabra mérito indica una relación entre una acción libre y buena y un premio que la recompense. Ya desde la tradición Bíblica del Antiguo Testamento se afirmaba que ante Dios, las acciones humanas son dignas de castigo (Génesis 3, 16-19) o de premio (Deuteronomio 5, 16; 6, 2), (Ancilli, 1987: 585). He abordado esta temática en el cap.4.

⁴⁰ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía*, Tucumán, 1 de abril de 1910. Caja: Epistolario de fr. Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

⁴¹ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía* Tucumán, 7 de noviembre de 1910. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

Los consejos recibidos por Catalina respecto a cómo asumir el sufrimiento respondían al tópico común de la tradición cristiana de unir los sufrimientos a los de Cristo y ofrecerlos como camino de salvación. De acuerdo a esto Boisdrón proponía: “la fuerza y el consuelo del alma religiosa en estas penosas circunstancias, hija mía, es a pesar del sufrimiento y aún del desaliento, acercarse a Dios, ofrecerle el padecimiento y hacerlo valer para santificación y mayor gloria (...) el alma que sufre con Dios, sufre con menos angustia y con más provecho”⁴². En otra oportunidad le decía, “los padecimientos son el crisol que purifica y santifica, por esta razón los permite la Providencia”⁴³.

En una carta de saludos por el año nuevo le recordó a Catalina:

“Se sabe que para nosotros, elevados a la dignidad del Estado religioso, felicidad significa perfección del amor divino, fidelidad a los deberes de nuestra vocación, salud para servir mejor al Señor. Estas son las gracias que pido a Dios les dé con abundancia este año y siempre, y les ruego le pidan por mí”⁴⁴.

Las mujeres religiosas debían ser ejemplares y Boisdrón se propuso ayudarlas a alcanzar este alto ideal. Ante el éxito de la fundación de la casa de Santa Fe, en la que Catalina trabajó con mucho esfuerzo, él le escribía: “Son insignes beneficios de Dios que ciertamente no los merecemos, deben darnos humildad y fervor para llevar mejor los dolores de nuestra santa vocación, santificando a los demás y santificándonos en primera línea”⁴⁵. Y ante el éxito de sus fundaciones y la “buena aceptación que recibe V.R. por todas partes, por la facilidad con que se le allanan las dificultades y el buen éxito final que consigue”, le aconsejaba ser “humilde para que no edifiquemos sobre arena y todo se deshaga pronto en castigo de la complacencia en nosotros y orgullo que tuviéramos”⁴⁶.

En otras oportunidades, le recomendaba lecturas: “del Padre Bourdaloue no hay más que sermones clásicos y un tomito de ejercicios espirituales para religiosos y religiosas, en mi concepto es lo mejor que se ha escrito sobre esta materia de los santos ejercicios”⁴⁷. En sus viajes procuraba comprarles libros: “en Buenos Aires hay

⁴² *Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía*, Villa Nougés, Tucumán, 8 de noviembre de 1917. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

⁴³ *Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía*, Tucumán, 27 de febrero de 1918. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

⁴⁴ *Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía*, Villa Nougés, Tucumán, 2 de enero de 1908. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

⁴⁵ *Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía* Tucumán, 31 de marzo de 1908. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

⁴⁶ *Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía*, sin fecha. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

⁴⁷ *Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía*, Tucumán, 20 de mayo de 1914. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHDT).

una librería en que debe hallarse esa obra. Cuando yo vaya la buscaré y se la mandaré”⁴⁸.

La vivencia de la pobreza y el desprendimiento de lo “temporal” fueron otros de los tópicos a los que reiteradamente volvía Boisdrón en sus cartas a Catalina: “Lo temporal pasa con la vida presente, solo quedará lo eterno, que debemos pensar y aspirarlo por los medios de la perfección religiosa”⁴⁹.

7.3.1. Reconociendo autoridad femenina: el intercambio de roles

El hecho de encontrar un copioso epistolario en donde las destinatarias son mujeres, habla por sí mismo de un modo de ser y hacer femenino que Fray Boisdrón descubrió como valioso. Sus cartas reflejan una experiencia femenina significativa que crece en tensión con el discurso que busca moldearlas. Estos textos hablan de espacios de libertad femenina y de las tensiones para vivirla en los marcos del discurso que sobre la vida religiosa de las mujeres imperaba en la Argentina de fines del siglo XIX. Los escritos de Boisdrón revelan las fisuras de estos modelos.

Boisdrón alternó en sus escritos el rol asignado por la Iglesia al sacerdote, como "confesor y director espiritual" con el de amigo y confidente. En varios momentos reconoció autoridad a Catalina, buscó su ayuda y apoyo, y estimó su capacidad e iniciativa. Pareciera que los roles se invertían, y era él quien necesitaba contención y escucha; fue también el fraile quien desahogaba su corazón y su angustia con su discípula quien a su vez se convertía en compañera. John Coakley⁵⁰, analizando el vínculo de algunos frailes dominicos con devotas mujeres entre los siglos XIII y XVI -a través de las vidas de siete santas escritas por dominicos-, afirma que entre ellas y sus confidentes se produce en determinado momento un cambio de roles, convirtiéndose ellos mismos en sus discípulos, objeto de sus consejos y reprimendas (1991: 236).

Coakley, descubre en los escritos de los frailes las voces de sus discípulas preservadas indirectamente. Estos textos hablan de la percepción masculina de la mujer y de cómo la experiencia religiosa femenina vino a constituirse en un aspecto de la propia experiencia de los frailes, vivencia carismática que ellos ven más desarrollada en las mujeres devotas que en sí mismos. Algunos frailes dominicos del medioevo, afirma Coakley, necesitaron a las mujeres con quienes se asociaron y no solamente estas devotas necesitaron de los frailes. "La mujer es claramente una vía de acceso a lo divino" (Coakley, 1991: 223- 234). Como en todas las épocas siempre

⁴⁸ *Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía*, Tucumán, 21 de junio 1914. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHD).T).

⁴⁹ *Carta de Boisdrón a Catalina Zavalía*, Buenos Aires, 7 de agosto de 1908. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Catalina Zavalía (AHD).T).

⁵⁰ Agradezco a Blanca Garí que me haya suministrado este texto de Coakley.

hubo varones que supieron romper con el estereotipo de considerar inferior a la mujer y pudieron asumir una posición de defensa de su excelencia y dignidad⁵¹.

Varias maneras de reconocimiento se esparcen en las cartas de Boisdron: "(...) es para darle testimonio de mi gratitud que le escribo estas líneas" expresaba a Catalina⁵². Ella reclamaba su presencia y compañía y entonces el fraile se mostró abatido: "Me hallo con una seria dificultad que creo no reconocerá cuanto me mortifica. Y esto más me aflige por lo que supone que no tengo voluntad para V.R. y esa comunidad"⁵³.

A veces era él quien se apoyaba en Catalina: "hay momentos en que me caen los brazos, todo ánimo y toda esperanza (...) En este caso, lo digo con dolor y humillación, creo que habrá que dejarlo todo. Si V.R. ve y tiene otra solución racional y buena que me lo indique"⁵⁴. Ante las dificultades de establecer "la escuela y enseñanza de las asiladas" en Buenos Aires, le escribía a Catalina: "espero que todo se arreglará bien (...) yo no veo las horas de salir de esta [e] irme a Tucumán, asaz inquieto, cansado y mortificado"⁵⁵.

Y refiriéndose a los problemas a solucionar en la casa de Santiago, le confiaba su deseo de descanso: "Anhele yo por retraerme, ignorar lo que pasa, vivir en el silencio, la paz y el bienestar de la soledad, del estudio, de las tareas personales y conventuales (...) Quiera Dios dar a todas su Espíritu creador y renovador de las cosas y de los corazones"⁵⁶.

En otro aspecto de su relación con Catalina, Boisdron admiraba su capacidad de gestión: "Las noticias y explicaciones que me da V.R. me causan una grande satisfacción veo que ha apartado y resuelto la principal dificultad que me parecía ofrecer la fundación del asilo en ese pueblo [Rosario]: la escuela. Es una suerte que el Presidente del Consejo de Educación tenga tan buena voluntad que debemos aprovecharla"⁵⁷.

⁵¹ Ana Vargas Martínez analiza los tratados escritos por hombres en favor de las mujeres en el contexto de la Querrela de las Mujeres durante el siglo XIV. Allí destaca cómo siempre hubo hombres que defendieron la excelencia y dignidad de las mujeres (2000).

⁵² *Carta de Boisdron a Catalina*, Tucumán, 9 de agosto de 1911. Caja: Epistolario de fr. Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

⁵³ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía*, Tucumán, 9 de septiembre de 1911. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

⁵⁴ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía*, Buenos Aires, 23 de abril de 1909. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

⁵⁵ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía*, Buenos Aires, 12 de mayo de 1909. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

⁵⁶ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía* Tucumán, 15 de julio de 1910. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

⁵⁷ *Carta de Boisdron a Catalina Zavalía* Tucumán, 30 de mayo de 1909. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía (AHDT).

Catalina, luego de una intensa vida de fundadora y organizadora de asilos y colegios, regresó a Tucumán en 1923; por entonces su situación de salud era precaria y residió en la Casa Madre hasta 1927 en que falleció a la edad de setenta y tres años.

7.4. Otoño, invierno, primavera y verano: Las estaciones en el alma de Simona Acuña⁵⁸

La primera noticia que tenemos de Simona, la encontramos en una carta dirigida por la fundadora de la Congregación, Elmina Paz de Gallo, al Obispo pidiendo una excepción en la regla, a fin de que pudieran realizar sus votos algunas hermanas que tenían el defecto de ilegitimidad.⁵⁹ Entre ellas se encuentra Simona de quien Elmina señalaba: “La Hna Simona del Rosario Acuña, se ha criado a mi lado, con mucha inocencia, ha mostrado siempre una muy buena inclinación y mucho se complace en el estado religioso”⁶⁰. La nota necrológica aporta algunos datos biográficos de Simona:

“en el siglo se llamó Anita Acuña, nació en Tucumán en el año 1872; hija de Eusebia Acuña que se la llamaba por el sobrenombre de “Doña Uchi”, perteneciente a la servidumbre de Nuestra Madre y que continuó, como “familiar” en la Casa Madre y murió en la misma unos años antes de su hija. La hna del Rosario -así se la llamaba- ingresó a la Congregación a la edad de 15 años en 1887. Tomó el santo hábito, emitiendo sus votos con el primer grupo. Era la más joven pero de un juicio de persona mayor y responsable”⁶¹.

Simona se desempeñó como asistente de las niñas del Asilo, “así como amaba a las hermanas sin hacer distinciones, amaba a las niñas del Asilo ayudándolas, procurándoles cuantas cosas estaban a su alcance para su bienestar y contento; les enseñaba con paciencia y cariño”. También se afirma de ella que “prodigaba su ayuda a las hermanas recargadas” y que “era habilísima repostera, dedicando su tiempo libre a hacer masas y dulces para que la superiora pudiera obsequiar a los bienhechores”. Simona falleció en la Casa Matriz de Tucumán, el 30 de octubre de 1923 a los 51 años y 36 de vida religiosa. La nota necrológica relata que su muerte fue causada por la impresión que le produjo el fallecimiento de una joven religiosa, compañera suya, llamada Visitación Vega.

Las cartas de Fr Ángel dirigidas a Simona abarcan un amplio marco temporal - desde 1891 a 1913- que nos permite observar los estados anímicos por los que va

⁵⁸ He realizado una primera observación a esta serie de cartas en Folquer (2010b).

⁵⁹ He desarrollado con más detalle las excepciones a la regla respecto a la ilegitimidad y la dote en el cap.5 y en (Folquer, 2007b).

⁶⁰ *Carta de Elmina Paz de Gallo al Obispo Padilla y Bárcena*, Tucumán, 10 de marzo de 1889. Legajo: Hermanas Dominicas (AAT).

⁶¹ *Necrología de la Hna Simona Acuña*. Carpeta: Necrologías (AHDT).

atravesando Simona, así como el proceso de construcción de su identidad. La correspondencia entre Simona y Fr Boisdrón fortaleció el proceso de adquisición de la nueva identidad religiosa que había decidido asumir ya que, como bien explica Victoria Cohen Imach, las epístolas constituyen el lugar en donde el proceso de construcción de la identidad se ejerce” (Cohen Imach, 2004b: 21).

Simona, por ser hija “ilegítima” y no tener estudios, ingresó como hermana de obediencia o de escapulario negro; por lo tanto, su servicio estaba orientado al cuidado de la casa, la limpieza, la alimentación, la atención y educación de las huérfanas. Boisdrón le recomendaba entonces “que ame mucho el trabajo y la humildad que son propios de una hermana de obediencia”⁶² y la felicitaba por “el buen éxito de los exámenes y estudios de nuestras huérfanas”, porque así “ellas mismas están preparando su porvenir”⁶³. La alentaba en el cuidado de las niñas: “siga con las tareas de las huérfanas, que son tan importantes para Ud.”⁶⁴; “cada día pido para Ud. hija mía, los auxilios necesarios al desempeño de su oficio tan importante y tan fructuoso”⁶⁵.

En otras oportunidades la saludaba marcando su diferencia de vestimenta: “presente mis recuerdos y afectos a sus compañeras del humilde y hermoso escapulario negro”⁶⁶ o fortaleciendo la importancia de la obediencia: “una religiosa que obedece y conserva la presencia de Dios en donde está, está bien y hace el bien. El Divino Esposo le conserva su predilección y la santifica”⁶⁷. De algún modo, Boisdrón, fue indicando y marcando la diferencia de roles y tareas en el nuevo grupo en formación.

Ante una cierta tendencia a ocuparse de la vida de las demás, Fr Ángel es tajante “no se ocupe de los demás, ocúpese de sí misma, para estar en la presencia de Dios”⁶⁸. Para él, el conocimiento de sí era la clave del crecimiento espiritual y la confirmaba en este camino de auto auscultación, “de Dios proceden los deseos de perfección que Ud. siente en su alma y este conocimiento de sí misma le hace

⁶² *Carta de Boisdrón a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 15 de marzo de 1891. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Simona Acuña (AHDT).

⁶³ *Carta de Boisdrón a la Hna Simona Acuña*, Buenos Ayres, 13 de diciembre de 1897. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Simona Acuña (AHDT).

⁶⁴ *Carta de Boisdrón a la Hna Simona Acuña*, Roma, 24 de mayo de 1913. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Simona Acuña (AHDT).

⁶⁵ *Carta de Boisdrón a la Hna Simona Acuña*, Córdoba, 20 de octubre de 1899. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Simona Acuña (AHDT).

⁶⁶ *Carta de Boisdrón a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 25 de febrero de 1894. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Simona Acuña (AHDT).

⁶⁷ *Carta de Boisdrón a la Hna Simona Acuña*, Santa Fe, 12 de septiembre de 1895. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Simona Acuña (AHDT).

⁶⁸ *Carta de Boisdrón a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 15 de marzo de 1891. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Simona Acuña (AHDT).

humillarse sin perturbación”⁶⁹. La invitación a la oración en silencio y la adoración Eucarística fueron así una constante en el proceso de configuración con el estilo de vida religiosa, “podría ser a Ud. muy agradable y provechoso el que pasara algunos ratos de oración y adoración ante el Ss Sacramento”⁷⁰.

Boisdron hacía de espejo de la inconstancia en el camino espiritual de Simona⁷¹ y le advertía:

“sucede que marchamos bien algún tiempo (...) pero después nos descuidamos, principian las negligencias, imperfecciones, faltas (...) está a la vista que nos relajamos en el servicio de Dios”(…) “guardémonos hija mía de esta inconstancia, no seamos una semana de un modo y otra de otro modo, perdiendo en unos días lo que habíamos ganado en otros por seguir nuestro genio, no soportar bien alguna contrariedad, una pequeña humillación”⁷².

Luego de sus votos perpetuos le indicaba: “no vaya a suceder que a medida que el tiempo nos aparte de estos días de tan legítima impresión, nos vayamos quedando poco a poco como fríos e indiferentes”⁷³. Pasados seis meses de su profesión perpetua, Simona le manifestaba su estado anímico y la pérdida de gozo que experimentaba, Boisdron ponía de manifiesto su experiencia de confesor para evitar la alarma de la religiosa ante sus cambios de ánimo:

“Las noticias que Ud. me da del estado interior de su alma, no las admiro mucho, porque demasiado sé que no es posible en este mundo gozar mucho tiempo de las delicias de la paz. Este consuelo que Ud. experimentó después de los días de su profesión no podría durar siempre. Es necesario hija mía, que aprenda estas cosas con su propia experiencia y no se deje impresionar por estos cambios en la vida espiritual. Esta vida es como el tiempo, tiene varias estaciones, no solamente la primavera y el otoño que son templados y agradables, sino también el invierno y el verano que son pesados”⁷⁴.

En este ámbito, Boisdron actuaba como “un médico espiritual que acoge al enfermo del alma”, en el sentido que enseñaba Guy de Montrocher⁷⁵. En sus consejos a los confesores enseñaba:

“cuando un médico de cuerpos se acerca a un enfermo, empieza a tocarle ligeramente, se compadece de su sufrimiento, se adapta a su paciente, le

⁶⁹ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Santa Fe, 12 de septiembre de 1895. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁷⁰ *Carta de Fr Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Santa Fe, 12 de septiembre de 1895. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁷¹ En 1891, Simona tenía solo 19 años.

⁷² *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 20 de junio de 1891. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁷³ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 29 de junio de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁷⁴ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 29 de diciembre de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁷⁵ Párroco de Teruel (Aragón) hacia 1330 (Delumeau, 1992: 31)

acaricia con palabras, le promete la curación, a fin de que el enfermo, confiado, le descubra la extensión de su mal y la agudeza de su dolor”.

Actuaba como quien sabía de discernimiento de espíritus cuando le escribía: “aunque sus tareas la distraigan y se halle con alguna sequedad interior, no es motivo de perturbar ni desalentarse: el Señor permite estos períodos de oscuridad y no hay alguno que no lo experimente por bueno que sea”⁷⁶; “no desespere jamás, Hija mía, Dios cuidará de su existencia y de su alma. La esperanza y la fuerza jamás deben desampararnos”⁷⁷; “no se desaliente, hija mía. Nada sale de las vías de su vocación cuando tiene buena voluntad”⁷⁸.

El yo de Simona emergió en su escritura, las respuestas de Boisdron estaban impregnadas de los sentimientos personales de Simona, ella le confió los secretos de su alma, sus cartas eran un relato de su alma, un espejo que la revelaba⁷⁹. Pero sabemos que el yo no constituye una esencia a priori, sino que es una ficción cultural y lingüística constituida a través de procesos narrativos y de ideologías históricas de la identidad⁸⁰. En la auto representación de su yo estaba presente su destinatario⁸¹; Simona, escribiendo de sí misma, tenía en cuenta a su lector; su yo se fue construyendo en la escritura y hoy accedemos a ella, como se ha dicho, a través de la palabra mediatizada de Boisdron.

Simona dejaba aflorar sus fisuras, sus paradojas, se representaba a sí misma como inconstante, con altibajos anímicos, experimentando momentos de oscuridad y desaliento, respondiendo en este sentido al “tópico de auto humillación” típico de la espiritualidad de la vida religiosa vigente en el siglo XIX. Para Simona la carta era una confesión no sacramental, “pensando el vínculo se piensa a sí misma, inscribe frente a otro pero también frente a sí las tensiones que recorren su existencia” (Cohen Imach, 2005b: 86-87). Ella buscaba en este vínculo epistolar contención, cercanía, protección, aliento. Pero también se presentaba como trabajadora, sacrificada, útil a la sociedad en su tarea de educar a las huérfanas. En las respuestas de Fr Boisdron, se pueden leer las huellas personales de Simona; como destinataria está presente en las cartas que recibe. Simona compuso cartas para tomar conciencia de sí misma, de la

⁷⁶ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Buenos Aires, 13 de diciembre de 1897. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁷⁷ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña, Venlo (Holanda)* 25 de agosto de 1903. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁷⁸ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Córdoba, 20 de octubre de 1899. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁷⁹ Algunas de estas apreciaciones sobre el efecto de la escritura epistolar se encuentran en Bouvet, 2006: 87.

⁸⁰ En este punto Victoria Cohen Imach (2002: 45), sigue a Sidone Smith (1991).

⁸¹ Para un estudio sobre la auto representación del yo, ver Frascina (2005) en su análisis del epistolario de María Antonia Paz y Figueroa.

multiplicidad de su yo, sus cartas eran “expresión solitaria, monólogo íntimo pura escritura liberadora susceptible de superar el efímero presente” (Guillén, 1997: 83-90).

Boisdron expresó satisfacción por ejercer como director espiritual de Simona, “tengo placer de contestar a su carta y dar algunos buenos consejos a su alma”⁸²; en otra oportunidad afirmaba “quiero interrumpir mis tareas las más urgentes para contestar a su carta tan atenta y tan filial”⁸³. Cuando vivía lejos, expresaba “me es doloroso hallarme lejos de Tucumán, por todas mis hijas a las que deseo siempre serles útiles, especialmente por las que como Ud. tienen sus penas y dificultades de conciencia”⁸⁴. También las cartas de Simona fueron bálsamo en momentos de arduo trabajo, “recibí en Buenos Aires, su carta de interés y afecto filial, ha sido un consuelo en medio de las tareas que trae una obra como la que hemos emprendido en aquel gran pueblo”⁸⁵. En este sentido Kristine Ibsen afirma que la relación entre mujeres penitentes y varones confesores fue más compleja y matizada de lo que el conocimiento tradicional nos quiso hacer creer y que “lejos de ocupar una posición de control inútil, los confesores fueron fuertemente atraídos por la idea de dirigir espiritualmente a mujeres devotas y a su vez se volvieron profundamente influenciados por ellas, identificándose con ellas e incluso llegaron a depender de ellas” (1999: 39).

El dolor es un tema recurrente en Simona. Boisdron buscaba iniciarla en el misterio del sufrimiento, “no querer sufrir es desconocer lo que somos en este mundo”⁸⁶. Desde Jerusalén le escribió en otra oportunidad diciéndole:

“aprovecho las mismas enseñanzas que yo recibo aquí en esta ciudad en la que murió nuestro Redentor para decirle o más bien recordarle a Ud. hija mía que la vía de la santificación es la vía de dolor”⁸⁷.

Ante el sufrimiento que la religiosa le hacía partícipe, Boisdron trataba de introducirla en la realidad de la vida conventual sin idealismos: “no extraño, mi hija, las inquietudes de su espíritu y algunos sufrimientos porque ha pasado (...) algunas

⁸² *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Buenos Aires, 27 de marzo de 1897. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁸³ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Buenos Aires, 13 de diciembre de 1897. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁸⁴ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Córdoba, 19 de abril de 1899. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁸⁵ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Córdoba, 26 de septiembre de 1899. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁸⁶ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 29 de diciembre de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁸⁷ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Jerusalén, agosto de 1898. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

personas quisieran que el estado religioso se volviese para ellas un paraíso terrenal en el que gozaran siempre. Nunca sucede así”⁸⁸.

En varias cartas Boisdron hizo referencia a Doña Eusebia Acuña, madre de Simona, quien residía como “familiar”⁸⁹ en el convento. La presencia de su madre revelaba la diversidad de personas que vivían en los conventos decimonónicos y cómo los vínculos familiares se mantenían en su interior, a pesar de las fórmulas de separación, desasimiento y renuncia del mundo familiar que enunciaba toda regla de vida religiosa. Son frecuentes las alusiones a la madre de Simona en las cartas: “diga a su mamá que no la olvido y le deseo salud y paz interior, que tenga más confianza en Dios que nos ama aunque seamos pecadores”⁹⁰; “diga a su mamá que tenga ánimo”; “la tendré presente a Ud. con su mamá en mis oraciones”⁹¹; “no me olvide con su mamá a la que veo un gran mérito el de seguir trabajando y sin duda sufriendo en esa casa por el amor de Nuestro Señor”⁹²; “de mis recuerdos a su mamá a quien veo que el Señor la quiere y la premiará”⁹³.

El vínculo entre Boisdron y Simona era paterno-filial y no escondía el afecto; las fórmulas de despedida varían, dando un toque de espontaneidad en la relación epistolar: “acuérdesese de mi hasta que tengamos el gusto de vernos ante Dios”⁹⁴; “Adiós mi hija, la bendigo de corazón”⁹⁵; “Adiós hija mía, la saludo y la bendigo con afecto en el Señor”⁹⁶; “Me dará una parte de sus oraciones en los días de su profesión y yo le corresponderé a Ud.”⁹⁷; “La saludo con grande consideración y el afecto debido a mi hija”⁹⁸. Las cartas muestran que existía familiaridad entre ellos, confianza, un vínculo que no exigía formalidades. La proximidad no implicaba el desconocimiento de la naturaleza jerárquica del lazo, el reconocimiento de jerarquía, no quitó cercanía al vínculo (Cohen Imach, 2005: 253-257). A veces Simona le provocaba cierta

⁸⁸ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 15 de marzo de 1891. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁸⁹ Era costumbre en los conventos de Argentina, hasta avanzado el siglo XX, que residieran algunas personas sin votos como colaboradoras o familiares.

⁹⁰ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 20 de junio de 1891. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁹¹ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 15 de marzo de 1891. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁹² *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 30 de marzo de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁹³ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 29 de junio de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁹⁴ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 15 de marzo de 1891. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁹⁵ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 20 de junio de 1891. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁹⁶ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 30 de marzo de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁹⁷ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 30 de marzo de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

⁹⁸ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Santa Fe, 12 de septiembre de 1895. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

impaciencia, como cuando Boisdron le señalaba: “los conventos no son para los llorones y las lloronas”⁹⁹.

La espiritualidad de la vida religiosa en el siglo XIX estuvo marcada por la imagen esponsal como analizamos en el capítulo 6; esta figura impregnó las epístolas de Boisdron, así le escribía a Simona: “debe Ud. hija mía querer darse toda al Divino Esposo y para siempre”¹⁰⁰. Con motivo de su profesión le recordaba que las fiestas de los votos perpetuos habían venido a “coronar años de vivos deseos y preparación y le consagran todo su corazón y su ser al Divino esposo, Jesús”¹⁰¹; “dígase a sí misma, cada día, hoy quiero agradecer a mi celestial esposo más que ayer, hoy más que ayer quiero adelantar en su amor, en su Espíritu de sacrificio”¹⁰²; “Cada día recuerde los grandes beneficios de Dios con Ud., cada día esfuércese de corresponderle como verdadera esposa”¹⁰³. En otra oportunidad le daba ánimo afirmando: “estoy tranquilo con Ud. conociendo su buena voluntad y sabiendo que el mismo Señor le hablará al corazón, lo que necesite para su perfección y consuelo, búsquelo siempre en él”.

La carta privada acentúa “el secreto sobre el contenido y ha favorecido la franqueza en las manifestaciones que se escriben con libertad, apoyándose en la confianza que se deposita en el destinatario” (Barrenechea, 1990: 54). De ahí que Simona pudo expresar las dificultades que experimentaba con algunas religiosas de su comunidad, a lo que Boisdron respondió: “comparto que son tonterías esta dificultad y esta repugnancia que le viene con su Madre Maestra o Directora. Esto sucede en todas las comunidades que nos pongan superiores más jóvenes que nosotras o más recientes en la vida religiosa”¹⁰⁴.

Las prácticas confesionales emergen, frecuentemente, como tema de consulta en las cartas. Ante los comentarios de Simona, Boisdron le quitaba importancia, “no de importancia a las cosas de confesión y de confesores, es necesidad fijarse así tanto en uno como en el otro”¹⁰⁵. Boisdron reflejaba las enseñanzas al jesuita Valère Régnault (+1623) en sus enseñanzas sobre la práctica confesional. “El sacerdote -invitaba este último-, debe calmar el espíritu del penitente cuando lo vea envuelto en las tinieblas y

⁹⁹ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 29 de diciembre de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

¹⁰⁰ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 30 de marzo de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

¹⁰¹ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 29 de junio de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

¹⁰² *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 29 de junio de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

¹⁰³ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 29 de junio de 1892. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

¹⁰⁴ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 29 de diciembre de 1892. Caja: Epistolario de fr. Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

¹⁰⁵ *Carta de Boisdron a la Hna Simona Acuña*, Friburgo (Suiza), 25 de febrero de 1894. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Simona Acuña (AHDT).

nubes de los escrúpulos”¹⁰⁶. Las advertencias a los confesores de Sales, inspiradas en las de Régnauld, figuran entre las más comprensibles y caritativas que se han dado sobre el tema (Delumeau, 1992: 27).

Simona experimentaba dificultades con un confesor, por lo que Boisdrón le señaló:

“lo primero que le advertiré es relativo al confesor ordinario. Comprendo hija mía, que tienen en este punto motivos de aflicción porque nada es tan delicado como el alma y cuando un confesor o Director de nuestra conciencia no nos entiende se hace necesariamente doloroso”¹⁰⁷.

Evidenciaba Simona resistencia ante el confesor ordinario y Boisdrón le respondía que en todas las congregaciones bien orientadas se practicaba así y finalizaba el tema exhortándola:

“no es una cosa nueva que se le pide a Ud. y haga esfuerzos por vencerse (...) manifieste su conciencia como le fuere posible, oiga los consejos y avisos de él, aunque la reprenda, vuelva a confesarse con él aunque no la absuelva y si sucede que no queda muy tranquila con la absolución, no deje de hacer las comuniones que le permita”¹⁰⁸.

Fr Ángel aconsejaba a Simona “una religiosa debe aceptar al que le dan para la confesión, pero puede y conviene que elija como extraordinario al que es mejor dispuesto para dirigirla. No creo que el Señor se niegue a darle este rayo de luz, esta gota de rocío que alguna vez necesita el alma religiosa”¹⁰⁹.

Las cartas a Simona Acuña nos introducen en la vida cotidiana de mujeres que entregaron su vida al cuidado de las huérfanas víctimas de la epidemia del cólera en Tucumán. Las prácticas políticas de Simona estaban orientadas a construir el “porvenir” de estas personas vulnerables a partir del cuidado y educación. Su *amor mundi* se reflejaba en su compromiso por hacer crecer y educar a estas niñas a su cargo. El viaje hacia el fondo del alma que Simona inició de la mano de Fr Ángel María y de sus compañeras, nos introduce en el camino de interioridad que las mujeres religiosas realizan en la búsqueda del misterio de Dios en sus vidas.

El relato necrológico de Simona Acuña es hagiográfico, su individualidad no está presente, ha desaparecido. Se escribe sobre sus virtudes, sobre lugares comunes de la vida ejemplar de una hermana de obediencia. Pero a ella la encontramos en las

¹⁰⁶ Valère Régnauld, *De la prudence des confesseurs* (1610), citado en Delumeau, (1992: 26)

¹⁰⁷ *Carta de Boisdrón a la Hna Simona Acuña*, Buenos Ayres, 27 de marzo de 1897. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Simona Acuña (AHDT).

¹⁰⁸ *Carta de Boisdrón a la Hna Simona Acuña*, Buenos Ayres, 27 de marzo de 1897. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Simona Acuña (AHDT).

¹⁰⁹ *Carta de Boisdrón a la Hna Simona Acuña*, Córdoba, 22 de julio de 1899. Caja: Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Simona Acuña (AHDT).

cartas de Boisdrón, sus vivencias y contradicciones delinean su vida particular, en la escritura epistolar Simona escapa del modelo preceptivo de una religiosa “lega”¹¹⁰.

Simona escribía buscando una presencia, quería hacerse presente ante Boisdrón para que él se acordara de ella pero, sobre todo, Simona escribía para que él se hiciera presente ante ella misma¹¹¹.

Asimismo, la manera de practicar la relación confesor-mujer religiosa, ha modificado la representación de este vínculo por el solo hecho de haberlo hecho funcionar de otro modo. Como indica de Certeau (2007: 27), entre las prácticas y las representaciones se insinúa una desviación, una manera diferente de atravesar los lugares construidos. La propia experiencia fisura los modelos y la escritura epistolar con el confesor emerge en Simona Acuña como un verdadero espacio para hablar de sí, mirarse, constituirse. Como le decía Boisdrón, ella aprendió estas cosas con su propia experiencia y descubrió que su vida era como el tiempo, que tiene varias estaciones, “no solamente la primavera y el otoño que son templados y agradables, sino también el invierno y el verano que son arduos y difíciles de transitar”.

7.5. “Recibir algunas líneas de su mano”: las cartas a la Hna Juana de Jesús Valladares o los cuerpos en relación¹¹²

La serie de cartas dirigidas a la Hna Juana de Jesús Valladares ponen de manifiesto una relación de gran confianza en donde ella fue expresando sus dificultades inherentes a sus búsquedas espirituales y al cuidado de las huérfanas que le fueron confiadas. La primera noticia que tenemos de María Juana de Jesús Valladares la encontramos en la carta -ya mencionada- dirigida por la fundadora de la Congregación, Elmina Paz de Gallo al Obispo, pidiendo una excepción en la regla, a fin de que pudieran realizar sus votos algunas hermanas que tenían el “defecto de ilegitimidad”. Entre ellas, Elmina Paz se refería a Juana: “La Hna María Juana Valladares, es joven que ha entrado en nuestra casa en condición de huérfana en la época del cólera. Es recomendable por la bondad de su carácter, su piedad y el desamparo en que está en este mundo”¹¹³. Según se detalla en la nota necrológica, Juana:

“en el siglo se llamó Jesús Valladares, nació en Tucumán en el año 1872. Quedó huérfana y ella misma solicitó de Nuestra Madre la admisión para ayudarla en los quehaceres del Asilo. Nuestra Madre la recibió con amor al ver

¹¹⁰ Sigo a Margo Glantz “Hna Juana Inés de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía ? (1995).

¹¹¹ Paráfraseo una afirmación clave de Patricia Violi (1987: 97)

¹¹² Analicé esta serie de cartas en Folquer (2011b).

¹¹³ *Carta de Elmina Paz de Gallo al obispo Padilla y Bárcena*, Tucumán, 10 de marzo de 1889. Legajo: Hermanas Dominicanas (AAT).

cómo una niña de 15 años abrazaba una vida de sacrificios como la que la esperaba. No se vio fallida la esperanza que abrigó Nuestra Madre respecto a esta niña, porque de inmediato se conoció su temperamento: jovial, bondadosa, trabajadora, piadosa, útil”¹¹⁴.

Ingresó en 1886 recién inaugurado el asilo y cuando el grupo de las fundadoras tomó la resolución de consagrarse a Dios fundando para ello una congregación, “también ella con decidido entusiasmo suplicó se la aceptara y obtuvo un sí gustoso. De esta manera pudo tomar el hábito y profesar con las primeras”¹¹⁵.

Según consta en el libro de Registro de Comunidades¹¹⁶, ya profesa, fue asignada al cuidado de las niñas internas del primer Asilo y luego a enseñar en la escuela las primeras letras que surgía junto al mismo. En la nota necrológica se afirmaba que “no tenía ningún estudio especial, pero era inteligente y hábil, se las arreglaba y con éxito, sola fue capacitándose. Trabajaba con gusto en todo lo que la obediencia le encomendaba”. Hna Juana se desempeñó como asistente de las niñas, sacristana y maestra de grado. Vivió en las primeras comunidades fundadas, la Casa Madre de Tucumán, Monteros, Santa Fe, y Santiago del Estero. En esta última provincia pasó la mayor parte de su vida; murió en 1951 a los 72 años de edad.

Las 18 cartas que se conservan de Fr Boisdron a Hna Juana corresponden a un prolongado período que va desde 1891 a 1922; a lo largo de este tiempo se puede observar el proceso de configuración de su identidad de religiosa dominica, las crisis y los vaivenes del camino elegido. Estas cartas expresan una gama de estados espirituales que van desde la profunda satisfacción y exaltación hasta la depresión y el desánimo, la soledad y el desamparo.

La práctica de la confesión, y las dificultades que la misma implicaba por el cambio de confesores y la imposición de los mismos por la autoridad eclesiástica fue un tema recurrente en las comunicaciones con Fr Boisdron, como lo hemos observado con anterioridad:

“Me doy bien cuenta de lo que Ud. ha debido sufrir con el cambio de dirección y de confesor. Pero veo con grande satisfacción que ha sabido sobreponerse y hacer de estas circunstancias ocasión de sacrificios agradables a Nuestro Señor. No importa hija mía, que Usted no haya sentido el placer de llevar la cruz; no siempre Dios se hace presente al alma, aunque está con ella y en ella, cuando sufre sobre todo”¹¹⁷.

¹¹⁴ *Necrología de la Hna Juana de Jesús Valladares*. Caja: Necrologías (AHDT).

¹¹⁵ *Necrología...*

¹¹⁶ En este libro queda registrada la conformación comunitaria de todos los conventos de la Congregación año por año, de manera que se pueden rastrear los lugares en los que vivieron cada una de las religiosas de la congregación.

¹¹⁷ *Carta de Boisdron a la Hna Juana de Jesús Valladares*, Friburgo (Suiza) 4 de marzo de 1891. Caja: Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

Expresaba Boisdron en otra carta que “es preciso que se llegue a no dar tanta importancia a estas cuestiones [de cambio de confesor] y a gobernar su propia conciencia con más tranquilidad y elevación de sentimientos”¹¹⁸. Sin embargo, la práctica confesional también era ocasión de resistencias por parte de la Hna Juana y Boisdron cuestionaba su actitud:

“No es propio de una religiosa, hijita mía, el quedarse un mes sin acercarse a los Santos. Sacramentos, privarse de la gracia de la absolución y de la divina Eucaristía. ¿Y por qué? Porque no nos agrada el confesor; como si fuesen cosas de complacencias humanas y de gustillos de nuestra naturaleza”¹¹⁹.

La experiencia de un Dios que se ausenta del alma, tan propia del camino espiritual, provocaba en la Hna Juana experiencias de desolación que Boisdron buscaba interpretar: “Por más grande que sea la desolación de su interior, no pierda confianza y piense siempre que el Padre Celestial la quiere a Ud. y siempre la guarda”. Una cierta superación de la teología del mérito que estaba tan arraigada en la espiritualidad católica, se ponía de manifiesto: “Cierto es que Ud. no lo merece; más Dios no proporciona sus beneficios según nuestros méritos; pues que sería de nosotros?”¹²⁰.

En la Hna Juana Valladares muchas veces emergía un yo que se auto desvalorizaba: “No me place hija mía que una religiosa, menos de esa casa, se considere como desgraciada, porque así se abate fácilmente el espíritu. Mírese como dichosa y bien dichosa con su vocación.”

Seguidor de Francisco de Sales una vez más, Boisdron observa los gestos, los modos exteriores y los movimientos interiores que son casi imperceptibles. El mismo afirmaba que “nadie era más curioso de los pequeños hechos que Francisco de Sales, ni más atento observador de los documentos individuales” (Boisdron, 1921: 332). Escuchando a Hna Juana le escribe:

“Es su alma hija mía, muy delicada, como lo es su cuerpo, fácilmente se impresiona y se destempla. Haga esfuerzos para sobreponerse y no desviarse del buen camino, ni pararse en el como cansada o como desanimada. Prescinda de la escasez o de la falta de consuelos; más vale creer que no los merecemos y no perturbarse porque no los tenemos”¹²¹.

¹¹⁸ *Carta de Boisdron a la Hna Juana de Jesús Valladares, Friburgo (Suiza)* 28 de diciembre de 1893. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹¹⁹ *Carta de Boisdron a la Hna Juana de Jesús Valladares, Tucumán*, 22 de marzo de 1897. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹²⁰ *Carta de Boisdron a la Hna Juana de Jesús Valladares, Friburgo (Suiza)* 4 de marzo de 1891. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹²¹ *Carta de Boisdron a la Hna Juana de Jesús Valladares, Friburgo (Suiza)* 30 de junio de 1891. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

Cuando la Hna Juana realizó su profesión religiosa estaba exultante y Boisdrón la invitaba a guardar esta alegría en el fondo de su alma: “Nunca ponderará Ud. bastante hija mía, el beneficio que ha recibido y la grandeza de esa dicha. Medítelo en las luces de la fe y téngalo siempre presente en el fondo de su alma. El Señor decía a sus queridos apóstoles y discípulos: “no os llamaré ya esclavos sino amigos”¹²².

El camino espiritual que transita la Hna Juana y que Boisdrón confirma, está impregnado de una mística de la vida cotidiana, que no pretende buscar nada extraño: “No hay que hacer ni buscar cosas extraordinarias, sino hacer bien lo de cada día, nuestros ejercicios de piedad determinados por la regla, nuestros oficios impuestos por la obediencia, y todo con pureza de intención, y la presencia afectuosa de Dios. ¡Qué sencillo, bello y rico es este camino!”¹²³.

Las recomendaciones sobre la mortificación corporal ya indican un cambio en la percepción de la misma que se ha operado junto a la transformación de la comprensión del propio cuerpo¹²⁴: “las mortificaciones hágalas si le permite la salud y no se opone el confesor. Mas quiero que practique las interiores”¹²⁵. En este punto Boisdrón seguía a su maestro: “Sales no capitula ante ninguna de las debilidades del corazón humano (...) insiste menos sobre las austeridades corporales; pero persigue con una insistencia y una habilidad que nadie ha sobrepasado, el gusano roedor de las verdaderas virtudes. El amor propio jamás muere; hasta que nosotros mismos muramos, tiene mil medios de atrincherarse en nuestra alma” (Boisdrón, 1921: 333). Por ello escribía a la Hna Juana:

“las mortificaciones corporales no las haga sin el asentimiento de su confesor y si teme que sean un obstáculo al cumplimiento de nuestros deberes en la comunidad. La superiora, es necesario que las conozca cuando tienen algo de extraordinario. Pero el verdadero sendero de la santidad es la mortificación interior: con esta quizás menos gozará, pero más ganará en la perfección”¹²⁶.

A veces Juana vivió momentos de agitación interior y “tentación”, ante esta confianza, Boisdrón buscó tranquilizarla:

“Oigo con interés los gemidos de su alma, que algunas veces sufre y otras veces goza. Me agrada el ver su fidelidad a su vocación entre tantos vaivenes

¹²² *Carta de Boisdrón a la Hna Juana de Jesús Valladares, Friburgo (Suiza)* 29 de Junio de 1892. Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Juana Valladares (AHDT).

¹²³ *Carta de Boisdrón a la Hna Juana de Jesús Valladares, Friburgo (Suiza)* 30 de Marzo de 1892. Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Juana Valladares (AHDT).

¹²⁴ Como ya lo señalamos, la transformación de la experiencia del cuerpo femenino que se da entre el ámbito barroco del siglo XVII y el siglo XIX en América Latina es analizada en dos estudios de caso por Beatriz Ferrús Antón (2006).

¹²⁵ *Carta de Boisdrón a la Hna Juana de Jesús Valladares, Friburgo (Suiza)* 28 de Diciembre de 1903. Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Juana Valladares (AHDT).

¹²⁶ *Carta de Boisdrón a la Hna Juana de Jesús Valladares, Friburgo (Suiza)* 25 de Junio de 1894. Epistolario de Boisdrón. Carpeta: Cartas de Boisdrón a Juana Valladares (AHDT).

que nos agitan. Ponga siempre su amor y su confianza en Dios que la hará más fuerte que todas las tentaciones y le hará sacar provecho de ellas. ¿Quién no tiene tentaciones? Los más fuertes y los más santos las tienen. Basta que nos conozcamos y combatamos”¹²⁷.

La confianza en Dios y la valoración de la pequeñez son otras de las invitaciones que Fr Boisdron le dirigía: “La amargura que algunas veces siente en su interior, parece que es inevitable en la vida presente, ¿quién no lo siente? Su remedio el único que conozco, es una grande confianza en el Padre Celestial y la convicción de que nada, nada de lo que hacemos para El se pierde por pequeño y pobre que sea ¡El nunca se olvida!”¹²⁸.

La Hna Juana experimentaba en la relación con Boisdron un ámbito de salud y acompañamiento que liberaba “Ud. comprende, hijita, que mucho deseo hallarme allí para quitarle cuanto me fuera posible algunas de esas espinas que la hincan y la hacen sufrir (...) Olvide y sacrifique las necesidades del amor propio. Yo la tengo presente”¹²⁹. Ella le confiaba los secretos de su alma, la carta para Juana era un relato de su alma, un espejo que la revelaba (Bouvet, 2006: 87).

Las prácticas de introspección en Juana eran, en ocasiones, excesivas; por ello la invitación se refería más bien a disminuir las mismas: “No se perturbe con sus confesiones; bastan ciertamente cinco minutos: lo que olvide o no explique suficientemente lo suplirá el Señor. Esmérese más bien en tener un arrepentimiento general muy vivo, y esté tranquila”¹³⁰. Ante todo le recomienda la unión con Dios y paz: “Deseo, hija mía, que Ud. tenga unión de su alma con Dios, paz interior”¹³¹.

La relación epistolar estableció entre ellos un vínculo de mutuo afecto e intimidad “su última carta tan afectuosa, tan íntima, ha confirmado en mi lo que ya sabía de sus excelentes disposiciones”¹³². Expresaban mutua necesidad de verse: “Me alegraré cuando pueda verla, hija mía, pero esto será un poco más tarde. Entre tanto tengamos paciencia, y siga rogando por mí”. En otra epístola escribía: “me complazco con recibir sus comunicaciones y tendré siempre gusto en ayudarla, como un padre a

¹²⁷ *Carta de Boisdron a la Hna Juana de Jesús Valladares, Friburgo (Suiza)* 25 de junio de 1894. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹²⁸ *Carta de Boisdron a la Hna Juana de Jesús Valladares, Córdoba*, 6 de febrero de 1899. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹²⁹ *Carta de Boisdron a la Hna Juana de Jesús Valladares, Tucumán*, 22 de marzo de 1897. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹³⁰ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Friburgo (Suiza)* 4 de marzo de 1891. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹³¹ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Santa Fe*, 25 de noviembre de 1897. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹³² *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Tucumán*, 22 de octubre de 1898. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

una hija que quiere”¹³³. Siempre valoraba sus cartas y el afecto que le transmitían: “su carta me ha causado el placer que debe causar sobre el corazón de un padre la expresión de los sentimientos los más delicados y afectuosos. Se lo agradezco hija mía”¹³⁴; “yo la tengo presente a Ud. frente a El”¹³⁵; “no dude que la tengo presente todos los días en el Santo Sacrificio”¹³⁶; “su última carta tan expresiva en sus sentimientos de afecto filial. Intima y cordialmente he gozado con su recuerdo y el de todas las hijas de esa amada comunidad”¹³⁷.

La carta manuscrita es también cuerpo escrito, la correspondencia es dar y recibir, es intercambio no sólo de palabras sino también de objetos y de sujetos, de cuerpos que circulan entre sus líneas. La carta manuscrita instala una relación corporal que pasa por la mano y el ojo. El contacto tangible con la escritura deja su inscripción sobre la página, a través de la mano el cuerpo pasa en cierto modo directamente a la escritura. El destinatario definido a quien va dirigida la carta tiene frente a sí ese cuerpo escrito al que contesta. La soledad del escritor de cartas es relativa, tiene a su lado la materialidad de la carta recibida que aporta la presencia del otro, se sostiene en esa presencia (Bouvet, 2006:87-88). Boisdron le expresaba a Juana que la recepción de su carta le ha dado "ocasión de recibir algunas líneas de su mano, y expresión de sus sentimientos filiales”¹³⁸.

La carta manuscrita actúa sobre el que la escribe por el mismo gesto físico de escribirla, de rasgar el papel con la pluma y sobre el receptor que lee los rasgos manuscritos, “Con nuevo placer he recibido su carta de ayer, la que me obliga a tomar la pluma y dirigirla a Ud. apresuradamente la presente”¹³⁹.

La contemplación de la experiencia del dolor en Jesucristo, mirar su humanidad, es otro de los caminos a los que es invitada Juana en su camino espiritual:

“La pena, que me comunica, mi hija, comprendo que es una de las que más pueden amargar a una religiosa: este aislamiento y oposición de las personas cuya confianza le es mas necesaria. Pero, quizás no sea lo que Ud. se imagina, hija mía, pues con frecuencia las apariencias engañan: hay

¹³³ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Tucumán*, 31 de marzo de 1899. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹³⁴ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Tucumán*, 7 de octubre de 1899. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹³⁵ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Córdoba*, 2 de noviembre 1899. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹³⁶ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Buenos Aires*, 12 de agosto de 1916. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹³⁷ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Tucumán*, 19 de agosto de 1921. Epistolario de fr. Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹³⁸ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Tucumán*, 6 de febrero de 1899. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹³⁹ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Córdoba*, 26 de julio de 1899. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

circunstancias en que creemos que tal persona está indispuesta contra nosotros, y habían sido otras preocupaciones que la distraían de nosotros y después, hija mía, no es peor jamás nuestra situación que la del divino cordero en la gruta de Getsemani: en su desamparo, no desesperé. Imitémoslo”¹⁴⁰.

Jesús es presentado como el “eterno e inefable consolador clavado sobre la cruz, que a todos llama y ayuda a sufrir con El y por El”¹⁴¹.

También la contemplación del misterio de la Encarnación se sugiere cada año en ocasión de las cartas de diciembre, asociando el surgimiento de la Congregación, un 28 de diciembre, con el misterio de Belén: “el Niño Dios que ha hecho nacer nuestra congregación al lado de su cuna de Belén, siempre en estos días de Natividad se ha complacido con colmarla con sus fecundas bendiciones”¹⁴².

A medida que pasan los años, la relación epistolar fue transformándose y Fr Boisdron comenzó a ser más confidente; ambos religiosos compartían problemas comunes a la Congregación y discernían sobre posibles soluciones a los mismos. Boisdron no duda en hablar de sus estados de salud y de ánimo “yo principio a sentir el peso de los años y que se deshace lo que San Pablo llama ‘la casa terrestre de nuestra morada’. Pero no es mucho todavía y puedo seguir trabajando sin mayor incomodidad”¹⁴³. Otras veces le consulta decisiones a tomar “¿qué debo hacer hija mía?”¹⁴⁴ o ejecuta sus sugerencias “Como Ud. me lo había indicado, mostré la carta a quienes designaba”¹⁴⁵.

En las cartas de Fr Boisdron analizadas se dejan ver las vivencias cotidianas del cuidado de las huérfanas, las preocupaciones de la organización y financiamiento del asilo y la congregación, los conflictos de la convivencia, los procesos de fundación de comunidades y elecciones de cargos de responsabilidad, discernimientos de admisión o profesión religiosa, fundación de colegios de educandas, observancia de las reglas y constituciones, experiencias del camino espiritual y la práctica de la confesión sacramental entre otros tópicos.

La variedad de temáticas que contienen las misivas me obligaron a priorizar en el estudio de este trayecto las referidas a los “itinerarios subjetivos de la creencia”.

¹⁴⁰ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Tucumán*, 31 de marzo de 1899. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹⁴¹ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Córdoba*, 2 de Noviembre de 1899. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹⁴² *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Mendoza*, 7 de Enero de 1905. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹⁴³ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Tucumán*, 11 de abril de 1915. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹⁴⁴ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Tucumán*, 19 de Agosto de 1921. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

¹⁴⁵ *Carta de Boisdron a Hna Juana de Jesús Valladares, Tucumán*, 15 de Octubre de 1918. Epistolario de Boisdron. Carpeta: Cartas de Boisdron a Juana Valladares (AHDT).

Estas cartas nos abren el mundo de la espiritualidad religiosa, de los procesos de interioridad que transitaron las mujeres que optaron por la vida conventual. Las epístolas constituyen una experiencia de intimidad en la ausencia del interlocutor aunque toda correspondencia inscribe en su interior no sólo al que escribe, sino también al destinatario ausente a quien se escribe. El otro está siempre presente en el texto, pero su presencia nos remite constantemente al otro.

Las cartas al director espiritual y al confesor también ponen de manifiesto que el vínculo con Fr Boisdrón constituyó para muchas un “espacio para hablar de sí”. En este sentido, estudios referidos a la práctica confesional como el de Jerry Root, abren perspectivas muy interesantes de comprensión de este espacio de la confesión auricular como un ámbito que constituyó para muchos, una posibilidad de hablar de sí. Root busca desentrañar esta transformación en la construcción del sujeto a partir de obras narrativas de autores del siglo XIV, cuyos protagonistas “hablan como en penitencia”. El autor observa la influencia de la práctica confesional en este cambio, señalando que la confesión es una técnica del sujeto que no pudo ser controlada ni quedar confinada al sacerdote, ni dentro de las puertas de la Iglesia, sino que atravesó las categorías de la auto-representación en la cultura medieval (1997: 13).

El espacio del intercambio epistolar introdujo vínculos de libertad en el camino de vida religiosa, abriéndose a una experiencia de espiritualidad en relación (Rivera, 1998) que fue significativa para las mujeres religiosas de Tucumán.

Las cartas han sido el vehículo privilegiado para adentrarme en una de las actividades más comunes de la celda conventual como es la escritura. Muchos rostros de mujeres emergieron de las cartas de Boisdrón, su escritura fue mediación privilegiada para descubrirlas. El corpus analizado me permitió recorrer el paisaje interior de varias mujeres religiosas.

Como vimos algunas epístolas reflejan el discernimiento común sobre la marcha de la congregación, proyectos de fundación, conflictos que emergen en las distintas comunidades, expresando la colaboración mutua entre ellos y la capacidad de mediación política de algunas de ellas, la organización y apertura de las diferentes casas y colegios. En la correspondencia también existen referencias a la situación social y política del país y a los relatos de viaje que las religiosas y Boisdrón realizan, estos aspectos y muchos otros deberán ser abordados en futuros análisis.

Este recorrido por las cartas, de color sepia, me enseñó a experimentar lo que señala Michel de Certeau:

“Iniciado con años de peregrinación por los archivos franceses o extranjeros (grutas donde la tenacidad de la investigación disimula los placeres solitarios del hallazgo), mi trabajo sobre la escritura mística ha pasado por los recovecos

laberínticos (y finalmente tan astutos) de la edición crítica; proviene de mis temporadas pasadas en esos rincones perdidos que descubren al historiador lo infinito de una singularidad local” (1993 [1982]: 19).

En las cartas de Boisdrón vemos expresadas, indirectamente, las voces de Elmina, Catalina, Simona, Juana y tantas otras. Estas hablan de la percepción masculina de la mujer y de cómo la experiencia religiosa femenina viene a constituirse en un aspecto de la propia experiencia de los frailes.

En las series epistolares estudiadas, emerge el placer y la fascinación de Fr Boisdrón por la apertura de corazón las mujeres religiosas, en varias de sus líneas se puede leer la satisfacción que le provoca el poder adentrarse en interior de “sus hijas en el Señor”. Las orienta y aconseja, está presente, colabora con ellas y se convierte en su ferviente devoto, devoción en la que busca decirse a sí mismo (Garí, 1994: 137).

La manera de practicar la relación confesor-mujer religiosa ha modificado la representación de este vínculo por el solo hecho de haberlo hecho funcionar de otro modo. Como indica de Certeau (2007: 27), entre las prácticas y las representaciones se insinúa una desviación, una manera diferente de atravesar los lugares construidos. La práctica de la relación entre Boisdrón y las dominicas desarrolló su propio espacio en donde vivieron relaciones humanas de mutua dignificación. Ellos supieron encontrar un sentido libre a sus vidas en relación “independientemente de las construcciones sociales de su identidad” (Muraro, 2006: 35).

La escritura epistolar con el confesor constituyó para muchas un espacio para hablar de sí, mirarse. Boisdrón fue una mediación importante en su configuración como mujeres religiosas, pero, a su vez, él se miró en ellas y se configuró en ese intercambio.

8. Conclusiones

En todo el trayecto de este trabajo, he intentado introducir las existencias particulares en el discurso histórico para que irrumpa lo diferente. Traté de restaurar el papel de las personas en la construcción de los lazos sociales y esto implicó “una serie de desplazamientos fundamentales: de estructuras a redes, de jerarquías a interrelaciones, de normas colectivas a estrategias singulares” (Chartier, 1997: 89).

He observado la pequeña escala de una congregación religiosa y las biografías de quienes desarrollaron sus propias estrategias siendo capaces de marcar la realidad política con una huella duradera, no permitiendo formas de dominación sino de condicionarlas y modificarlas (Levi, 1990: 11). Presté atención al fragmento minúsculo, reconstruyendo las vicisitudes biográficas; me detuve en un trozo de historia corriente, en la vida cotidiana de un grupo de mujeres religiosas implicadas en acontecimientos locales pero vinculadas con un contexto político y económico más amplio, en donde tejieron sus relaciones sociales. Esta microhistoria tuvo como objeto las racionalidades y las estrategias que practicaron las comunidades y las personas. Mi mirada “se desplazó desde las reglas impuestas a sus usos imaginativos, de las conductas obligadas a las decisiones permitidas por los recursos propios de cada uno” (Chartier, 1997: 89).

Sé que dar a leer las palabras de los muertos de ninguna manera pretende “copiar lo real”. Como historiadores tenemos elecciones, selecciones, exclusiones, y atribuimos un sentido nuevo a las palabras que sacamos del silencio de los archivos (Chartier, 1997: 88).

Las fuentes utilizadas me permitieron insertar datos cotidianos en análisis más generalizados. El viaje hacia el fondo del alma que emprendieron las dominicas de Tucumán fue un instrumento para la reconstrucción del ambiente social y cultural de la ciudad en donde se desarrollaron los acontecimientos estudiados. A partir de estas fuentes y de la bibliografía he intentado producir una comprensión del contexto de Tucumán de fines de siglo XIX y principios del XX.

El hilo del relato se fue tejiendo a medida que las fuentes comenzaban a ser descifradas. Así, en la **primera parte** indagué en la documentación vaticana, en la de los repositorios de los obispados de Tucumán y Córdoba y de los distintos conventos dominicanos de Europa y Argentina a partir de la que Intenté comprender los procesos de transformación que la iglesia y la sociedad fueron viviendo entre 1880 y 1910 y me permitieron demostrar que la fundación de la Congregación de las dominicas se realizó en un contexto de conformación del estado nación Argentino y de organización de una iglesia nacional, impregnado de las tensiones que surgieron de un proceso de

diferenciación de campos de poder en donde el estado pujaba por una necesaria autonomía del poder eclesial y la iglesia se sentía amenazada por el desarrollo de la secularización que entendía era una intimidación a su existencia. A su vez la tensión entre ambos espacios tuvo un polo de conflicto con la creciente centralización romana; fue en este campo de fuerzas en donde este grupo de mujeres buscó preservar su propio proyecto.

A su vez pude comprobar los cambios producidos en el discurso eclesiástico en este período, donde una iglesia que se auto comprendía como asediada por la modernidad fue transformándose y dando signos a la apertura a la cuestión social y al compromiso misionero. En Tucumán, el proceso vivido durante los obispados de Rizo Patrón y Padilla y Bécena, puso de manifiesto en el ámbito regional, la puja por los espacios de control social entre estado e iglesia; al mismo tiempo, la documentación trabajada me permitió demostrar que la institución eclesial vivía una profunda transformación en la “performance” devocional que se produjo a fines de siglo XIX y principios del XX.

Los documentos considerados del Archivo del Obispado de Tucumán, también pusieron en escena a la gran cantidad de mujeres que gestionaron y fundaron una variedad de asociaciones católicas con objetivos religiosos y benéficos. Este asociacionismo fue un aporte fundamental al tejido social que sentó las bases de la organización del estado-nación y la iglesia en Argentina. También las congregaciones religiosas y las prácticas de cuidado de los más vulnerables que éstas asumieron, impulsaron a muchas mujeres a irrumpir en el espacio público y vivir un compromiso ciudadano involucrándose en los problemas sociales desatendidos. El estudio de caso de Elmina Paz y las mujeres que la siguieron en la fundación y organización de las HH. Dominicas resultó un buen ejemplo de ello.

La autobiografía y la profusa correspondencia de Fr. Ángel M. Boisdrón fueron una guía fundamental para reconstruir el clima de la orden dominicana en Francia y Argentina y el derrotero de la vida de este fraile francés radicado en Tucumán. A partir de estas fuentes me fue posible sostener que el proyecto de restauración de la Orden Dominicana ideado por Lacordaire en Francia e iniciado por Boisdrón en Tucumán generó un nuevo estilo de vida religiosa abierto a las problemáticas contemporáneas, estando presente a través de la prensa y de la acción política en los debates que agitaban la vida ciudadana. Esta visión “moderna” de Fr Boisdrón influyó en la vida y misión de la congregación femenina fundada en Tucumán, ya que junto a ellas buscó generar un modo de estar presente en la sociedad desde una profunda comprensión de las transformaciones de la modernidad. No en vano había sido definido por Juan B. Terán como “un hombre de su tiempo, con el sentido de las nuevas necesidades”, un

hombre que “comprendía como Lacordaire que había que vincular el cristianismo con su siglo” (Terán, 1905:379-380).

En la **segunda parte**, interpele a los documentos de archivos civiles y de la prensa periódica, los que me permitieron una aproximación al Tucumán de la industria azucarera y de la epidemia del cólera. El análisis de los discursos eclesiásticos que se elaboraron con motivo de la epidemia estuvieron impregnados de una lectura culpabilizadora del liberalismo reinante e interpretaron la peste del cólera como castigo divino. Esto contrastaba con los gestos de Elmina Paz y un grupo de mujeres que comenzaban a comprometerse con las víctimas del flagelo, acogiéndolos en su propia casa. Las fuentes examinadas develaron los orígenes de la congregación dominica y su organización inicial permitiéndome concluir que ellas crearon espacios de libertad femenina asumiendo un compromiso político desde el espacio conventual y las prácticas de cuidado de los más vulnerables.

Este accionar fue posible porque varias de estas mujeres formaban parte de redes de sociabilidad en tanto pertenecían a la élite local, tenían experiencia de participación en asociaciones de beneficencia que fortalecieron su capital cultural y simbólico y a su vez supieron tejer alianzas con miembros de sus familias fuertemente arraigados en el poder central del estado argentino.

La política de estas mujeres fue ante todo una política basada en la relación, construida en la experiencia de la acción conjunta. Para ellas fundar, legislar y organizar la vida cotidiana fue posible por los profundos lazos de amistad que generaron entre ellas, que si bien reproducían la estratificación social al interior del convento también provocaron entre ellas una convivencia entre mujeres de la élite y de sectores subalternos, que permitió fuertes lazos de afecto y colaboración mutua.

Las fuentes de la **tercera parte** fueron, sobre todo, cartas privadas y los libros que leían las religiosas. Estos textos me condujeron al paisaje interior de los conventos y sus habitantes, a la subjetividad de las mujeres religiosas decimonónicas y su proceso de construcción de identidad y me permitieron señalar que las dominicas de Tucumán fueron herederas de la tradición mística renana de los siglos XIV y XV, a través de los textos de Henri Seuse (Enrique Susón), los que fueron una fuente de inspiración de la experiencia religiosa, caracterizada como un viaje hacia el fondo de alma. A su vez la elaboración de imágenes de santidad de Boisdron y Elmina Paz-Gallo, a partir de biografías, autobiografías, discursos fúnebres y fotografías, permitió la construcción social de nuevos modelos ejemplares para una sociedad que comenzaba a comprender la santidad en su dimensión de utilidad social.

La indagación en las cartas privadas entre las mujeres religiosas y Fr Boisdron, me permitieron corroborar que la experiencia del diálogo, la práctica de la confesión y

la dirección espiritual, llevada a cabo muchas veces a través de los intercambios epistolares, constituyeron una mediación fundamental de la construcción de las subjetividades. La práctica del diálogo, la confesión y la dirección espiritual se constituyeron en un ámbito privilegiado de experiencia mistagógica y construcción de identidades, en donde la experiencia de intercambio de roles entre Fr Boisdron y las religiosas, produjo un reconocimiento de autoridad femenina

En estas cartas privadas busqué observar las creencias religiosas de la iglesia de fines de siglo XIX y, dentro de ellas, detectar las variaciones individuales, las direcciones imprevisibles fruto del encuentro de protagonistas activos (Levi, 1990:15).

A partir de la investigación sobre este puñado de personas he intentado recrear las coordenadas mentales de una época, a la vez que busqué dar cuenta de sus decisiones y acciones.

Como nos recuerdan los textos homéricos, el aedo cantaba una historia de la propia vida de Ulises; Ulises, al oírla, se cubrió el rostro y rompió a llorar, aunque nunca había llorado antes, ni cuando sucedió lo que ahora estaba oyendo. Sólo al escuchar la historia llegó a ser plenamente consciente de su significado y Homero decía: el aedo canta lo que Mnemosine, la musa que vela por la memoria, le ha inspirado¹.

El significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo, se revela cuando ha desaparecido; el recuerdo, revela el significado a través de una historia. ¿No es precioso? ¿No es bellissimo el oficio de velar por la memoria? La vista es el órgano excelso de la filosofía, también de los historiadores y de los poetas. Para Heródoto, el historiador es "el que ve", el que da testimonio de lo que ve. El aedo, en Homero, cumple la función de historiador: canta lo que ve, recita, interpreta lo que ve, transforma la realidad. ¿Qué es comprender la propia historia? Es escucharla narrada, asimilada por otro para desde ahí, generar la auto reflexión de lo que se comprende de la vida y de la propia vida. En la medida en que actuamos, no podemos ver. Tenemos que separarnos, abstraernos, dejar de ver (como el poeta-historiador ciego) para ver mejor.

En este relato he buscado comprender la historia de un grupo de mujeres religiosas, mirando a la distancia, viviendo una suerte de extrañamiento de este objeto de estudio para poder ver mejor. Estas mujeres del pasado fueron tomando la palabra y se fueron haciendo visibles ante mis ojos. En este estudio tomaron la palabra las

¹ Sigo este precioso relato de Hannah Arendt en *La Vida del Espíritu* (Arendt, 1984: 154-155). Agradezco a Alejandra Elbaba la sugerencia de la lectura de este libro.

mujeres de la élite y las “heroínas oscuras de lo efímero”, las que cocinaban, limpiaban y cuidaban de los huérfanos; hablaron también los papas, obispos y vicarios, gobernadores y diputados, pero sobre todo traté de escuchar los susurros de las cartas privadas, las pequeñas palabras de la confianza, del miedo, de la angustia y de las alegrías cotidianas. Las voces de muchas de las religiosas y las de Fr Boisdrón emergieron del silencio de los archivos para develar sus sentimientos, sus historias de amistad, sus proyectos, sus aciertos y fracasos.

Al final de este trabajo de investigación quedan nuevas líneas abiertas para continuar reconstruyendo la memoria de estas mujeres religiosas. Una gran cantidad de fuentes encontradas y analizadas serán objeto de futuras indagaciones, los archivos dominicanos de Monteros, Santiago del Estero, Rosario, Santa Fe y Buenos Aires, permitirán ahondar en las redes de sociabilidad que fueron tejiendo en diversas ciudades en donde fundaron asilos, colegios y conventos, a la vez que los documentos de los proyectos misioneros de los conventos de Lyon y Poitiers arrojarán nuevas luces para interpretar los cambios de mentalidad en la orden dominicana en Francia.

Del corpus epistolar hallado -alrededor de 1500 cartas- solo he podido incorporar en este trabajo la tercera parte, quedan muchas relaciones epistolares por ser reconstruidas, que facilitarán la interpretación de otros itinerarios subjetivos de las creencias. La recepción de los motivos de la tradición mística dominicana en Tucumán, podrá ser nuevamente analizada a través de un detallado estudio de otras epístolas que se conservan en los archivos y de los libros que atesora la biblioteca antigua de las dominicas.

La fecunda escritura de de Fr Boisdrón también ameritará nuevos abordajes para desentrañar las múltiples influencias recibidas y la gran repercusión que tuvo en la conformación de nuevas mentalidades en la Argentina en la bisagra de los siglos XIX y XX.

Nuevas biografías de mujeres religiosas podrán ser reconstruidas a partir de las fuentes encontradas, poniendo de manifiesto la diversidad de acciones políticas emprendidas por quienes se comprometieron en hacer sus ciudades más humanas, más habitables.

9. Fuentes y Bibliografía citadas

9.1. Archivos Consultados

9.1.1. Archivos Dominicanos

Archivos de la Orden Dominicana

Archivo General de la Orden de Predicadores, Roma (AGOP)
 Archivo del Convento de Dominicos de Poitiers, Francia
 Archivo del Convento de Dominicos de Lyon (Francia)
 Archivo de la Universidad de Friburgo (Suiza).
 Archivo de la Provincia "San Agustín" de Buenos Aires (AOPSA)
 Archivo del Convento San Pedro Telmo (Buenos Aires).
 Archivo del Convento Santa Inés de Motepulciano (Santiago del Estero)
 Archivo del Convento San Lorenzo Mártir (Tucumán)

Archivos de las Hermanas Dominicanas del Santísimo Nombre de Jesús.

Archivo Central Hermanas Dominicanas de Tucumán (AHDT)
 Archivo Comunidad "La Asunción" (Santiago del Estero).
 Archivo Comunidad Santa Rosa (Tucumán)
 Archivo Comunidad Santísimo Rosario (Monteros)
 Archivo Comunidad Sagrada Familia (Santa Fe)
 Archivo de la Comunidad Santísimo Rosario (Rosario)

9.1.2. Archivos Eclesiásticos

Archivo Secreto Vaticano (ASV)
 Archivo de la Nunciatura Argentina.
 Archivo de la Internunciatura de Brasil
 Archivo Della Sacra Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, Vaticano.
 Archivo de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada (Vaticano)
 Archivo del Arzobispado de Tucumán (AAT)
 Archivo del Arzobispado de Córdoba (AAC)

9.1.3. Archivos Civiles/Privados

Archivo General de la Nación. Fondo Roca. Buenos Aires.
 Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán.
 Archivo General de la Provincia de Tucumán (AGPT)
 Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero (AGPSE)
 Archivo de la Marie de Montmoreau, Francia. (AMM)
 Archivo privado de la familia Paz- Wrigth. Buenos Aires.

9. 2. Fuentes Impresas

9.2.1. Publicaciones periódicas

El Orden, Tucumán.
La Buena Noticia, Tucumán.
La Gaceta, Tucumán.
La Razón, Tucumán.
La Libertad, Córdoba.
La Patria, Córdoba.
Los Principios, Córdoba.

9.2.2. Documentos Eclesiásticos

- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1992). www.catholic.net
- CONCILIO PLENARIO LATINOAMERICANO, Biblioteca Electrónica Cristiana (BEC). www.multimedios.org/docs/d000021/index.html.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA (CEA) (1993), *Documentos del Episcopado Argentino*, Tomo 1, 1889-1909. Compilación de Néstor Auza, Buenos Aires: Oficina del Libro de la Conferencia Episcopal Argentina.
- DENZINGER, Heinrich-HÜNERMANN, Peter (2000). *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder.
- GREGORIO XVI (1832) *Mirari vos*. Biblioteca Electrónica Cristiana (BEC).
- LEON XIII (1901) *Graves de Communi*, Biblioteca Electrónica Cristiana (BEC). <http://multimedios.org/docs/d002058/>
- PABLO VI (1967). *Indulgentiarum Doctrina, sobre la revisión de las Indulgencias*. www.catholic.net
- PIO IX (1864) *Quanta Cura*. Biblioteca Electrónica Cristiana (BEC). <http://multimedios.org/docs/d000370/>
- PIO IX (1864) *Syllabus*. <http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>
- PRIMER SÍNODO DIOCESANO DE TUCUMÁN (1907), Roma: Tipografía de Propaganda Fide.

9.2.3. Fuentes Editas

- ARAOZ, Benjamín (1887). *El cólera en las provincias del norte (1886-1887) Informe de la Comisión de Salud Pública*, Buenos Aires: Imprenta de la Tribuna Nacional.
- ARAOZ ALFARO (1938). *Crónicas y estampas del pasado*. Buenos Aires: El Ateneo.
- BIALET MASSÉ, Juan (1985 [1904]). *Informe sobre el estado de la clase obrera*, Tomo 1. Madrid: Hyspamérica.
- BOISDRON, Ángel María (1919). "Palabras en su 50 aniversario sacerdotal". *Revista de la Asociación Beata Imelda*, Tucumán.
- (1921 [1883]) En memoria del Ilmo Dr. Miguel Aráoz, Obispo de Berissa. Oración fúnebre. *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp.7-13.
- (1921 [1896]). "La cuestión social", *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp.21-29.
- (1921 [1899]). "Concepto de la ciencia" *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp.51-52.
- (1921 [1896]). "A la memoria del Dr. Benjamín Aráoz" en *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp. 321-324.
- (1921 [1899]). "Las ciencias eclesiásticas y profanas en al carrera eclesiástica" *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp. 53-57.
- (1921 [1899]). "Noción y régimen de la libertad. Conferencia pronunciada en la Universidad de Córdoba", en *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp. 59-66.
- (1921 [1906]). "Un poco de mística", en *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp. 331-333.
- (1921 [1906]) "La Educación de la mujer", *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp. 113-116.
- (1921 [1908]) "Instalación de la Biblioteca dl Apostolado de la Oración de Sto Domingo, en Tucumán" en *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp.151-155.
- (1921 [1908]). "La intelectualidad de la mujer" en *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp. 157-160.
- (1921 [1911]). "Lo que es la prensa", en *Discursos y Escritos* Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp. 353-356.

- (1921 [1911]). "M. Victor Margueritte en Tucumán", en *Discursos y Escritos* Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp. 355-359.
- (1921 [1912]). "Rememoración de Sor María Dominga del Ssmo Sacramento (En el primer aniversario de su muerte)". Buenos Aires: Presuche y Eggeling, pp. 201-203.
- (1921). *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling.
- (1923). "La espiritualidad de San Francisco de Sales". *Ensayos y Rumbos*, XXIII/5, pp. 84-87.
- BOUSQUET, Alfredo y otros (1882) *Memoria descriptiva de la Provincia de Tucumán*, Buenos Aires: Imprenta Biedma.
- CARRASCO, JACINTO (1912) "Discurso", en *Centenario del Nacimiento de Elmina Paz de Gallo*, pp.64-66.
- CASIANO, Juan (1958 y 1962). *Colaciones*. Madrid: Ed. Rialp.
- CATALINA DE SIENA (1980) *Diálogo. Oraciones y Soliloquios*, edición de José Salvador y Conde, Madrid: BAC.
- CATALINA DE SIENA (1982). *Epistolario*, edición de José Salvador y Conde op, Salamanca, San Esteban.
- COMISIÓN POPULAR DE HOMENAJE AL DR BENJAMÍN PAZ (1936). *Centenario de su natalicio, 1836-1936*, Buenos Aires: Ed. ETA.
- COMPILACIÓN ORDENADA DE LEYES, DECRETOS Y MENSAJES DEL PERÍODO CONSTITUCIONAL DE LA PROVINCIA DE TUCUMÁN, QUE COMIENZA EN EL AÑO 1852. Documentos seleccionados por Horacio Sánchez Loria y Dr. Ernesto M. del Moral. Edición Oficial, Tucumán, 1917.
- CONGREGACIÓN DE LAS HIJAS DE MARÍA Y SANTA FILOMENA (2006 [1920]). *El arte de cocinar*. San Miguel de Tucumán: EDUNT.
- CONSTANTINO DE ORVIETO(1987 [1246]). "Leyenda de Santo Domingo", en *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*, edición de Lorenzo Galmez y Vito Gómez. Madrid: BAC.
- CONSTITUCIONES DE LAS HERMANAS DOMINICAS DE LA TERCERA ORDEN REGULAR EN SU CONGREGACIÓN DEL SS. NOMBRE DE JESÚS DE TUCUMÁN, República Argentina. (1893), Friburgo, Suiza: Imprenta y Librería de la Obra de San Pablo.
- CORTEZ, Clotilde (1917). *Homenaje en la Casa Madre de la Congregación de las Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús, a su fundadora*. Tucumán: Tip. del Colegio Salesiano.
- EJERCICIO DE LAS SIETE PRINCIPALES CAÍDAS QUE DIO JESUCRISTO EN SU PASIÓN (1886). Buenos Aires: Igon Hermanos Editores.
- DANZAS, Antonin (1873 y 1877). *Etudes sur les tems primitifs de L'Ordre de Saint Dominique* (Tomos I-IV) Poitiers-Paris : Librairie de Henri Oudin.
- DENZINGER, Heinrich-HÜNERMANN, Peter (2000). *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Barcelona: Herder.
- ECKHART (2001) *El Fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega Esquerria. Madrid: Siruela.
- ECKHART (1983 [1977]) *Tratados y Sermones (obras alemanas)*. Introducción y Traducción de Ilse Brugger. <http://hesiquia.files.wordpress.com/2010/02/muntzer-thomas-el-maestro-eckhart-tratados-y-sermones.pdf>
- FERAUD GARCÍA, José María (1934). *Sor María Dominga del Santísimo Sacramento, Paz de Gallo*. Aparte de La Vida Sobrenatural. Salamanca: Editorial Fides.
- FIERRO, José (1934). "La Madre Fundadora" en *Centenario del nacimiento de Elmina Paz- Gallo*, pp. 90-92.
- IN MEMORIAM. FR. ANGEL MARÍA BOISDRON, 1845-1924. (1925). Buenos Aires: Imprenta y Casa Editora Coni.
- GAUME, J., Canónigo de la Iglesia de Nevers (1844), *Manual de Confesores I-II*. Madrid: Félix Palacios Editor.

- HADEWIJCH DE AMBERES ([ha.1220-1249] 1999), *Poemas. El Lenguaje del deseo*, edición y traducción de María Tabuyo, Madrid, Trotta.
- HANSEN, Leonardo op (1929 [1664]). *Vida admirable de Santa Rosa de Lima*, escrita en latín, traducida al castellano por Fr. Jacinto Parra. Madrid, El Santísimo Rosario-Vergara.
- IBN 'ARABI (2008). *El esplendor de los frutos del viaje*. Introducción de Carlos Varona Narvi6n. Madrid: Siruela.
- ISERN, Juan (1923). *El Buen Pastor en las naciones de Sud Am6rica*. Buenos Aires.
- JORDAN DE SAJONIA (1987 [1233]). "Or6genes de la Orden de Predicadores", en *Santo Domingo de Guzm6n. Fuentes para su conocimiento*, edici6n de Lorenzo Galm6z y Vito G6mez, Madrid: BAC.
- JULIANA DE NORWICH (2002 [1373-1400]). *Libro de visiones y revelaciones*. Edici6n y traducci6n de Mar6a Tabuyo. Madrid: Trotta.
- LACORDAIRE, Enrique (1927 [1839]). *Memoria para el restablecimiento de la Orden de Predicadores en Francia*. Obras Completas T.VIII. Madrid: Bruno del Amo.
- (1987 [1840]). "Vida de Santo Domingo", en Lorenzo Galm6s (1989) *Lacordaire, Santo Domingo y su Orden. La Vida de Santo Domingo y otros escritos del padre Lacordaire sobre la Orden de Predicadores*. Salamanca: San Esteban.
- LIGORIO, Alfonso (1853). *La verdadera esposa de Jesucristo o sea la monja santa*. Tomo 1, Barcelona: Imprenta Pablo Riera.
- LIZ6RRAGA, Reginaldo (1968[1605-]) *Descripci6n breve de toda la tierra del Per6, Tucum6n, R6o de la Plata y Chile*. Madrid: Ediciones Atlas.
- LOAYZA, Pedro op. (1965 [1697]) *Vida de Santa Rosa de Lima*. Lima. Iberia.
- MATILDE DE MAGDEBURGO (2004 [ha.1250-1280]). *La Luz Divina ilumina los corazones*, introducci6n y traducci6n de Daniel Guti6rrez, Burgos, Monte Carmelo.
- PADILLA, Ernesto (1961 [1921]). "La pol6mica del Padre Boisdr6n", en Ernesto Padilla, *Un tercer cuaderno*. Tucum6n: Universidad Nacional de Tucum6n, pp.67-69.
- (1933) "La Madre Elmina", en *Centenario del nacimiento de Elmina Paz de Gallo*, p.89.
- PADILLA, Francisco (1936) Discurso. *Dr. Benjam6n Paz. Centenario de su natalicio. 1836-1936*. Buenos Aires.
- PADILLA y B6RCENA, Pablo (1916). *Obras Pastorales*, Tomo 1 y 2. Friburgo (Alemania): Herder.
- PALADIO. *Historia Lausiaca o los Padres del desierto*, Sevilla: Apostolado Mariano.
- PONSSA, Jos6 (1940). "Una epidemia de c6lera morbo azot6 a Tucum6n hace 50 a6os". *Tribuna Farmac6utica*, N62, Abril, Tucum6n, p.104.
- PORETE, MARGARITA (2005 [ha. 1300]). *El espejo de las almas simples*, ed. De Blanca Gar6. Madrid: Siruela.
- PRIMER PROCESO ORDINARIO DE CANONIZACI6N DE SANTA ROSA DE LIMA* (2002). Transcripci6n, introducci6n y notas de Hern6n Jim6nez Salas op. Lima, Monasterio de Santa Rosa de Lima.
- RODR6GUEZ MARQUINA, Paulino (1899). *La mortalidad infantil en Tucum6n, Tucum6n*: Talleres de La Provincia.
- SUSO, Enrique (2008). *Obras, Exemplar y cuatro sermones alemanes*. Introducci6n y traducci6n Salvador Sandoval Mart6nez. Salamanca: San Esteban.

3. Bibliograf6a

- AA.VV. (1992). *500 a6os de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires: CEHILA-Nueva Tierra.
- AA.VV. (1994). *Historia General de la Iglesia en Am6rica Latina*. Tomo IX: Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay). Salamanca: CEHILA-S6gueme.
- ACOSTA RODR6GUEZ, Antonio (2000). "Las redes sociales, el poder y sus fundamentos". *Anuario del IEHS*, Tandil, 15, pp.153-171.

- AGULHON, Maurice (1998). *Historia Vagabunda. Etnología y Política en la Francia Contemporánea*. México: Mora.
- (2009). *El círculo Burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ALONSO GETINO, Luis (1943). *Santa Rosa de Lima, Patrona de América. Su retrato corporal y su talla intelectual*. Madrid: Aguilar
- ALVARADO, Alejandro (2005). "La Venerable Orden Tercera de Santo Domingo de Tucumán". En: *Actas 2º Jornadas de historia de la Orden Dominicana en Argentina*. Tucumán: UNSTA, pp. 53-79.
- (2008). "Elite y Terciarias tucumanas". En: Cynthia Folquer (ed). *La Orden Dominicana en Argentina: Actores y Prácticas*. Tucumán, UNSTA, pp.12-158.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, José (1990). *Historia de la Vida Religiosa*. T.III. Madrid: Claretianas.
- AMENTA, Sara G. (2006) "La Cofradía de San José de la Buena Muerte". En: *1º Jornadas Regionales de Historia de la Iglesia en el NOA*, Salta, Arzobispado de Salta, Universidad Nacional de Salta, Universidad Católica de Salta, Universidad Católica de Santiago del Estero, UNSTA, publicación en CD.
- (2008). "La acción de las mujeres de la élite tucumana a través de la Sociedad Hijas de María del Rosario". En: Cynthia Folquer (ed). *La Orden Dominicana en Argentina: Actores y Prácticas*. Tucumán, UNSTA, pp.103-129.
- (2009). "El Apostolado del Corazón de Jesús en la enseñanza de la doctrina cristiana. Un grupo de mujeres tucumanas unidas para la propagación de la fe". En: *Actas 1º Congreso de historia de Órdenes y Congregaciones religiosas, 4º Jornadas de historia de la Orden Dominicana en Argentina. Historia, Escritura, Arte y Espiritualidad*. UNSTA. CD ISBN 978-950-9652-98-9.
- AMÍCOLA, José y FERNÁNDEZ PRIETO, Celia (2005). "La Autobiografía como provocación". *Archipiélago* N°69, pp.7-9.
- ANCILLI, Ermanno (1987). *Diccionario de Espiritualidad. II*. Barcelona: Herder.
- ANDERSON, Bonnie y ZINSSER, Judith (2009). *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Barcelona: Crítica.
- ARAOZ ALFARO, B. (1938). *Crónicas y estampas del pasado*. Buenos Aires: El Ateneo.
- ARANA, María José (1992). *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*. Bilbao: Universidad de Deusto/Mensajero.
- ARENDDT, Hannah (1984 [1971]). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1997). *¿Qué es la política?*. Barcelona: Paidós.
- (1998). *Entre la historia y la Acción*. Barcelona: Paidós.
- (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- (2011 [1958]). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- ARIÈS, Philippe (1987). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- AUBERT y otros (1984). *Nueva Historia de la Iglesia. La Iglesia en el Mundo Moderno. De 1848 al Vaticano II*. Tomo V. Madrid: Cristiandad.
- AUZA, Néstor (1981). *Católicos y Liberales en la Generación del Ochenta*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas. Secretaría de Estado de Cultura. Ministerio de Cultura y Educación.
- (1987) *Aciertos y Fracasos del Catolicismo Social en Argentina*, 3 vol. Buenos Aires: Docencia-Don Bosco-Guadalupe.
- (1999). *La Iglesia Argentina*. Buenos Aires: Ciudad Argentina.
- (2001) *Historia y Catolicidad*. Buenos Aires: Docencia.
- AYROLO, Valentina (2006). "Noticias sobre la opinión y la prensa periódica en la Provincia autónoma de Córdoba: 1820-1852". *Quinto Sol*, N° 9-10, pp. 13- 46.
- (2007). *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Buenos Aires: Biblos

- AZPIROZ COSTA, Carlos (2003). "Caminemos con alegría y pensemos en nuestro Salvador." Pinceladas sobre la itinerancia dominicana.
[http://curia.op.org/es/index.php/buscar?searchword=itinerancia&ordering=newest&searchphrase=all&areas\[0\]=docman](http://curia.op.org/es/index.php/buscar?searchword=itinerancia&ordering=newest&searchphrase=all&areas[0]=docman)
- BARRENECHEA, Ana María (1990). "La epístola y su naturaleza genérica". *Dispositivo* 39, pp. 51-65.
- BARROSO, Ysabel (1996). *Catalina de Siena. Crecer en el amor*. Chile: Orden de Predicadores.
- BAUTISTA GARCÍA, Cecilia (2005). "Hacia la romanización de la Iglesia mexicana a fines de siglo XIX". *Historia Mexicana*, México, LV:1, pp.99-144.
- BARA BANCEL, Silvia (2004). "El misterio humano al encuentro con Dios: antropología del Beato Enrique Susón, OP". *Ciencia Tomista*, Salamanca, Tomo 131, Núm 423 pp.139-188.
- (2008). "Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana". *Ciencia Tomista*, Salamanca, Tomo 135, pp. 453-485.
- (2011). "Estudio comparativo del Libro de la Verdad de Enrique Suso y el Maestro Eckhart: Ensayo de Teología Mística". *Ciencia Tomista*, Salamanca, Tomo 138, pp. 687-697.
- BARRAL, María Elena (2007). *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires: Prometeo.
- BARRAN, José Pedro (1988). *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización 1860-1900*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias.
- (1989-1990). *Historia de la Sensibilidad en el Uruguay*. Tomos 1 y 2. Montevideo: Ediciones Banda Oriental.
- BELTRAN I TARRES, Marta y otras (2000). *De dos en dos, prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Madrid: Horas y horas.
- BEN ALTABEF, Norma (2011). "Educar en Tucumán en la primera mitad del siglo XIX. El modelo pedagógico colonial y el nuevo modelo educativo. Permanencias e iniciativas". En: Gabriela Tío Vallejo (coord.). *La República extraordinaria. Tucumán en la primera mitad del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria, pp.253-313.
- BENJAMIN, Walter (2007). *La Fotografía*. Valencia: Pre-Textos.
- BEOZZO, José Oscar (1995). "La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)". En: Enrique Dussel (ed). *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, Costa Rica: CEHILA, pp.173-210.
- BERTRAND, Michel (2000) "¿Grupo, clase o red social? Herramientas y debates en torno a la reconstrucción de los modos de sociabilidad en las sociedades de antiguo régimen". En: Marta Casás Arzú y Manuel Pérez Ledesma (eds). *Redes intelectuales y formación de las naciones en España y América Latina. 1890-1940*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp.47-63.
- BIANCHI, Susana (2000). "La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social: El Episcopado Argentino (1930-1960)". En: S. Bianchi, S. y M. Spinelli. *Actores, Ideas y Proyectos Políticos en la Argentina Contemporánea*. Buenos Aires: Instituto de Estudios Histórico Sociales, Universidad Nacional del Centro, pp. 17-48.
- (2001). *Catolicismo y Peronismo. Religión y Política en la Argentina, 1943-1955*. Buenos Aires: Prometeo-IEHS.
- (2002). "La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las asociaciones de élites (1930-1960)". *Anuario IEHS*, 17, pp.143-161.
- (2006). Presentación del Dossier "Política y Religión en Argentina". *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 63,1, pp 13-18.
- BIDEGAIN, Ana María (1996). "De la historia eclesiástica a la historia de las religiones". *Historia Crítica*, Bogotá, nº12, pp. 5-16.
- BIROCCO, Carlos (2000). "La primera casa de recogimiento de huérfanos de Buenos Aires: el beaterio de Pedro de Vera y Aragón (1672-1702)". En: José Luis Moreno (comp.). *La política social antes de la política social (caridad, beneficencia y política*

- social en Buenos Aires, siglos XVII a XX*. Buenos Aires: trama Editorial-Prometeo Libros, pp.21-46.
- BIRULES, Fina (1997). "Introducción". En: H. Arendt. *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, pp.9-40
- BLANCO, José María (1930). *Historia del Instituto de las Esclavas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1930b). *La Madre Catalina de María Rodríguez*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BLISS, Horacio (1968). "Evolución económica de Tucumán". En: *Historia del Tucumán*. Tucumán: Instituto Histórico de Cultura Hispánica.
- BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate y SZELL, Timea (eds.). *Images of Sainthood in Medieval Europe*, United States of America: Cornell University Press.
- BONAUDO, Marta (2006). "Cuando las tuteladas tutelan y participan. La Sociedad Damas de Caridad (1869-1894)". *Signos Históricos*, México, nº15, pp 70-97.
- BOTANA, Natalio (1994). *El Orden Conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BOTINAS, Elena y CABALEIRO, Julia (1994) "Mediaciones i autoritat femenina en l'espiritualitat de les dones medievals". *Duoda*, Barcelona, 7, pp. 125-142.
- BOTINAS, Elena; CABALEIRO, Julia; DURAN, María de los Ángeles (2002). *Les beguines. La Raó il·luminada per amor*. Barcelona: Publicacions de l'Abadía de Montserrat.
- BOUVET, Nora (2006). *La escritura epistolar*. Buenos Aires: Eudeba.
- BOVIN, Bernard (1989). *Lacordaire-Jandel. La restauration de l'Ordre dominicain en France après la Révolution écartelée entre deux vision du monde*. Paris: Editions Du Cerf.
- BOUSQUET, Alfredo (1882). *Memoria histórica y descriptiva de la Provincia de Tucumán*. Buenos Aires: Imprenta Biedma.
- BOURDIEU, Pierre (2009). *La eficacia simbólica. Política y religión*. Buenos Aires: Biblos.
- BRACCIO, Gabriela (1999). "Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja". En: Fernando Devoto y Marta Madero (coords.). *Historia de la vida privada en la Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870*. Buenos Aires: Taurus, pp. 225-250.
- (2000). "Una gavilla indisoluble. Las teresas de Córdoba en el siglo XVIII". En: Fernanda Gil Lozano, et al (dirs). *Historia de las mujeres en Argentina, Colonia y Siglo XIX*, Tomo 1. Buenos Aires: Taurus, pp.153-171
- (2000b). "Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires". *Colonial Latin American Review*, vol 9, núm.2, pp.187-211.
- BRAVO ARRIETA, Dolores (1997). *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BRAVO, María Celia (2000). "Poder Provincial, dinámica regional y Estado nacional. El norte argentino entre 1852-1880". *Revista Travesía*. Nº 3 y 4, pp. 149-175.
- (2000b). "Liberales, socialistas, Iglesia y patronos frente a la situación de los trabajadores en Tucumán". En: Juan Suriano (comp.). *La cuestión social en Argentina, 1870-1943*. Buenos Aires: La Colemena, pp 31-61.
- (2002). *Los 100 años del Colegio Santa Rosa. La historia del encuentro entre tradición e innovación*. Tucumán.
- (2008). *Campesinos, azúcar y política: cañeros, acción corporativa y vida política en Tucumán (1895-1930)*. Rosario: Prohistoria.
- BRAVO, María Celia y CAMPI, Daniel (2000). "Elite y poder en Tucumán, Argentina, segunda mitad del siglo XIX. Problemas y propuestas". *Revista Secuencia, Nueva época*, Nº 47, pp. 75-104.
- BRAVO, María Celia y LANDABURU, Alejandra (2000). "Maternidad, cuestión social y perspectiva católica. Tucumán, fines del siglo XIX". En Fernanda Gil Lozano et al

- (dirs). *Historia de las mujeres en Argentina, Tomo 2. Siglo XIX y XX*, Buenos Aires: Taurus, pp.215-233.
- BRAVO, María Celia y TEITELBAUM, Vanesa (2009). "Socialistas y católicos disputando el mundo los trabajadores. Protesta, sociabilidad y política en Tucumán (1895-1910)". *Entrepasados, Revista de Historia*, Buenos Aires, Año XVIII, nº 35, pp. 67-87.
- BRENNON, Anne (2001). *Las mujeres cátaras*. Madrid: Susaeta Ediciones.
- BRIZUELA, Sofía (2006). "¿Monjas o Señoras? Vicisitudes y transformaciones del beaterio de Tucumán a fines del siglo XIX". *Telar*, Rosario, N°4, pp. 55-69.
- (2009) "Cofradías y asociaciones del Convento de Santo Domingo. Tucumán, último tercio del siglo XIX.". En: *Actas 1º Congreso de historia de Órdenes y Congregaciones religiosas, 4º Jornadas de historia de la Orden Dominicana en Argentina. Historia, Escritura, Arte y Espiritualidad*. UNSTA. CD ISBN 978-950-9652-98-9.
- BRIZUELA, Sofía y HERNÁNDEZ, Pablo (2000). "Conflictos con la jerarquía eclesiástica. Las Dominicas de Tucumán". En: Fernanda Gil Lozano, Valeria Pita y María Gabriela Iní (coords.). *Historia de las Mujeres en Argentina, Siglo XX*. Buenos Aires: Taurus, pp. 47-65.
- (2003). "La Niñez desamparada. Política social y opinión pública". *Historia y Espacio*, Cali, 21, pp.5-30.
- BRUNO, Cayetano (1970). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Tomo VI. Buenos Aires: Don Bosco.
- (1976). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Tomo XI. Buenos Aires: Don Bosco.
- (1981). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Tomo XII. Buenos Aires: Don Bosco.
- (1995). *La sierva de Dios Madre Catalina de María Rodríguez. Fundadora de las Esclavas del Corazón de Jesús (Argentinas)*. Córdoba: David Luque.
- BROWN, Peter (1993). *El cuerpo y la Sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona: Muchnik.
- BURNS, Kathryn (2008). *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: IFEA-Quellca.
- BYNUM, Carolyn Walker (1982). *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the high Middle Ages*. Los Angeles: University of California Press.
- (1987). *Holy Feast and Holy Fast*. Berkeley: University of California Press.
- (1990) "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media". En: H. Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (coords.). *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Madrid. Taurus, Tomo I, pp. 163- 225.
- CABRE I PARET, Montserrat (1989). "Deodicatae y Devotae. La regulación de la religiosidad femenina en los condados catalanes, siglos IX-XI". En: Ángela Muñoz Fernández (ed). *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid: Al Mudayna, pp.169-182.
- CAETANO, Gerardo y GEYMONAT, Roger (1997). *La secularización uruguaya (1859-1919) Catolicismo y privatización de lo religioso*. Tomo 1. Montevideo: Taurus.
- CALVO, Nancy y otros (2000). *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*. Buenos Aires: Emecé.
- CAMPI, Daniel (2000). "Economía y sociedad en las provincias del Norte". En: Mirta Zaida Lobato (coord.). *El Progreso, la modernización y sus límites (1880-1916), Nueva Historia Argentina*. Tomo V. Buenos Aires: Sudamericana, pp.73-118.
- (2002). *Azúcar y trabajo. Coacción y mercado laboral en Tucumán, Argentina, 1856-1896*. Tesis doctoral (inédita), Universidad Complutense de Madrid.
- CAMPI, Daniel y JORBA, Rodolfo Richard (1999). "Las producciones regionales extrapampeanas". En: Marta Bonaudo (coord.). *Liberalismo, Estado y orden burgués (1852-1880)*. Nueva Historia Argentina. Tomo IV. Buenos Aires: Sudamericana.
- CÁRDENAS AYALA, Elisa (2007). "Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina". En: Guillermo Palacios (coord.). *Ensayos sobre la Nueva*

- Historia Política de América Latina, Siglo XIX*. México: El Colegio de México, pp. 197-211.
- CARETTA, Gabriela (1999) "Con el poder de las palabras y los hechos. El clero colonial en Salta entre 1770 y 1820". En: Sara Mata de López (comp.). *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste Argentino. 1770-1840*. Rosario: Prohistoria.
- CARETTA, Gabriela y MARCHIONNI, Marcelo (2000). "Entre la ciudadanía y la feligresía. Una cuestión de poder en Salta a principios de siglo XIX". *Andes*, Salta, Nº11, pp 115-135.
- CARETTA, Gabriela y ZACCA, Isabel (comp.) (2008). *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*. Salta, unas.- UNSTA.
- CARMAGNANI, Marcello (2007). "Campos, prácticas y adquisiciones de la historia política latinoamericana". En: Guillermo Palacios (coord.). *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, Siglo XIX*. México: El Colegio de México, pp 31-43.
- CARRASCO, David (1996). "El viaje Sagrado: diversas formas de peregrinación". *Concilium*, Madrid, Nº266, pp. 621-634.
- CARRASCO, JACINTO (1982). *Las fundaciones de los conventos dominicos en la Argentina*. Tucumán: UNSTA.
- CASANOVA, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- CASTEL, Robert (2004). *La metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires: Paidós.
- CASTELLÓ YTURBIDE, Teresa y otras (2000). *Delicias de Antaño. Historia y recetas de los conventos mexicanos*. México: Anducci Editores.
- CATELLI, Nora (2007). *En la era de la intimidad*. Argentina: Beatriz Viterbo Editora.
- CIAFARDO, Eduardo (1990). "Las damas de Beneficencia y la participación social de la mujer en la ciudad de Buenos Aires, 1880-1920". *Anuario del IEHS*, Tandil Nº 5, pp.161-170.
- CICERCHIA, Ricardo (1994). "Las vueltas al torno: claves de un maltusianismo popular". En: Lea Fletcher (comp.). *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Feminaria, pp.197-206.
- CIGARINI, Lia (1995). "Libertad femenina y norma". *Duoda*, Barcelona, nº 8, pp. 85-107.
- CIRLOT, Juan Eduardo (1997). "Viaje", en *Diccionario de los símbolos*, Madrid: Siruela.
- CIRLOT, Victoria y GARÍ, Blanca (1999). *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Martínez Roca.
- COAKLEY, John (1991). "Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography". En: Renate Blumenfeld-Kosinski and Timea Szell (eds.). *Images of Sainthood in Medieval Europe*. New York: Cornell University Press, pp.222-246.
- COHEN IMACH, Victoria (1999) "Relecturas: epístolas oficiales y conventos femeninos". *Anales de la Literatura Hispanoamericana*, Madrid, Nº 28, pp.1335 – 1352.
- (1999b). "Indigna pecadora. El testamento de María Antonia de la Paz y Figueroa", en Carmen Perilli (comp.). *Las colonias del Nuevo Mundo. Discursos imperiales*. Tucumán: UNT, pp. 267-269.
- (2000). "Las cartas de María Antonia de la Paz y Figueroa: autonomía, subordinación, extrañamiento". En: Enriqueta Morillas Ventura (ed.). *España y Argentina en sus relaciones literarias*. Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos, Argentina: Universidad Nacional del Comahue-Universidad de Lleida, pp.37-48.
- (2003). "Epístolas en busca de un lugar. Las Maestras del Colegio de Educandas de Salta ante el proceso secularizador (segunda mitad del siglo XIX)". *Andes*, Salta: Nº14, pp.81-103.
- (2003b). "Decir la verdad. Pesquisa secreta de un convento femenino (siglo XVIII)". *Acta Literaria*, Concepción, nº 28, pp.19-32.

- (2004). "Escribir desde el claustro. Cartas personales de monjas". *Telar*, Tucumán, Nº1, pp.28-37.
- (2004b). *Redes de papel. Epístolas conventuales*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- (2006). "Esposas de Cristo ante el visitador. Interrogatorios en el convento de Santa Catalina de Siena (Córdoba, siglo XVIII)". *Telar*, Tucumán, Nº 4, pp 40-54.
- CONGAR, Ives (1967). "El Padre Lacordaire, ministro de la Palabra de Dios". En: *Los caminos del Dios vivo*. Barcelona: Stella, pp.325-336.
- (1967b). "La libertad en la vida de Henri Dominique Lacordaire". En: *Los caminos del Dios vivo*. Barcelona: Stella, pp.337-347.
- CONNAUGHTON, Brian (2007) "La nueva historia política y la religiosidad: ¿un anacronismo en la transición?" En: Guillermo Palacios (coord) *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*. México: El Colegio de México, pp.171-195.
- CONNAUGHTON, Brian y Lira González, Andrés (1996). *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México: UNAM-Instituto de Investigaciones José Mora.
- CORBIN, Alain (2001). "Entre Bastidores". En: Philippe Ariès y Georges Duby. *Historia de la Vida Privada. T.4. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid: Taurus, pp. 391-603.
- CUTOLO, Vicente (1968-1985). *Nuevo diccionario Biográfico Argentino (1750-1930)*. 7 Tomos. Buenos Aires: Editorial Elche.
- CHARTIER, Roger (1996). *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- CHARTIER, Roger (1997). *Pluma de ganzo, libro de letras, ojo viajero*. México: Universidad Iberoamericana.
- CHEVALLIER, Jean y GHEERBRANT, Alain (1996). "Viaje". En: *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona: Herder.
- CHOCARNE, Bernard (1942). *El P. Fr. Enrique Domingo Lacordaire. Su vida íntima y religiosa*. Buenos Aires: Difusión.
- DALLA CORTE, Gabriela (1995). *Infancia y género en contextos asistenciales*. Tesis de Maestría, CEIM, Facultad de Humanidades y Artes, UNR, mimeo, Rosario.
- (1995b). "Participación de las Mujeres de élite en el espacio público". En: *Espacios de género*, Tomo 1, Rosario: CEIM, pp.139-153.
- DALLA CORTE, Gabriela y PIACENZA, Paola, (2006). *A las puertas del Hogar. Madres, Niños y Damas de Caridad en el Hogar del Huérfano de Rosario (1870-1920)*. Rosario: Prohistoria.
- DE AHUMADA, Laia (2011). "Biografías femeninas. Historias de vida dentro de las comunidades religiosas (s. XVII)". *Revista Itinerantes. Historia y Religión*. Tucumán: UNSTA, pp.41-55.
- DE CERTEAU, Michel (1993). *La Escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- (1994). *La Fabula mística*. México: Universidad Iberoamericana.
- (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Kats.
- (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Kats.
- (2007b). *Historia y Psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana.
- ; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre (1999). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. México: Universidad Iberoamericana.
- (2000). *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- y RICO DE SOTELO, Carmen (2006b). *Relecturas de Michel de Certeau*. México: Universidad Iberoamericana.
- DE LIBERA, Alian (1999). *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Barcelona: José J. Olañeta.
- DELUMEAU, Jean (1989). *El miedo en occidente*. Madrid: Alianza.

- (1992). *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII-XVIII*. Madrid: Alianza.
- DELLAFERRERA, Nelson (1990). "El Concilio Plenario Latinoamericano y los Sínodos Argentinos de principios del siglo XX". *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, Buenos Aires, 1, pp. 87-140.
- DEZZUTTO, Flavia (2008). "El catarismo medieval en el pensamiento de Simone Weil". En: *Actas de las III Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval*. Academia de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, <http://jornadasmedieval.com.ar/Jornadas%203/15-Dezzutto.pdf>
- DI STEFANO, Roberto (2000). "De la Cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de Investigación en Historia Religiosa de los siglos XVIII y XIX". *Andes*, Salta, nº 11, pp.83-113.
- (2002). "De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino". *Prohistoria*, Rosario, Nº6, pp.173-201.
- (2004). *El púlpito y la plaza. Clero, Sociedad y Política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2005). "Introducción". Dossier "Católicos en el siglo: política y cultura". *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, Quilmes, Nº9, pp.111-118.
- (2010). *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2011). "Por una historia de la secularización y la laicidad en la Argentina". *Quinto Sol*, La Pampa, Nº31, pp.1-31.
- DI STÉFANO, Roberto y otros (2002b). *De las cofradías a las asociaciones de la Sociedad Civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina, 1776-1990*. Buenos Aires: Edilab.
- DI STÉFANO, Roberto y ZANATTA, Loris (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Mondadori.
- DI RENZO, Gabriela (2006). *Los Lenguajes de Catalina de Siena*. Conferencia, Encuentro de FEDAR (Federación de Dominicas de Argentina). Córdoba, inédito.
- DI TELLA, Torcuato y otros (2008). *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Emecé.
- DOSSE, François (2007). *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana.
- DRONKE, Peter (1995). *Las escritoras de la Edad Media*. Barcelona: Crítica
- DUBY, Georges (1995). *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- DUCH, Lluís (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.
- DUQUOC, Christian (1994). "Sobre la Institución y la diversión". *Concilium. Revista Internacional de Teología*, Agosto, pp 725-731.
- ELIADE, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. España: Editorial Guadarrama.
- EPINEY-BURGARD, Georgette y ZUM BRUNN, Emilie (1998). *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Paidós.
- ESPONERA CERDÁN, Alfonso (2000). *Resurgimiento y Esperanza. Hipótesis sobre las grandes líneas de los últimos 150 años de los frailes dominicos en América Latina y el Caribe*. Materiales del Curso de Formación de Dominicos en América Latina, San Pablo, Brasil (inédito).
- ESTEBÁNEZ, María Cristina (2008). "Imaginario Social". En: Di Tella, Torcuato y otros. *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Argentina: Emecé.
- FERNÁNDEZ María Estela (2004). "Salud y condiciones de vida. Iniciativas estatales y privadas, Tucumán, fines del siglo XIX y comienzos del XX". En: A. Álvarez y D. Reynoso (comp.). *Historia de enfermedades, salud y medicina en la Argentina de los siglos XIX y XX*. Mar del Plata: Universidad de Mar del Plata, pp.111-134.
- y PAROLO, María Paula (2008). "Controles, manifestaciones y límites del "arte de curar" en Tucumán durante el siglo XIX". En: Adrián Carbonetti y Ricardo González

- Leandri (eds.). *Historias de salud y enfermedad en América Latina, siglos XIX y XX*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp.95-113.
- FERNÁNDEZ María Estela, LANDABURU Alejandra y MACÍAS, Flavia (1995). "Esfera Pública, Moralidad y Mujeres de la Elite. La Sociedad de Beneficencia de Tucumán". En *Temas de Mujeres. Perspectivas de Género*. Tucumán, C.E.H.I.M. Facultad de Filosofía y Letras. UNT, pp. 97-110.
- FERNÁNDEZ, Sandra; PONS, Adriana y VIDELA, Oscar (1999). "Las Burguesías Regionales". En: Marta Bonaudo (dir). *Liberalismo, Estado y Orden Burgués (1852-1880)*, Nueva Historia Argentina. Tomo IV. Barcelona: Sudamericana, p. 425-480.
- FERNÁNDEZ, Sandra (2006). "Sociabilidad, Corporaciones, Instituciones (1860-1930)". En: D. Barrera (dir). *Nueva Historia de Santa Fe*. Tomo 7. Rosario: Prohistoria-La capital, pp.45-65.
- FERRUS ANTON, Beatriz (2006). "Del cuerpo nadificado al cuerpo productivo". *Telar*, Tucumán, N° 4, pp.94-111.
- FOLQUER, Cynthia (2005). "Somos hombres y yo más que ninguno. Los escritos autobiográficos de Fr. Ángel María Boisdron, 1876-1924". En: C. Folquer (coord). *Actas II Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en Argentina*, Tucumán, UNSTA, pp. 165-185.
- (2006). "La construcción de la subjetividad femenina en Tucumán. Las epístolas de Fray Boisdron (1891-1920)". *Telar*, Tucumán, N° 4, pp 70-93.
- (2007). "La élite local de Tucumán en la construcción del estado-nación argentino. El caso de Benjamín Paz y Elmina Paz de Gallo (fines del siglo XIX - principios del siglo XX)". *Revista de Indias*, Madrid, Vol LXVII, N° 240, pp 433-458.
- (2008). "Olvidarme de mi: Elmina Paz o la apertura al otro". *Duoda*, Barcelona, N° 34, pp. 33-54.
- (2008b). "Ilegítimas y sin dote: las Dominicas de Tucumán a fines de siglo XIX". En: Cynthia Folquer (ed) *La Orden Dominicana en Argentina: Actores y prácticas. Desde la Colonia al siglo XX*. Tucumán: UNSTA, pp. 81-101.
- (2008c). "Dos imágenes de santidad: Rosa en Lima (s. XVII) y Elmina Paz en Tucumán (s.XIX)". En: Gabriela Careta e Isabel Zacca (comp.). *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*. Salta, CEPHIA, Universidad Nacional de Salta, pp 193-211.
- (2010). "Rosa de Lima, la libertad de ser mujer en el Perú colonial". En: José Barrado (ed.). *La Orden de Predicadores en Iberoamérica en el siglo XVII*. Salamanca: Editorial San Esteban, pp.209-244.
- (2010b). "Escribir de sí: interioridad y política en las mujeres de Tucumán (fines de siglo XIX y principios del XX)". En: C. Folquer; S. Amenta (coords.). *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Tucumán, UNSTA, pp. 191-228.
- (2011). "Cólera morbus y cólera divina. Miedo, epidemia e imaginario religioso. Tucumán, 1886-1887". *Boletín Americanista*, Barcelona, n° 62, pp. 73-96.
- (2011b). "Aprendiendo a hablar de sí misma. Las cartas de Fr. Ángel Boisdron a Sr Juana Valladares". *Revista Itinerantes. Historia y Religión*, Tucumán, N° 1, pp.159-178.
- FORMENT, Carlos (2007). "Catolicismo cívico, subjetividad democrática y prácticas públicas en Latinoamérica decimonónica". En: Guillermo Palacios (coord). *Ensayos sobre la nueva historia política en América Latina, Siglo XIX*. México: El Colegio de México, pp.213-229.
- FOUCAULT, Michel (2003 [1976]). *Historia de la Sexualidad. I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2004 [1969]). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FRASCHINA, Alicia (2000). "Comían de la mesa del Señor: el espíritu de pobreza en el Monasterio de las Monjas Capuchinas de Buenos Aires (1749-1810)". *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, N° 60, pp. 69-86.
- (2000b). "La clausura monacal: hierofanía y espejo de la sociedad". *Andes*, Salta, N°11, pp. 209-236.

- (2000c). "La dote canónica en el Buenos Aires tardo-colonial: monasterios Santa Catalina de Sena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810". *Colonial Latin American historical Review*, vol.9, núm.1, pp. 62-102.
- (2006). "The Jesuit Beata at the time of the Suppression in the Viceroyalty of Rio de la Plata". En: John O'Malley et al (eds). *The Jesuits II: Culture, Sciences and the Arts, 1549-1773*. Toronto, University of Toronto Press, pp.758-771.
- (2006b). "La espiritualidad jesuítica en manos femeninas: María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata, 1730-1799". En: Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds). *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*. México-Puebla: Universidad Autónoma de Puebla-Universidad de las Américas, pp.328-361.
- (2008). "Reformas en los conventos de monjas de Hispanoamérica, 1750-1865: cambios y continuidades". *Hispania Sacra*, Madrid, vol 60, núm.122, pp.445-466.
- (2008b) "Monjas y Beatas en la América Colonial: una aproximación historiográfica". En Gabriela Caretta e Isabel Zacca (comps). *Para un historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*. Salta:CEPHIA, pp.93-111.
- (2010). *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2011). "Vida y milagros de María Antonia de San José. Beata de la Compañía de Jesús de finales del siglo XVIII". *Todo es historia*, Buenos Aires, Año XLIV, pp.6-18.
- FURLONG, Guillermo s.j. (1964). "El catolicismo argentino entre 1862 y 1930". En: Academia Nacional de Historia. *Historia Argentina Contemporánea (1862-1930)*. vol II. Primera Sección. Buenos Aires: El Ateneo, pp. 251-292.
- GADDILLE, Jacques y otros (2003). *Storia del cristianesimo. Liberlismo, Industrializzazione, espansione europea (1830-1914)*. vol 11. Roma: Borla-Città Nuova.
- GALMEZ, Lorenzo (1989). "El padre Lacordaire". En *Lacordaire, Santo Domingo y su Orden. La Vida de Santo Domingo y otros escritos del padre Lacordaire sobre la Orden de Predicadores*. Salamanca: San Esteban, pp.13-41.
- GALLO, Vicente (1939). "Recuerdos de Juventud. Mi primera actuación pública en la política. Tucumán hace 55 años". *Sustancia*, Tucumán, n°3 , pp.339-350.
- GARCÍA DE SALTOR, Irene (1993). "Aspectos de la modernidad en Tucumán, 1880-1890". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán*, Tucumán, N°5, Año 8, pp.33-61.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar (1991). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- (2001). *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos.
- (2004). "Las conflictivas relaciones Iglesia y Estado en el primer gobierno de Castilla (1845-1851): el escándalo Garín". En: Carmen Mc Evoy (ed). *La experiencia burguesa en el Perú*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, pp. 195-220.
- (2009) *Unas fotografías para dar a conocer al mundo la civilización de la república guaraya*. Madrid: CSIC.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar y DALLA CORTE, Gabriela (2006). "Mujeres y sociabilidad política en la construcción de los Estados nacionales". En: I. Morant (dir). *Historia de las mujeres en España y América Latina del siglo XIX a los umbrales del siglo XX*. Madrid: Cátedra, pp 559-583.
- GARCÍA SORIANO, Manuel (1972). *El Periodismo Tucumano (1817-1900)*. Tucumán: UNT.
- (1972). "Crónica de la epidemia de cólera en Tucumán". *Aportes para la historia de Tucumán*, Tucumán, Año 1, N°2.
- GARGIULO, María Cecilia (2007). *Sociedad de Beneficencia y Estado. Tucumán (1858-1917)*. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Tucumán (inédita).
- GARÍ Blanca (1994). "El Confesor de mujeres, ¿Mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?" *Medievalia* N°11, Barcelona, pp 133-141.

- (1995). "El camino al 'País de la libertad' en el Espejo de las almas simples". *Duoda* Barcelona, N°9, pp 49-68.
- (1995b). "Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto". *Duoda*, Barcelona, N°. 9, pp. 99-117
- (1995c). "Margarita y el saber: Senderos de conocimiento y libertad en el Espejo de las almas simples de Margarita Porete." En: *Las Sabias Mujeres II (Siglos XXX-XVI)*. Homenaje a Lola Luna. Ed. María del Mar Graña Cid. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, pp. 87-101.
- (1998). "La Aventura autobiográfica de sor Anna Domenge". En: Wulf Oesterreicher, Eva Stoll y Andreas Wesch (eds.). *Competencia escrita, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas. Aspectos del español europeo y americano en los siglos XVI y XVII. Coloquio Internacional*, Friburgo, Gunter Narr Verlag Tübingen, pp.361-384.
- (2001). "Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la península ibérica y el nuevo mundo". *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, Barcelona, N° 22, pp 679-696.
- (2005) "Introducción". En Margarita Porete, *El Espejo de las almas simples*, Madrid: Siruela, pp. 9-33.
- (2006). "La vida del espíritu". En: Milagros Rivera Garretas (coord). *Las Relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp.205-275.
- (2008). "Confesión y diálogo: La Autobiografía de Margery Kempe". En: Blanca Garí (coord). *Vidas de mujeres del Renacimiento*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 49-57.
- GAUDIANO, Pedro (1998). "El Concilio Plenario Latinoamericano. Preparación, celebración y significación". *Revista Eclesiástica Platense*, La Plata, Argentina, Año CI, Oct.-Dic. pp. 1063-1078.
- GIL MONTERO, Raquel (2004). "Etnicidad y frontera en los Andes Meridionales", Comunicación en la Sesión 12: Comportamientos demográficos diferenciales en la América colonial, VII Congreso ADEH, Granada.
- http://www.ugr.es/~adeh/comunicaciones/Gil_Montero_R.pdf consultado 6/6/2007.
- GOLDMAN, Noemí (1990). "El levantamiento de Montoneras contra gringos y masones en Tucumán, 1887. Tradición oral y cultura popular". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 3° Serie, N°2, 1° Semestre, Buenos Aires, pp. 44-74.
- GOLOBOFF, Gerardo Mario (1989). *Las lenguas del exilio. Literatura Argentina hoy. De la dictadura a la democracia*. Karl Kohut- Andrea Pagni (eds) Frankfurt. Vervuert Verlag.
- GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓZ, Pilar (2001). "Beneficencia y gobierno en la ciudad de Buenos Aires (1821-1861)". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* Tercera serie.núm.24. 2° semestre, pp 45-72.
- (2007). "La sociabilidad y la historia política". En: J. Peire (comp.). *Actores, Representaciones e imaginarios. Homenaje a François-Xavier Guerra*. Buenos Aires: Universidad Tres de Febrero, pp 65-109.
- (2008). *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: FCE.
- GONZÁLEZ LEANDRI, Ricardo (1984). "Caridad y filantropía en la ciudad de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX". En: J. Barran et al. (coords.) *Sectores populares y vida urbana*. Buenos Aires: CLACSO, pp.251-258.
- GONZÁLEZ Rubén (1974). *Fr. Ángel María Boisdron.1845-1924. Su Biografía*. Tucumán: UNSTA.
- (1980). "La primera fundación de cátedras de filosofía y teología en el convento dominicano de San Miguel de Tucumán. 1800-1801". *Aportes para la historia de Tucumán*, Tucumán, N°6, pp.9-23.
- (1985). "El Convento de Santo Domingo de San Miguel de Tucumán. Segundo Centenario de su Fundación. (1785-1985)". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán*, Tucumán, pp. 43-76.

- (1997). "La Orden Dominicana en Argentina en el siglo XIX". En: *Los Dominicos y el Nuevo mundo. Siglo XIX y XX*. Salamanca: San Esteban, pp. 501-521.
- (1997b). *La Provincia Dominicana Argentina. Síntesis Histórica 1550-1995*. Tucumán: UNSTA.
- (1998). "Historia de la Provincia Dominicana de Argentina. Antecedentes. Siglos XVI y XVII". *Separata del Archivo Dominicano*, tomo XIX. Salamanca: San Esteban, pp. 69-161.
- (2001). *Los Dominicos en Argentina. Biografías I*. Tucumán: UNSTA.
- GREGORIO DE TEJADA, Manuel Teruel (1993). *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*. Barcelona: Crítica.
- GUDSORF, Georges (1991). "Condiciones y límites de la autobiografía". *La Autobiografía, Revista Antrophos*, Barcelona, Suplemento N°29.
- GUERRA, François-Xavier (1989). "Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos". *Anuario del IEHS*, Tandil, N°4, Tandil, pp. 243-264.
- (1999). "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina". En: Hilda Sabato (coord.). *Ciudadanía política y formación de las naciones*. México: FCE, pp 33-61.
- (2000). *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México: Ed. MAPFRE- FCE.
- (2003). "De la política antigua a la política moderna: algunas proposiciones". *Anuario del IEHS*, Tandil, N°18, pp 201-213.
- GUERRA, François-Xavier y LEMPÉRIÈRE, Annick (1998). *Los espacios públicos en América Latina*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos-FCE.
- GUILLÉN, Claudio (1997). "El pacto epistolar. Las cartas como ficciones". *Revista de Occidente*, Madrid, N° 197, pp. 76- 98.
- GUINZBURG, Carlo (1997). *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik.
- (2004). *Tentativas*. Rosario: Prohistoria.
- GUY, Donna (1981). *Política Azucarera argentina; Tucumán y la generación del 80*. Tucumán: Fundación Banco Comercial del Norte.
- (1994). "Niños abandonados en Buenos Aires (1880-1914) y el desarrollo del concepto de madre". En: Lea Fletcher (comp.). *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Feminaria, pp. 217-226.
- HAAS, Alois (1999). "Sueño y visión en la mística alemana". En: Alois Haas (coord.). *Visión en azul. Estudios de mística europea*. Madrid: Siruela, pp. 13-31.
- (2002 [1975]). *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder.
- HABERMAS, Jurgen (1982 [1962]). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Santiago Gili.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio (1995). *Una Nación para el desierto Argentino. Proyecto y construcción de una nación (1848-1880)*. Buenos Aires: Ariel.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro (1996). "Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial. (Ensayo e interpretación)". *Revista e Historia de América*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, N° 121.
- HERNÁNDEZ, Pablo (1999). *Religiosidad Femenina y vida conventual. El caso de las dominicas de Tucumán (fines de siglo XIX, primeras décadas del XX)*. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de Tucumán, (inédita).
- HERNÁNDEZ, Pablo y BRIZUELA, Sofía (2000). "Conflictos con la Jerarquía eclesiástica, las Dominicas de Tucumán". En: Fernanda Gil Lozano y otros (eds.) *Historia de las mujeres en Argentina, siglo XIX*. Tomo 2, Buenos Aires: Taurus, pp.47-65.
- HERRERA, Claudia (2003). *Elites y poder en Argentina y España, en la segunda mitad del siglo XIX*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, inédita.
- (2005). "Las relaciones entre poder local-poder central en Tucumán, Argentina (1860-1880)". *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, vol 31, pp. 79-100.

- (2007). "Redes de parentesco, azúcar y poder: la elite azucarera tucumana en la segunda mitad del siglo XIX". *Entrepasados*, Buenos Aires, N°31, pp. 35-54.
- (2008). "Patrimonios, sucesiones y alianzas matrimoniales en la élite tucumana". En: *Miradas sobre la Historia Social en la Argentina en los comienzos del siglo XXI*, Córdoba: Centro de Estudios Prof. Segretti- Centro de Estudios de Historia de América colonial, U. N. de La Plata, pp. 435-450.
- HERRERA, María Haydée (2011). *Elmina Paz. Heredera e iniciadora. Una biografía Teológica*. Tucumán: UNSTA-Fundación Elmina Paz-Gallo.
- HINNEBUSCH, William (2000). *Breve Historia de la Orden de Predicadores*, Salamanca: San Esteban.
- HOBBSAWM, Eric (2003). *La era de la Revolución, 1789-1848*. Barcelona. Crítica.
- HUIZINGA, Johan (2003 [1923]). *El otoño en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- IBSEN, Kristine (1999). "Body and soul. Self-representation as Confessional Discourse". En: Kristine Ibsen. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Florida, University Press, pp.19-47.
- IRIGARAY, Luce (1998). *Ser dos*. Barcelona. Paidós.
- IWASAKI CAUTI, Fernando (1993). "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima". *Hispanic American Historical Review*, 73, N°4, pp. 581-613.
- IZQUIERDO, César (2007). "Cómo se ha entendido el "modernismo teológico. Discusión historiográfica". *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, N°16, pp.35-75.
- JORNET, Nuria (2006). "Las relaciones con los recuerdos: la autoridad y el poder de la memoria". En: Núria Jornet, Teresa Vinyoles Vidal y otras (coords.). *Las relaciones en la historia de la Europa Medieval*, Valencia: Tirant lo Blanch, pp.17-57.
- (2007). *El Monestir de Sant Antoni de Barcelona. L'origen i l'assentament del primer monestir de clarisses a Catalunya*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- JUNG, Carl Gustav (1989 [1963]). *Símbolos de transformación*. Barcelona: Paidós.
- KUPCHICK, Christian (2005). "Invitación al viaje (Hacia una moral del viaje o itinerarios por la inmensidad íntima)". *Actas del II Encuentro Las Metáforas del viaje y sus imágenes. La Literatura de viajeros como problema*. Rosario, CD ISBN 950-673-475-5.
- KRISTEVA, Julia (2000). *Lo femenino y lo sagrado*. Madrid: Cátedra.
- LABAL, Paul (1984). *Los cátaros: herejía y crisis social*. Barcelona: Grijalbo-Mondadori.
- LABOA, Juan María (2002). *Historia de la Iglesia. IV Edad Contemporánea*. Madrid: BAC.
- LANDABURU, Alejandra (2002). *Los salesianos y los sectores populares (1915-1930)*. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Tucumán (inédita).
- LANDABURU, Alejandra y BRAVO, María Celia (2008). "Las representaciones del liberalismo en la construcción del Estado. La elite tucumana: 1880-1890". En: *Actas de las 2º Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*. Tucumán, UNSTA, CD ISBN 9789509652743.
- LANDABURU, Alejandra; FERNÁNDEZ María Estela y MACÍAS, Flavia (1998). "Esfera pública, moralidad y mujeres de élite. La sociedad de beneficencia de Tucumán". En: A.A.V.V. *Temas de Mujeres. Perspectivas de género*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, pp. 197-110.
- LANGUE, Frédérique (2000). "Las élites en América Española. De la historia de las prácticas a la práctica de la historia". *Anuario del IEHS*, Tandil, 15, pp.101-116.
- LAVIN, Mónica y BENITEZ MURO, Ana Luisa (2000). *Dulces hábitos, golosinas del convento. Cocina virreinal novohispana*. Tomo I. Ciudad de México: Clío.
- LAVRIN, Asunción (1986). "Religiosas". En: L. Hoberman y Susan Socolow (comps). *Ciudades y sociedades en Latinoamérica colonial*. Buenos Aires, FCE, pp.173-213.

- (1991). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. México: Grijalbo.
- (1995). "De su puño y letra: epístolas conventuales". En: Manuel Ramos Medina (coord.) *El monacato femenino en el Imperio Español*. México: CONDUMEX, pp. 43-62.
- (1996). "La celda y el siglo: epístolas conventuales". En: Mabel Moraña (ed). *Mujer y cultura en la colonia Hispanoamericana*. Pttsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp.139-159.
- (2000). "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el convento de San Juan de la Penitencia". En: *Estudios de Historia Novohispana*, nº 22, pp.49-75.
- (2007). "La madre María Magdalena Lorravaquio y su mundo visionario". En: Sara Beatriz Guardia (ed). *Mujeres que escriben en Latinoamérica*. Centro de Perú: Estudios la Mujer en la Historia de América Latina- Universidad Nacional de San Marcos, pp.29-42.
- LE GOFF, Jacques (1985). *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus.
- LEJEUNE, Philippe (1991). "El Pacto Autobiográfico". En: *La Autobiografía*, Revista Antrophos, Suplemento Nº 29, Barcelona, pp. 47-62.
- LEVI, Giovanni (1990). *La herencia inmateral*. Madrid: Nerea.
- LIBRERÍA DE MUJERES DE MILÁN (1996). *El final del patriarcado*. Barcelona: Centro Duoda-Universidad de Barcelona.
- LIDA, Miranda (2004). "De los recursos de fuerza o de las transformaciones de la Iglesia y del Estado argentinos en la segunda mitad del siglo XIX". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Nº 26, pp. 47-74.
- (2005). "La prensa católica y sus lectores en Buenos Aires, 1880-1920". *Prismas. Revista de historia intelectual*, Quilmes, Nº 9 pp. 119-131.
- (2006). "Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX". *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 63, I, pp.51-75.
- (2006b). "Una Iglesia a la medida del Estado: la formación de la Iglesia nacional en la Argentina (1853-1865)". *Prohistoria*, Rosario, pp.27-46.
- (2007). "La Iglesia Católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, Modernidad y Secularización". *Revista Historia Mexicana*, México, Nº224, pp 1393-1426.
- (2007b). "El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates. Estado y Sociedad ante el proceso de construcción de la Iglesia, 1853-1880". *Andes*, Salta, Nº18. <http://www.scielo.org.ar/pdf/andes/n18/n18a02.pdf>
- (2007c). "Viejas y nuevas imágenes de la Iglesia: el catolicismo ante la crisis de los grandes relatos de la modernidad. Un ensayo." *Pensar. Epistemología, Política y Ciencias sociales*, Rosario, Nº2, pp.191-218.
- (2009). "Algo más que un diario católico. La América del Sud (1876-1880)". En: Marcelo Garabedián, Sandra Szir y Miranda Lida. *La Prensa Argentina Siglo XIX. Imágenes, textos y contextos*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional-Teseo, pp.85-110.
- LIDA, Miranda y MAURO, Diego (2009). *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. Rosario: Prohistoria.
- LIONETTI, Lucía (2006). "La educación pública: escenario de conflictos y acuerdos entre católicos y liberales en la Argentina de fines de siglo XIX y comienzos del XX". *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 63,1, pp. 77-106.
- LIZONDO BORDA, Manuel (1948). *Historia de Tucumán (Siglo XIX)*. Tucumán: Imprenta El Progreso.
- LOBATO, Mirta Z. (2000). "Los trabajadores en la era del progreso". En: Mirta Zaida Lobato. *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Nueva Historia Argentina. Tomo 5, Buenos Aires: Sudamericana, pp. 467-506.

- LORCA ALBORNOZ, Marcelo (2006). "Las 11 primeras parroquias de Tucumán. Su origen y evolución". En: *Actas de las 1º Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA*. Salta, 12 al 14 de Octubre. CD. ISBN 950-9652-64-4
- LORETO LÓPEZ, Rosalva (2000). *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México, El Colegio de México.
- (2000b). *Un bocado para los ángeles. Cocina virreinal novohispana* (tomo II). Ciudad de México: Clío.
- (2002). "Escrito por ella misma". En: Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.). *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*. México-Puebla: Universidad de las Américas-Archivo General de la Nación, pp.24-39.
- (2007). "Didáctica de la salvación femenina. La dirección de espíritus y la cultura de lo escrito". En: Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (coords). *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León: Universidad de León- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp.71-95.
- LOSADA, Leandro (2009). *Historia de las élites en Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- LOUREIRO, Ángel (1991). "Problemas teóricos de la autobiografía". En: *La Autobiografía, Revista Antrophos*, Suplemento N° 29, Barcelona, pp.2-9.
- LUDUEÑA, Gustavo (2006). "Etnografía del espacio en monasterios de clausura en la Argentina". En: Guillermo Wilde y Pablo Schamber (comp). *Simbolismo, Ritual y Performance*. Buenos Aires: Paradigma Indicial, pp.121-155.
- LUQUE ALCAIDE, Elisa (2003). "La restauración de la vida católica en América Latina", *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, N°12, pp. 71-89.
- LYNCH, John (1999). "La Iglesia Católica en América Latina, 1830-1930". En: Leslie Bethell (ed). *Historia de América Latina. T.8. América latina: cultura y sociedad, 1830-930*. Barcelona: Editorial Crítica, pp.65-122.
- MACIEL, Marcelo (2008) "Imagen, Espejo, Itinerario". Actas 1º Congreso de historia de Órdenes y Congregaciones religiosas, 4º Jornadas de historia de la Orden Dominicana en Argentina. *Historia, Escritura, Arte y Espiritualidad*. UNSTA. CD ISBN 978-950-9652-98-9.
- MALAMUD, Carlos (2007). "¿Cuán nueva es la nueva historia política latinoamericana?". En: Guillermo Palacios (coord). *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*. México: El Colegio de México, pp.19-30.
- MANNARELLI, María Emma (2001). *Historia de la cultura peruana*. Perú: FCE.
- MARTIN VELASCO, Juan (2003). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- (2004). "El fenómeno místico en la historia y en la actualidad". En: Juan Martín Velasco (ed). *La experiencia mística*. Madrid:Trotta, pp 15-50.
- MARTINA, Giacomo (1974). *La Iglesia de Lutero a nuestros días. III Época del Liberalismo*. Madrid: Cristiandad.
- (1974). *La Iglesia de Lutero a nuestros días. VI Época del Totalitarismo*, Madrid: Cristiandad.
- MARTINENGO, Marirí (2000). "La armonía de Hildegarda. Un epistolario sorprendente". En: Marirí Martinengo y otras (coords.). *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*. Madrid: Narcea, pp. 19-50.
- MARTINI, Juan Carlos (1989). "Exilio y ficción: una escritura en crisis". En: Karl Kohut y Andrea Pagni (eds.). *Literatura argentina hoy. De la dictadura a la democracia*. Frankfurt: Vervuert Verlag, pp. 141-146.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa (2011). "Modernidad, secularización y laicidad en América Latina. Pensar los recursos teóricos desde el caso Argentino." *Nostramo, Revista Crítica Latinoamericana*. N°5, junio de 2011. Coyoacan (en prensa).

- MARTÍNEZ I ÁLVAREZ, Patricia (2000). "Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas". *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, Nº 26, pp. 27-56.
- (2002). "La participación de la Iglesia en la construcción del orden social peruano. El caso de las mujeres religiosas, siglo XVI y XVII". En VV.AA. *Conflicto y Violencia en América, VIII Encuentro-Debate, América Latina ayer y hoy*. Barcelona. Universidad de Barcelona, pp. 75-88.
- (2004). *La libertad femenina de dar lugar a Dios. Discursos religiosos del poder y formas de libertad religiosa desde la Baja Edad Media hasta el Perú Colonial*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- MARTÍNEZ RUIZ, Enrique (dir) (1998). *Diccionario de historia moderna de España. I La Iglesia*. Madrid: Istmo.
- MARTÍNEZ ZUCCARDI, Soledad (2005). *Entre la Provincia y el continente. Modernismo y modernización en la Revista de Letras y Ciencias Sociales (Tucumán, 1904-1907)*. Tucumán: UNT.
- MATANIC, Atantasio (1987) *Espiritualidad*, Ancilli, Ermanno, *Diccionario de Espiritualidad* T.II. Barcelona: Herder, pp 12-14
- MAUSS, Marcel (1971), "Historia de la Confesión". *Obras Completas. II. Institución y Culto*. 1903. Barcelona: Barral Editores, pp.420-422.
- (1979 [1923-24]). "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, pp.155-268.
- (1979 [1936]). "Técnicas y movimientos corporales". En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, pp.337-355.
- McNAMARA, Jo Ann (1999). *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*. Barcelona: Herder.
- MEAD, Karen (2000). "La mujer argentina y la política de ricos y pobres al fin del siglo XIX". En: Omar Acha y Paula Halperín (comps). *Cuerpos, géneros, identidades. Estudios de historia de género en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MELLONI, Xavier (2003). *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*. Santander: Sal Terrae.
- MILLONES, Luis (1993). *Una partecita de cielo. La vida de Santa Rosa de Lima narrada por Don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre*. Perú: Horizonte.
- MIURA ANDRADES, José María (1988). "Beatas y Beaterios andaluces en la Edad Media, su vinculación con la Orden de Predicadores". En: *Actas del V Coloquio de Historia Medieval de Andalucía*. Córdoba. Excelentísima Diputación Provincial de Córdoba, pp. 527-535.
- (1991). "Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía Medieval. Emparedadas y beatas". En: Ángela Muñoz Fernández y María del Mar Graña Cid (coords.). *Religiosidad femenina: expectativas y realidades*. SS.VIII-XVIII. Madrid: Asociación Cultural Al Mudayna, pp.139-164.
- (1998). *Frailes, monjas y conventos. Las Órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- MIRANDA, Francisco (1992). "Problemática de una historia eclesiástica". En: Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.). *Iglesia y religiosidad. Lecturas de historia mexicana*. México: El Colegio de México.
- MOLLOY, Sylvia (2005). "Derecho de propiedad: escenas de la escritura autobiográfica" *La Autobiografía como provocación, Archipiélago* Nº69, Diciembre. Barcelona, pp.11-21.
- MONTAGNES, Bernard (2007) "Marie Joseph Lagrange frente a los teólogos hostiles a los exégetas". *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, Nº16, pp. 97-112.
- MORENO, José Luis (2000) *La política social antes de la política social. Caridad, Beneficencia y política social en Buenos Aires siglos XVII a XX*. Buenos Aires: Trama-Prometeo.
- MORTIER, Antonin (1914). *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, Vicent Ajello (1844-1850) Vincent Jandel (1855-1872) Joseph-Marie

- Larroca (1879-1891); André Frühwirth (1894-1904); Hyacinthe-Marie Cormier (1904-1916) Vol. 7. Paris : Alphonse Picard et fils, pp. 481-498.
- MOUTOUKIAS, Zacarías (2000). "Familia patriarcal o redes sociales: balance de una imagen de la estratificación social". *Anuario del IEHS*, Tandil nº 15, pp.133-151.
- MUJICA PINILLA, Ramón (2001). *Rosa Limensis. Mística, política y economía en torno a la patrona de América*. Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos- Fondo de Cultura Económica- Banco Central de Reserva del Perú.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1998). *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. Madrid: Al Mudayna.
- (ed) (1989). *Las mujeres en el Cristianismo Medieval*. Madrid: Al Mudayna.
- (1994). *Santas y beatas neocastellanas. Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder*. Madrid: Dirección General de la Mujer de la CAM.
- (1995). *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*. Madrid: Horas y Horas.
- (1996). "Subjetividad femenina y resignificaciones en el campo del parentesco espiritual". *Duoda*, Barcelona, nº 11, pp. 39-60.
- (1998). "Oria de Villavelayo, la reclusión femenina y el movimiento religioso femenino castellano. Siglos XII-XVI". *Arenal*, vol. 5, nº. 1, pp. 47-67.
- (1999). "El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada Concepción de María y la representación de la sexuación femenina". En: Mary Nash, María José de la Pascua y Gloria Epigado (eds.). *Pautas históricas de sociabilidad femenina, rituales y modelos de representación*. Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres, Cádiz: Universidad de Cádiz, pp. 71-89.
- (2001). "Fent món en el món. El "moviment religiós femení castellà. Segles XII-XVI". Dossier "Dones i monaquisme. Vida Religiosa. L'Avenç, Barcelona, pp. 60-65.
- (2002). "Las redes primarias de lo urbano. (A propósito de los espacios parroquiales del Madrid medieval)". *Revista de Filología Románica*. Anejo III, pp. 65-80.
- (2005). "Mujeres y religión en las sociedades Ibéricas. Voces y espacios, ecos y confines". En: María Ángeles Querol, Cándida. Martínez, Reyna Pastor y Asunción Lavrin (coord). *Historia de las Mujeres en España y América Latina I. De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid: Cátedra, pp. 713-743.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela y GRAÑA CID, M^a del Mar (eds.) (1991). *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*. Madrid: Al Mudayna.
- MURARO, Luisa (1994). "Autoridad sin monumentos". *Duoda* Barcelona, num 7, pp 86-100.
- (1995). *Lingua materna scienza divina*. Napoli: M. D'Auria Editore.
- (1997). *Guillermo y Maifreda. Historia de una herejía feminista*. Barcelona: Omega.
- (2001). *Le amice di Dio. Scritti di mistica femminile*. Napoli: M. D'Auria Editore
- (2006). *El Dios de las mujeres*. Madrid: Horas y Horas.
- MURIEL, Josefina (1946). *Conventos de monjas en la Nueva España*. México: Santiago.
- (1982). *Cultura femenina novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1995). "Cincuenta años escribiendo historia de las mujeres". En: Manuel Ramos Medina (coord.). *El monacato femenino en el Imperio Español*. México: CONDUMEX, pp.19-32.
- NANNI, Facundo (2009). "Libelos y periódicos, tertulias y asociaciones. Los espacios de sociabilidad y opinión en Tucumán. 1820-1852" en: M. Muñoz y P. Vermeren (Compiladores), *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*. Ediciones Colihue Universidad, 2009, pp. 247-256.
- NARI, Marcela (2004). *Políticas de maternidad y maternalismo político*. Buenos Aires: Biblos.

- NAROTZKY, Susana (1998). "Las construcciones sociales de la paternidad: un estudio comparativo". *Revista Arenal*, Granada, vol 5, nº1, pp.106-130.
- NAVARRO NAVARRO, Javier (2006). "Sociabilidad e Historiografía: Trayectorias, Perspectivas y Retos". *SATAIBI, Revista de la Facultat de Geografia e Història*, Valencia, Nº 56, pp. 99-119.
- NELLI, René (2002). *Los Cátaros del Languedoc en el siglo XIII*. Madrid: José de Olañeta.
- OTTO, Rudolf (1996). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- PÁEZ DE LA TORRE, Carlos (1974). "Tucumán 1887: Cólera y revolución". *Todo es historia*, Buenos Aires, Nº85, pp. 83-91.
- (1987). *Historia de Tucumán*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- (1994). *Historia ilustrada de Tucumán*. Buenos Aires: Síntesis.
- (2009). *El benemérito Obispo Araújo*.
http://www.lagaceta.com.ar/nota/339624/Informaci%C3%B3n_General/benemerito-obispo-Araoz.html . Consultado 10/1/2010.
- PANIKKAR, Raimon (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban.
- PAROLO, Paula; CAMPI, Daniel; FERNÁNDEZ, María Estela (2006). "Mortalidad y políticas de salud en San Miguel de Tucumán en la segunda mitad del siglo XIX". En: *Actas de las XX Jornadas de Historia Económica*; Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, CD.
- PAZ TRUEBA, Yolanda de (2010). *Mujeres y Esfera Pública. La campaña bonaerense entre 1880 y 1910*. Rosario: Prohistoria.
- PÉREZ SAMPER, María de los Ángeles (1997). "Los recetarios de mujeres y para mujeres. Sobre conservación y transmisión de los saberes domésticos en la época moderna". *Cuadernos de Historia Moderna*, Madrid, Nº19, pp.121-154.
- PERROT, Michelle (2001). "Introducción", Alain Corbin "Entre Bastidores", Philippe Ariès y Georges Duby. *Historia de la Vida Privada. T.4 De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid: Taurus, pp. 393-396.
- PITA, Valeria (2009). *La Sociedad de Beneficencia en el manicomio: La experiencia de administración y tutela del Hospital de Mujeres Dementes*. Buenos Aires, 1852-1890, Tesis doctoral, inédita.
- (2010). "Prólogo". En: Yolanda de la Paz Trueba. *Mujeres y esfera pública. La campaña bonaerense entre 1880 y 1910*. Rosario: Prohistoria. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, CD.
- PONSSA, José (1940). "Una epidemia de cólera morbo azotó a Tucumán hace 50 años". *Tribuna Farmacéutica*, Tucumán, Nº2, pp-104.
- PRISLEI, Leticia (2002). "Fotografía y Cine. La "lectura" de la imagen en perspectiva histórica". *Entrepasados*, Buenos Aires, Año XII, Nº23, pp. 13-22.
- POULAT, Emile (1992). "Catolicismo y modernidad: un proceso de exclusión mutua." *Revista Concilium*, Pamplona, Nº 244, pp.935-942.
- POTTHAST, Bárbara y SCARZANELLA, Eugenia (2001). *Mujeres y naciones en América Latina. Problemas de inclusión y exclusión*. Madrid: Vervuert-Iberoamericana.
- PRAETORIUS, Ina (2002). "La filosofía del saber estar ahí. Para una política de lo simbólico". *Duoda*, Barcelona, nº 23, pp 99-110.
- RAMOS MEDINA, Manuel (1997). *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas de la Nueva España*. México: CONDUMEX.
- RIVERA GARRETAS, Milagros (1992). "El cuerpo femenino y la querrela de las mujeres. Corona de Aragón, siglo XV". En: Georges Duby y Michelle Perrot (eds.). *Historia de las mujeres en occidente, vol. 2: La Edad Media*. Madrid: Taurus, pp. 592-605.
- (1993). "Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena". *Duoda*, Barcelona, nº 5, pp. 51-71.

- (1994). "Feminismo de la diferencia. Partir de sí". *El viejo topo*, Barcelona, nº 73, pp. 31-35.
- (1996). *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*. Madrid: Horas y Horas.
- (1998). "La libertad femenina en las instituciones religiosas medievales". *Anuario de Estudios Medievales*, Barcelona, nº 28, pp.553-566.
- (2004). *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- (2005). *Las beguinas y beatas, las trovadoras y las cátaras: el sentido libre del ser mujer*. En: I. Morant (dir.). *Historia de las Mujeres en España y América Latina, I: De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid, Cátedra, pp. 745-767.
- (2006). "La política sexual". En: María Milagros Rivera Garretas (coord.). *Historia medieval. Las relaciones en la historia de la Europa medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 139-204.
- ROBLEDO, Nélide (2003). "La Cofradía del Santísimo Rosario del Convento de Predicadores de Tucumán". En: *Actas 1º Jornadas de Historia de la Orden en Argentina*. Tucumán: UNSTA, pp.301-317.
- (2005). "El Apostolado de la Oración del Sagrado Corazón de Jesús de la Iglesia de Santo Domingo de Tucumán (1891-1938)". En: *Actas 2º Jornadas de historia de la Orden Dominicana en Argentina*. Tucumán: UNSTA, pp. 301-317.
- RODRÍGUEZ MARQUINA, Paulino (1899). *La mortalidad infantil en Tucumán*. Tucumán: Talleres de La Provincia.
- RODRIGUEZ PANIZO, Pedro (2004). "Exploradores y Cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana". En: Juan Martín Velasco (ed). *La experiencia mística*. Madrid, Trotta, pp 311-347.
- ROITENBURD, Silvia (2002). "Católicos: entre la política y la fe (1862-1890)". En: Gardenia Vidal y Pablo Vagliante. *Por la señal de la cruz. Estudios sobre la Iglesia Católica y sociedad en Córdoba, s. XVII-XX*. Córdoba: Ferreyra Editor, pp.141-164.
- ROMERO, José Luis (1945). *Sobre la biografía y la historia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ROOT, Jerry (1997). "Space to speke". *The Confessional Subject in Medieval Literature*. New York: Peter Lang.
- ROSSELLI, Silvina (2003). "El Centro Católico, su fundación y primeros años de vida". En: *Actas 1º Jornadas de Historia de la Orden en Argentina*. Tucumán: UNSTA, pp. 317-325.
- (2005). "La Cofradía del Santísimo Nombre de Jesús. De la beneficencia a la acción social". En: *2º Jornadas de historia de la Orden Dominicana en Argentina*. Tucumán: UNSTA, pp.335-347.
- (2009). "La cuestión Social en el Obispado de Padilla y Bárcena (1897-1921)". Ponencia en las *2º jornadas Nacionales de Historia Social*, La Falda, 13 al 15 de mayo de 2009.
- RUH, Kurt (2002). *Storia della mistica occidentale. Mistica femminile e mistica francescana delle origini*. Milano: Vita e Pensiero.
- SÁBATO, Hilda (1998). *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2002). "Estado y Sociedad Civil". En: Roberto Di Stéfano, Hilda Sabato y otros (coords.). *De las Cofradías a las Organizaciones de la Sociedad Civil Historia de la iniciativa asociativa en Argentina, 1776-1990*, Buenos Aires: Edilab, pp 99-167.
- (2003). "Introducción. La vida política argentina: miradas históricas sobre el siglo XIX". En: Hilda Sabato y Alberto Lettieri. *La vida política en la Argentina del Siglo XIX. Armas, votos y voces*. Buenos Aires: FCE, pp 9-22.
- (2007). "La política Argentina en el siglo XIX: notas sobre una historia renovada". En: Guillermo Palacios (coord). *Ensayos sobre la nueva historia política en América Latina, Siglo XIX*. México: El Colegio de México, pp. 83-94.

- SÁBATO, Hilda y LETTIERI, Alberto (2003). *La vida política en la Argentina del Siglo XIX. Armas, votos y voces*. Buenos Aires: FCE.
- SABATO, Jorge (1991). *La clase dominante en la Argentina moderna. Formación y características*. Buenos Aires: CISEA/Imago Mundi.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia (1998). "Las variedades de la experiencia religiosa de las monjas en los siglos XVI y XVII". *Arenal. Revista de historia de mujeres*, Granada, Vol.5, N°1, pp.69-105.
- SANSÓN CORBO, Tomás (2011). La Iglesia y el proceso de secularización en el Uruguay moderno (1859-1919). *Hispania Sacra*, vol. LXII, n° 127, enero-junio 2011, pp.283-303.
<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/issue/current>
- SARLO, Beatriz (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Argentina: Siglo XXI.
- SCHATZ, Klaus (1992). *Historia de la Iglesia contemporánea*. Barcelona: Herder.
- SCHLEH, Emilio (1944). *Cincuentenario del Centro Azucarero Argentino. Desarrollo de la industria en medio siglo*. Buenos Aires: Ferrari Hermanos.
- SEGURA MUNGUÍA, Santiago (2003). *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- SERRANO, Sol (2000). *Virgenes Viajeras. Diarios de Religiosas Francesas en su ruta a Chile 1837-1874*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- (2003). "Espacio público y espacio religioso en Chile republicano". *Teología y Vida*, Santiago de Chile, Vol XLIV, pp.346-355.
- (2004). "El poder de la obediencia: religiosas modernas en la sociedad chilena del siglo XIX". En: Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Quija (coords.). *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericana*. Sevilla-México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas- El Colegio de México, pp. 295-313.
- (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Chile: FCE.
- SIMMEL, George (2003). *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- SOLARI, Manuel Antonio (1991). *Historia de la Educación Argentina*. 13° reimpresión. Buenos Aires: Paidós.
- STRAUBINGER, Juan (1987). *El Salterio. Según el texto original hebreo*, Buenos Aires: Club de Lectores.
- TAYLOR, Charles (2006). *Imaginario social moderno*. Barcelona: Paidós.
- TEITELBAUM, Vanesa (1998). "La prédica higienista en la construcción de la maternidad en Tucumán, Argentina a fines del siglo XIX y comienzos del XX". *Papeles de población*, México, N° 16, pp.185-200.
- TERÁN, Juan B. (1905). "El Padre Boisdron". *Revista de Letras y Ciencias Sociales*. Tucumán, Tomo 2, N°11, pp.379-380.
- TOMASSI, Wanda (1994). "Cosmos: la experiencia del cuerpo femenino en Simone Weil". *Duoda*, Barcelona, n° 5, pp 99-113.
- TONDA, Américo (1957). *Historia del Seminario de Santa Fe*. Santa Fe: Castellví.
- (1965). *La Iglesia incomunicada con Roma (1810-1858)*. Santa Fe: Librería y editorial Castellvi.
- TORRES, Antonio (1968). *Historia médica de Tucumán*. Tucumán: Urueña.
- TOURIS, Claudia (2008). "Entre la historia de la Iglesia y los estudios sobre religión y sociedad en la Argentina contemporánea". En: Gabriela Caretta e Isabel Zacca (comp). *Para una historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*. Salta: CEPHIA, pp.83-92.
- VAN DEUSEN, Nancy (1999). "Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las Beatas de Lima". *Histórica*, Lima, vol 33 N°1, Julio, pp.47-78.
- (2007). *Entre lo sagrado y lo profano. La práctica institucional del recogimiento en Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial Universidad Católica del Perú-IFEA.

- VARGAS MARTÍNEZ, Ana (2000). "Lo que está vivo puede llegarnos. Una lectura desde la diferencia sexual de los Tratados escritos por hombres en favor de las mujeres". *De dos en dos. Cuadernos Inacabados*, Madrid, nº 38, pp.81-103.
- VARONA NARVIÓN, Carlos (2008). "Introducción". En: Ibn 'Arabi. *El esplendor de los frutos del viaje*. Madrid: Siruela, pp.9-49.
- VARONE, François (1988). *El Dios sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?* Santander: Sal Terrae.
- VAUCHEZ, André (1995). *La espiritualidad en el occidente medieval*. Madrid: Cátedra.
- VEGA, Amador (2004). "Experiencia mística y experiencia estética en la modernidad", En: Juan Martín Velasco (ed.). *La experiencia mística*. Madrid:Trotta, pp 247-264.
- VIDAL, Gardenia y Vagliente, Pablo (2001). *Por la señal de la cruz. Estudios sobre Iglesia Católica y sociedad en Córdoba, s. XVII-XX*. Córdoba: Ferreyra Editor.
- VIDELA, Oscar y FERNÁNDEZ, Sandra (2004). "Evolución económica rosarina durante el desarrollo agroexportador". En: R. Falcón y M. Stanley (dir). *La Historia de Rosario. Economía y Sociedad*. Tomo 1. Rosario: Homo Sapiens, pp 55-109.
- VIGNOLI, Marcela (2011). *Sociabilidad y cultura política en Tucumán, 1880-1916*. Tesis doctoral inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- VILANOVA, Evangelista (1989). *Historia de la Teología Cristiana, T.II*. Barcelona: Herder.
- (1992). *Historia de la Teología Cristiana, T.III*. Barcelona: Herder.
- VIOLI, Patricia (1987). "La intimidad de la ausencia: formas de escritura epistolar". *Revista de Occidente*, Madrid, 68, pp.87-99.
- VIZMANOS Francisco, (1949). *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*. Madrid: BAC.
- WEINTRAUB, Karl (1991). "Autobiografía y conciencia histórica" *Antrophos*, Suplemento N° 29. Barcelona, pp.18-33.
- ZAMBRANO, María (1995). *La Confesión*. Madrid: Siruela.
- (2004). *Los Bienaventurados*, Madrid: Siruela.
- (2005). *El hombre y lo divino*. México: FCE.
- ZARRI, Gabriela (2000 [1990]). *Le sante vive. Profezie di corti e devozione femminile tra '400 e '500*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- ZIMMERMAN, Eduardo (1995). *Los liberales reformistas*. Buenos Aires: Universidad de San Andrés- Sudamericana.
- ZURETTI, Juan Carlos (1972). *Nueva Historia Eclesiástica Argentina. Del Concilio de Trento al Vaticano II*. Buenos Aires: Itinerarium
- ZUBIRI, Xavier (2007). "En memoria de Marie-Joseph Lagrange, Doctor de la tradición bíblica". *Anuario de Historia de la Iglesia*, Pamplona, N°16, pp.113-117.