

LEER LA MUJER CATÓLICA

EL DISCURSO CATÓLICO FEMENINO
EN LA REVISTA *NOEL* (1920-1925)

SOFÍA MAURETTE

LITERATURA



LINGÜÍSTICA

COLECCIÓN DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA



LEER LA MUJER CATÓLICA

**EL DISCURSO CATÓLICO FEMENINO
EN LA REVISTA *NOEL* (1920-1925)**

SOFÍA MAURETTE

Buenos Aires
2026

Las publicaciones de la presente Colección han sido sometidas a una evaluación interna y externa organizada por la institución editora.

Corrección: Cintia L. Mariscal

Diseño gráfico y maquetación: Nicolás Gil

Edición: Cintia L. Mariscal

Colección de Libros de Filosofía, Letras y Lenguas

Maurette, Sofía

Leer la mujer católica el discurso católico femenino en la Revista Noel 1920-1925 / Sofía Maurette. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad Católica Argentina, 2026.

Libro digital, PDF - (De la Facultad de Filosofía y Letras)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-44-0131-5

1. Catolicismo. 2. Análisis del Discurso. 3. Participación de la Mujer. I. Título.

CDD 200

Licencia

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

<https://doi.org/10.46553/978-950-44-0116-2>



Libros de la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina. **Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras.**

Rector: Dr. Miguel Ángel Schiavone
Vicerrectora de investigación: Dra. Graciela Cremaschi
Decano: Dr. Javier Roberto González

Comité Editorial

Coordinador general de la Colección:

Dr. Martín Grassi

Serie de Estudios de Literatura y Lingüística:

Dra. Magdalena Cámpora
Dra. Ana María Marcovecchio
Dra. María Lucía Puppo

Serie de Filosofía

Dr. Mateo Belgrano
Dr. Francisco Díez Fischer
Dra. Fernanda Ocampo
Dr. Federico Raffo Quintana
Dr. Juan Torbidoni

Serie de Lenguas

Dra. Marina Álvarez
Dra. Inés Castelli
Dra. Graciela Isaia y Ruiz

Comité Académico

Serie Filosofía

José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense de Madrid)
Adrián Bertorello (Universidad de Buenos Aires/CONICET)
Marcelo Boeri (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Oscar Miguel Esquisabel (INEO-CIF/CONICET)
Olga Larre (Universidad Católica Argentina/CONICET)
Jacques Lezra (University of California, Riverside)
Juan Antonio Nicolás Marín (Universidad de Granada)
Francisco O'Reilly (Universidad de Montevideo)
Luis Rabanque (Universidad Católica Argentina/ CONICET)

Roberto Rubio (Universidad Alberto Hurtado)
Claudinei Silva (Univeridade Estadual do Oeste do Paraná)
Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires/CONICET)

Serie Literatura y Lingüística

Lila Bujaldón de Estévez (Universidad Nacional de Cuyo)
Ana Gallego Cuiñas (Universidad de Granada)
Fernando Degiovanni (City University of New York)
Mariana Di Ció (Université Sorbonne-Nouvelle)
Enrique Foffani (Universidad Nacional de La Plata)
Gustavo Guerrero (Université de Cergy-Pontoise)
Rosa García Gutiérrez (Universidad de Huelva)
Lucía Stecher Guzmán (Universidad de Chile)
Annick Louis (Université de Franche-Comté)
Alfonso García Morales (Universidad de Sevilla)
María Marta García Negroni (Universidad de Buenos Aires, CONICET)
Mariano Sverdloff (Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Serie Lenguas

Herminia Alonso (Universidad de Buenos Aires)
Daniel Altamiranda (Universidad Católica Argentina)
Andy Benzo (Universidad de San Diego / American Translators
Association)
Ricardo Chiesa (Universidad de Buenos Aires)
Gabriela Commatteo (King's College / Universidad Pompeu Fabra)
Silvana Debonis (Universidad Católica Argentina / American Translators
Association)
Juan José Delaney (Universidad del Salvador, Argentina)
Cristina Featherston (Universidad Nacional de La Plata)
Gabriela Llull (Universidad de Salamanca)
Sandra Ramacciotti (UMSA / Universidad de Buenos Aires)
Xose Castro Roig (ISTRAD / Universidad Pompeu Fabra)
Graciela Souto (Universidad Católica Argentina / New York University)

La *Colección de libros de Filosofía y Letras* se compone de tres series, cada una de las cuales está dedicada a la publicación de trabajos científicos en los campos de la filosofía, la literatura y la lingüística, y las lenguas extranjeras.

Los trabajos publicados son el fruto de las investigaciones de los/as docentes y alumnos/as de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, aunque también incluye contribuciones de investigadores/as provenientes de otras universidades, tanto nacionales como extranjeras. En este sentido, la Colección busca ser un órgano de difusión de la vida intelectual de nuestra Facultad y de articulación con colegas de otras instituciones.

Dr. Martín Grassi / Dr. Javier Roberto González

Índice

INTRODUCCIÓN	
DESDE LA VENTANA: LEER A LA MUJER CATÓLICA	9
Los inicios de un proyecto	9
La prensa católica en Buenos Aires	15
Revistas	18
Capítulo 1:	
“¿Qué quieres que yo sepa de lo que tú quieres decir?": dificultades en el estudio del discurso católico femenino	21
Esferas públicas alternativas: las redes femeninas	31
El catolicismo frente a los feminismos de principio de siglo	37
Iniciativas católicas femeninas y la creación de <i>Noel</i>	46
Capítulo 2: La escritura (dentro) del límite: tensiones y estrategias del discurso católico femenino	52
“Una revista para niñas”: religión, clase y género en la autodefinición de <i>Noel</i>	53
Navegando los límites de la escritura femenina	63
El cuerpo en/de la revista: formato, moda y ejercicio físico	71
La re-definición de la mujer católica	85
Capítulo 3: “Al contacto de los libros”: la lectura y escritura como ejercicio espiritual	94
La buena y la mala lectura	95
La joven piadosa: modelos literarios, históricos y religiosos para la mujer católica	102
El ejercicio de la lectura y de la escritura	110
Conclusiones	118
Anexo 1	120
Obras citadas	121

INTRODUCCIÓN DESDE LA VENTANA: LEER A LA MUJER CATÓLICA

“Este libro es el resultado de buscar y rebuscar... en el baúl de nuestras abuelas o incluso bisabuelas. Y nos encontramos no sólo con el pasado sino con nuestro pasado, rico, complejo, sorprendente en su infinita variedad de hallazgos”

Lea Fletcher, *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*

Los inicios de un proyecto

Enero de 1919. En la casa de la familia Álvarez Escalada empieza a tomar forma un proyecto editorial muy distinto al famoso semanario *Caras y Caretas* (1838-1939) que su patriarca, José Álvarez, había convertido en una de las publicaciones más leídas de su tiempo y que todavía permanecía bajo la dirección de su hijo Fernando. Sería esta una revista con la mirada dirigida a la actualidad europea e incluiría traducciones de autores populares franceses. En sus páginas podrían leerse los apellidos de importantes personajes de la sociedad y la cultura porteñas: Álvarez Escalada, Elizalde, Iribarne, Jacobé, Groussac, Bunge (Favre, 2010)

La revista se llamó *Noel* y salió a la luz el primero de mayo de 1920. Con un tamaño bastante pequeño, se publicó con una periodicidad bimensual y con el mismo formato y características, durante sus primeros diez años. Más tarde modificaría su periodicidad a una vez por mes, y seguiría publicándose casi sin interrupciones hasta 1939.¹ Pese a su duración y a los nombres asociados a su publicación, la revista no ha recibido casi atención crítica o historiográfica. Son dos las razones que pueden explicar este olvido: la primera, el hecho de que hayan sido las mujeres de la familia y no sus célebres padres, hermanos o esposos, quienes idearon, participaron y leyeron la revista: Delfina y no Alejandro u Octavio Bunge, Blanca y no Paul Groussac, María Teresa y no Fernando Álvarez Escalada, Elvira Elizalde y Elvirita, y no Martín Jacobé. La segunda, que este era un proyecto religioso, específicamente católico, cuya misión evangelizadora era proclamada en sus páginas y se extendía, también, por fuera de ellas.

Femenina y católica, pareciera no haber nada en esta publicación, excepto, tal vez, por la participación de sus hijas y hermanas, para llamar la atención de literatos y hombres de prensa de la época. El desinterés se ha trasladado, también, a la historia e historiografía de la revista: sus ejemplares han desaparecido de los archivos de la comunidad religiosa que la

¹ Debido al difícil acceso a los ejemplares de la revista, este trabajo se ha realizado a partir de la lectura de los tomos pertenecientes a los años 1920 a 1928.

sostuvo económica y pastoralmente (la orden francesa de los Agustinos de la Asunción) y está incompleta en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno y en la del Centro de Estudios Religiosos, las dos únicas bibliotecas en donde aún hoy es posible hallar algunos números.² El olvido de esta iniciativa católica femenina tampoco es exclusivo de la publicación argentina: *Le Noël*, la publicación francesa que sirvió de madre y modelo para la argentina, se ha visto sumergida en una indiferencia similar.

La revista, tanto en Francia como en Argentina, tuvo detrás a la congregación de los Agustinos de la Asunción, una congregación religiosa de origen francés que, en 1873, fundó la *Maison de la Bonne Presse*, una poderosa editorial que, con el nombre de “Grupo Bayard”, continúa aún en funcionamiento. La creación de la editorial obedece al interés particular de los padres asuncionistas por la prensa escrita, así como también a un progresivo interés de la Iglesia católica por participar de este medio de difusión a fines del siglo XIX y principios del XX (Loyola, 2014). Entre sus publicaciones se destacan el diario *La Croix* (1883-actualidad), que en 2018 era el sexto periódico en Francia en cuanto a difusión, así como también diversas publicaciones dirigidas a la infancia y a la juventud católicas. La propia revista *Noël* nació primero en 1895 como un “journal des enfants”, es decir, como un diario para los niños. A partir de 1910, sin embargo, empieza a presentarse como una revista semanal para la infancia y la juventud y en 1913 como “una revista para las jóvenes” (Marcoin, 2008, p. 66). Como señala Marcoin (2008), este cambio se debe, en parte, a la “fidelidad de las antiguas lectoras”, una característica “propia de ciertos periódicos infantiles, que envejecen junto a sus lectores en lugar de simplemente ver que su público se renueve” (p. 66). Demostrando una visión comercial no demasiado común dentro de la prensa católica, *La Maison de la Bonne Presse* utiliza la demanda de sus lectoras para segmentar su público y aumentar su oferta, creando la *Étoile Noël*, un periódico especial para los lectores más jóvenes o “cadettes”.

El prestigio alcanzado por las publicaciones de la editorial agustina puede medirse en el testimonio de Simone de Beauvoir, quien recuerda en sus *Mémoires* que “mientras que la mayor parte de las niñas de mi entorno recibían la *Semaine de Suzette* [otra revista dirigida a la juventud femenina francesa], yo estaba abonada a *L'Étoile Noël*, que mamá juzgaba de un nivel moral más elevado” (citado por Cholvy, 1999, p. 243). Lo que distinguía a esta iniciativa de otras publicaciones femeninas no era solamente el prestigio moral, respaldado por la congregación religiosa que la editaba, sino también la creación de todo un ecosistema sostenido discursivamente por “publicaciones satélites” y también por “comités” parroquiales. Este univer-

² En el Centro de Estudios Religiosos tienen los números de los años 1921 a 1927, en la Biblioteca Nacional Mariano Moreno, de 1920 a 1933 y algunos de 1937. Por falta de respuesta de la institución, no me fue posible consultar el archivo de la Congregación de los Agustinos de la Asunción, una tarea que dejo pendiente para futuros trabajos sobre la publicación.

so femenino y religioso les brindaba a las lectoras de *Le Noël* un sub-mundo de pertenencia y protagonismo en donde muchas darían sus primeros pasos en la escritura y el liderazgo público. Allí, contribuían activamente con sus escritos dentro de la publicación y organizaban “comités noelistas” que canalizaban las múltiples actividades caritativas que emprendían sus miembros. Sus acciones culminaban en una peregrinación anual a Lourdes, donde cada comité marchaba llevando su estandarte y cada noelista su “cruz azul”, la insignia noelista que otorgaba “una indulgencia de trescientos días de purgatorio” a quien la llevara (Marcoin, 2008, p. 64).

Fue ésta la revista que algunas jóvenes porteñas, cuyas familias estaban acostumbradas a un fluido intercambio con la actualidad cultural francesa, recibían en su casa y circulaban entre sus amigas. Cuando finalmente, en 1919, deciden fundar una versión argentina, se comunican primero, con el superior de los padres asuncionistas en Argentina, el Padre Seraphim (Serafín) Protín y más tarde con el director de la revista francesa, el Padre Claude Allez, quien firmaba como “Nouvelet”, para pedir su autorización y guía (Favre, 2010, p. 147). Fiel al espíritu de la iniciativa francesa, que como ella misma enuncia, “no es solamente una revista, es un movimiento de juventud que tiene su historia, su espíritu, sus tradiciones, su disciplina, sus métodos, sus obras” (Groupe Bayard, 2020), el director francés les recomienda crear, al mismo tiempo, la revista y la Unión Noelista Argentina. Es así como el 1° de mayo de 1920 se crea la Unión Noelista en Buenos Aires, cuyo primer comité, “Buenos Aires Central”, –formado por María Teresa Álvarez y sus jóvenes amigas– fue el encargado de publicar la revista, que también salió a la luz en mayo de 1920.

Lo poco que conocemos sobre la revista y sobre el Movimiento Noelista en Argentina se debe a la recopilación del Padre Roberto Favre, asuncionista, quien, en su *Historia de los Asuncionistas en Argentina*, reproduce el testimonio de la Hermana Cecilia Jacobé sobre su fundación:

Durante la “Semana Trágica” de enero de 1919, las calles de Buenos Aires quedaron desiertas, pues era riesgoso salir, dada la exacerbación de los espíritus. En aquel tiempo, en que no existía la televisión en el hogar, los chicos se pasaron la semana en casa y se dedicaron a leer. Dios se sirvió de esta circunstancia para llevarlos a realizar una obra...

La revista juvenil *Noel* tenía unas suscriptoras aisladas en Buenos Aires. Lucía y Agustina Iribarne le prestaron algunos números a María Teresa Álvarez Escalada, que no la conocía, y desde el primer momento ésta resolvió fundar en Buenos Aires un Comité Noelista. (María Teresa era hija del director de *Caras y Caretas*, la revista más importante de esta época, y durante varios años fue penitente del P. Serafín). Hablando con su prima Margot Escalada Fragueiro, se enteró de que ésta también acababa de conocer la publicación francesa por medio de María Isabel Ayerza y deseaba cuanto antes, no sólo fundar un Comité, sino una revista parecida, pero en castellano.

María Isabel Ayerza, a su vez, había hecho conocer a sus primas Jacobé otros ejemplares. ¿Qué tendría *Noel* que así subyugó a las tres hermanas Jacobé, que aceptaron traducirla y difundirla entre muchas jóvenes argentinas?

Pasaron esos días, pero no el entusiasmo. La idea, surgida al mismo tiempo en el

pensamiento de estas 8 chicas, despertó en ellas el deseo de conocerse. De una a otra se fueron pasando la palabra y se dieron cita en la casa de Lucía y Agustina. Una de las mamás, Elvira Elizalde de Jacobé, propuso hacer una segunda reunión en la calle Chacabuco 462, para presentarse al P. Serafín Protín, Superior de los Padres Asuncionistas de esa casa. Fueron muy bien recibidas y de común acuerdo se resolvió que cada una escribiría al director del *Noel* de París, el P. Claudio Allez (Favre, 2010, p. 146)

El hecho de que la historia de la revista se transmita exclusivamente a través de testimonios personales y escritos confesionales muestra ya una tensión con respecto a la conservación de cierto tipo de archivos (femeninos, religiosos) por parte de la ciencia historiográfica. El relato de la fundación parece enfatizar esta condición más bien “privada” de la iniciativa al abrirse con una oposición entre los eventos político-sociales y el ambiente doméstico habitado por las fundadoras: “Durante la “Semana Trágica” de enero de 1919 (...) los chicos se pasaron la semana en casa y se dedicaron a leer”.

La oposición inicial marca desde el primer párrafo un eje que ordena y ubica el resto de la narración en roles que parecen claramente delimitados por el esquema burgués-liberal: mientras en la esfera pública el gobierno se enfrenta y reprime a las manifestaciones sociales de las clases trabajadoras, en los barrios de clase alta las mujeres se encierran en sus casas y, ajenas a la masacre, se dedican a leer una revista católica francesa. Alejadas geográfica y socialmente del centro de conflicto político del momento, encerradas por una prohibición implícita por el riesgo que constituía “salir” a la calle (en sentido literal y metafórico), el espacio doméstico parece delimitar el lugar de pertenencia de estas jóvenes católicas de clase alta.

En lugar de dejarse paralizar por el ocio obligado sin embargo, estas “chicas inquietas” (Favre, 2010, p. 146) convierten estas circunstancias, como dice la narradora, en “obra” y oportunidad de acción. De hecho, desde la perspectiva femenina de la narración, es el espacio público político de las calles el que se encuentra “desierto”. El doméstico, en cambio, rebosa de actividad, de encuentros, de diálogo. Se configura así como un espacio atravesado por actores y canales que no son los de la política o el activismo social, pero que sin embargo abren y movilizan aquello que desde fuera parece clausurado y estático. Actores (actrices) que –el “name dropping” del relato es evidente– son los de la clase alta porteña (Iribarne, Álvarez Escalada, Ayerza, Jacobé). Unidas por redes constituidas por un estrato económico-social, dibujan un trasfondo compartido, una pertenencia cultural asumida, una condición de posibilidad implícita para un proyecto cuyo corte elitista se exhibe ingenuamente en el relato fundacional. Toda marca externa a la red doméstica-femenina es borrada: la aclaración parentética de quién es “públicamente” Álvarez Escalada parece un agregado del historiador, interesado por marcar la importancia social y económica de las familias de “las chicas”, que ellas dan por sentado.

El testimonio de la hermana Jacobé, recogido por el Padre Favre, presenta, con todo, algunos indicios de que el espacio privado de lo doméstico,

lo femenino, el privilegio, es más permeable de lo que parecería a primera vista. Esto se intuye, por ejemplo, en la presencia de algunos personajes que parecen traspasar las fronteras entre lo público y lo privado con facilidad. Por un lado, el Padre Serafín Protín, religioso francés llegado a Buenos Aires en 1913, quien cumplía tareas religiosas que iban desde atender a las jóvenes de clase alta en el espacio íntimo del confesionario hasta celebrar los ritos de iniciación cristiana en barrios periféricos o dar conferencias en los recién inaugurados Cursos de Cultura Católica.

La congregación de los Agustinos de la Asunción era relativamente reciente: había sido fundada en Francia en 1845 por el Padre Emmanuel d'Alzon con la idea de crear una “congregación moderna para renovar el espíritu católico en la sociedad” (Notre histoire, 2023). Como lo indica el lema que adoptaron, *Adveniat Regnum Tuum* (que venga tu reino), buscaba implantar el Reino de Dios en la tierra, es decir y en línea con un sentimiento generalizado en esta época, re-cristianizar a la sociedad, percibida como cada vez más secular. Para esto desarrollaron dos caminos: el de la educación y el de la prensa. Es justamente con la idea de fundar un colegio católico de impronta francesa para sus hijos e hijas, que los Jacobé, junto con otros miembros de la élite, iniciaron en 1908 las tratativas para traer a los Padres Asuncionistas a Buenos Aires (Favre, 2010, pp. 13-15). El proyecto tuvo que esperar hasta 1938 para concretarse, cuando, gracias al continuo apoyo financiero de familias católicas acomodadas, las Religiosas de la Asunción instalaron su exclusivo *Externat de l'Assomption*, un colegio para mujeres en el barrio de Palermo Chico.³

A pesar de la dilación de este proyecto, los asuncionistas estuvieron activos en Buenos Aires desde 1910, año en el que llega el Padre Román Heitman desde Chile, país en donde la congregación ya se encontraba establecida. Con su llegada en 1913, el Padre Protín, quien había sido profesor en la prestigiosa Universidad de Lovaina, le imprimió a la congregación la preocupación por el desarrollo de la vida intelectual y la inserción en los círculos culturales católicos.⁴ No es casualidad, entonces, que sea él a quien Elvira

3 Este colegio tiene una historia interesante que acompaña las modulaciones del catolicismo femenino argentino a lo largo del siglo XX. Aunque empezó como un colegio de élite, a mediados de siglo las religiosas deciden que se debe “democratizar” el colegio, en línea de lo que se empieza a plantear junto con el Concilio Vaticano II. Sin embargo, los padres del colegio rechazan estos cambios, por lo que las religiosas deciden abandonar el colegio e irse a las orillas de la ciudad a practicar una misión más cerca a la de las “Comunidades de Base”. El colegio, ahora bajo el nombre de “San Martín de Tours”, quedó bajo la dirección de una asociación de padres. Sobre este episodio ver: Ángeles Anchou, “La Revolución Silenciosa de las religiosas del Colegio de la Asunción de Buenos Aires (1956-1970)”.

4 El Padre Favre afirma que “en la Asunción argentina de los primeros tiempos se afirman dos líneas complementarias. El P. Serafín Protín era el impulsor de una línea que buscaba penetrar los medios culturales por donde pasaba el pensamiento y se proyectaba en una acción con capacidad para movilizar los sectores influyentes del país. La otra línea era la que cultivaba especialmente el P. Román Heitman, preocupado por una acción que acentuaba preferentemente la formación de las personas consideradas individualmente, allí donde éstas se hallaban”. (Favre, 2010, p. 63)

Jacobé llama para encauzar el proyecto de sus hijas y sus amigas de fundar un movimiento y una revista *Noel* en Argentina. El Padre Protín no sólo se había mostrado interesado en la formación católica de la élite, sino también en la prensa católica: había colaborado en el periódico *La Croix*, órgano principal de la “Buena Prensa” en Francia y también fundaría en Buenos Aires la librería católica “Noel”, que se mantendría en funcionamiento hasta la década de los cincuenta.⁵

Así como el Padre Protín se mueve con fluidez entre los distintos círculos públicos (masculinos) y privados (femeninos) del catolicismo argentino, la religión es también la excusa que le permite a Elvira Elizalde de Jacobé hacer realidad el proyecto de sus hijas y sus amigas. Dueña de la primera casa de los Asuncionistas en el centro de la ciudad, es probable que haya sido quien contactó a las jóvenes con el sacerdote asuncionista. Fue ella también la que salvó las necesidades financieras, no solamente al donar parte del dinero, sino al poner al grupo fundador en contacto con otra mujer clave para el proyecto, pero que sin embargo el relato borra: Dolores Lavalle de Lavalle, hija del General Lavalle, de probado activismo en pos de la educación de la mujer (Favre 175).⁶

La presencia de estas dos mujeres como en un segundo plano en la fundación de la revista vincula así a la publicación con una generación de mujeres para quienes la religión y las actividades de beneficencia fueron una forma de ingreso al espacio público y a roles de liderazgo. Como sostiene Donna Guy, “el proceso histórico (del estado benefactor) frecuentemente ha incluido el trabajo de mujeres en organizaciones religiosas”⁷ (2009, p. 3), quienes a través de “roles de género percibidos como apropiados” (p. 6) como el de la práctica de la religión y la caridad, obtuvieron la autoridad para moverse con mayor libertad dentro de instituciones religiosas, como la de las Conferencias de San Vicente de Paul, y, a través de ellas, intervenir en el espacio público, por ejemplo en la defensa de los niños huérfanos, como estudia Guy.⁸

Es significativo, sin embargo, que el proyecto de esta nueva generación

5 Es de notar que en la semblanza de la página oficial de la congregación, el P. Protín es reconocido como el fundador de la *Noel* argentina. Consultar: <https://www.assomption.org/biographie/seraphin-francois-joseph-a-protin-1876-1946/>

6 La revista va a honrar este aporte publicando en uno de los primeros números un testimonio firmado por la dama. Para una pequeña biografía de Dolores Lavalle de Lavalle ver Lily Sosa de Newton, *Diccionario biográfico de mujeres argentinas*.

7 Todas las traducciones son propias.

8 El asociacionismo religioso femenino en Argentina ha sido revisitado en los últimos años y ha habido varios trabajos que han analizado, especialmente, los cambios en las asociaciones religiosas a partir de mediados del siglo XIX. Ver especialmente el libro de Roberto Di Stefano, Hilda Sabato, Luis Alberto Romero y José Luis Moreno, *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina*. Gads, 2002. También, el trabajo de Graciela Queirolo sobre La Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas, los de Víctor Enrique Quinteros sobre el asociacionismo católico finisecular en Salta y los de Lucía Bracamonte sobre las asociaciones religiosas femeninas en Bahía Blanca.

de mujeres se despega, por lo menos parcialmente, de ese rol “autorizado” de la mujer religiosa y en cambio se centra en una revista, es decir, en la prensa escrita, representante por excelencia de la “transformación estructural de la esfera pública”. A través de esta publicación, una nueva generación de mujeres católicas va a buscar no sólo la acción social, un aspecto importante del proyecto, sino especialmente la construcción y proyección de un espacio público alternativo para la circulación de discursos que no podían acceder a la esfera pública liberal burguesa.

La prensa católica en Buenos Aires

La aparición de una publicación católica con estas características en la Buenos Aires de 1920 no parece haber sido un rasgo repetido en otras ciudades. En parte, esto puede entenderse como producto del crecimiento de la prensa en la ciudad porteña y de sus cambios a partir de las últimas décadas del siglo XIX, cuando entra en un proceso de modernización técnica y de progresiva autonomía y especialización (Sábato, 2008; Ramos, 2009; Saitta, 2011). Si en la Buenos Aires de fines del siglo XIX solo los grandes diarios, como *La Nación* o *La Prensa*, podían aspirar a estas reformas, ya para 1920 la modernización y especialización de la prensa en general, es uno de los termómetros con los que se mide la transformación de la “gran aldea” en una ciudad moderna y cosmopolita. Esta modernización va de la mano con la proliferación de diarios y revistas y al aumento del público lector gracias a la inmigración y las campañas de alfabetización (Sarlo 2003, 2004; Prieto, 1999). Junto con este crecimiento, se adopta un nuevo modelo periodístico profesional modelado sobre el ejemplo norteamericano: masivo, comercial, independiente del poder del Estado y los partidos políticos, que declara su objetividad y en donde prima la noticia por sobre la opinión (Saitta, 2011).

Como es natural, el periodismo católico no fue ajeno a estos cambios, y también se plegó al aumento generalizado de las publicaciones y a la progresiva profesionalización y autonomización de la prensa, aunque con sus particularidades. Como estudia Miranda Lida, aunque a fines del siglo XIX, “se multiplicaron las publicaciones periódicas católicas” (Lida, 2005, p.129), éstas todavía estaban atadas a un modelo de periodismo decimonónico, vinculado estrechamente con la política –como es el caso de *La Unión*, fundado al calor de los debates por las reformas liberales– o con el arzobispado, como *La Voz de la Iglesia* uno de los seis periódicos diarios que registra el *Anuario de la Prensa Argentina* en 1896 (Saitta, 2011, p. 28). Dependían, además, de colaboraciones voluntarias y amateurs, se venden solamente por suscripción y no en la calle y, por no contar con servicios de información propios, deben contentarse con replicar noticias publicadas en otros diarios. Es decir que, hacia finales del siglo XIX y hasta después de la Primera Guerra Mundial, la prensa católica se muestra como un tipo de periodismo retrasado con respecto a sus competidores, sin lograr la profesionalización y autonomía que empieza a caracterizar a la prensa del período (Lida, 2005, p. 124).

A partir de la década del veinte, sin embargo, y en parte debido al “despertar” que significó la Primera Guerra por la imposibilidad de informar sobre lo que sucedía en Europa, muchas publicaciones católicas se pliegan al proceso de especialización de la prensa. El caso paradigmático de este esfuerzo modernizador de la prensa católica es el periódico *El Pueblo*, que, como ha estudiado Miranda Lida, se vuelca de lleno a la modernización mediante “la incorporación de servicios de información telegráfica internacional (agencia Havas), el crecimiento de la planta de redactores, la utilización de la electricidad (...) y, fundamentalmente, un significativo crecimiento de los avisos publicitarios” (Lida, 2012, p. 65).

Este deseo de transformar las publicaciones católicas en medios competitivos dentro de un mercado de la prensa en acelerado crecimiento señala una tensión que está en el centro del discurso católico que estas publicaciones sostienen, y que se refiere al incómodo posicionamiento del catolicismo dentro de la Modernidad. Tensión que, por otra parte, también se lee en la preocupación de la Iglesia católica de fin de siglo XIX por la prensa, como demuestran los llamados de León XIII a formar “una poderosa y bien pertrechada ‘prensa católica’” (Loyola, 2014, p. 210). En el plano local, la ansiedad por estimular una prensa católica se lee en el llamado de la “Primera Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino” de 1889 a proteger “a la prensa que defiende la causa de Jesucristo y de su Iglesia” y la realización en 1918 del Primer Congreso Nacional de Prensa Católica (Auza, 2000).

Este posicionamiento incómodo dentro de la Modernidad puede entenderse dentro de la propia historia de la institución eclesiástica, cuyos pontífices buscan a lo largo del siglo XIX y principios del XX redefinir el rol de la Iglesia dentro de la sociedad moderna. La búsqueda de redefiniciones se ve impulsada tanto por los cambios políticos, sociales y filosóficos de este período como también por los sufridos por la propia Iglesia, que en 1871 pierde su poder terrenal con la anexión de los Estados Vaticanos a Roma. Recién en 1929, con la firma de los Pactos de Letrán entre Pio XI y Mussolini, se firma la paz entre el gobierno italiano y la Santa Sede y se restablece el poder terrenal del Papa, aunque muy diferente al que ostentaba con anterioridad, con la creación del Estado de la Ciudad del Vaticano.

La disminución de su poder terrenal llevó al papado a una progresiva desvinculación de su anterior función estatal y a una concentración cada vez mayor en los aspectos de la esfera civil, que no se dio sin tensiones internas. Así, durante la primera mitad del siglo XIX, ante los avances liberales y las ideas “laicistas” que le fueron quitando muchos de sus privilegios políticos y económicos en los países occidentales, la Iglesia buscó “perpetuar (...) una situación pasada que, si pudo ser en su momento idónea, se revelaba ahora inoperante” (Redondo, 1979, p. 52). Esta oposición culminó en 1861 con la publicación, por parte de Pío IX, del famoso “Syllabus”, un documento oficial subtítuloado “Índice de los principales errores de nuestro siglo” en el que se condenan sistemáticamente los errores del liberalismo y la Modernidad ideológica y se rechaza cualquier posibilidad de reconcilia-

ción con el “progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización” (Pío IX, 1864, LXXX).

A fines del siglo XIX y principios del XX, en cambio, tanto León XIII (1878-1903) como después Pío X (1903-1914), Benedicto XV (1914-1922) y Pío XI (1922-1939) propondrán diversos acercamientos a la Modernidad, discerniendo los aspectos sociales, políticos, económicos, filosóficos y hasta tecnológicos que consideran positivos entre aquellos con los que no pueden o no quieren pactar. En ese sentido, el papado de Pío XI, es quizás el más significativo, en cuanto resuelve algunos de los temas planteados por sus antecesores: termina con varios conflictos diplomáticos, firma concordatos con muchos países europeos, y le da un fuerte impulso a la organización y fortalecimiento de un organismo que buscará la reincorporación de la Iglesia y los católicos dentro de la sociedad civil: la Acción Católica (Redondo, 1979, pp. 186-189).

Esta redefinición del lugar de la Iglesia y la religión católica no es un hecho totalmente acabado ni tampoco sin tensiones. Por el contrario, es un proceso continuo que tanto las autoridades religiosas como los devotos emprenden constantemente en su búsqueda de, como dice De Certeau (1974), “vivir lo Absoluto en las condiciones reales fijadas por una situación cultural” (p. 51). Condiciones que no pocas veces llevan a los sujetos religiosos a ensayar soluciones opuestas y conflictivas. En ese sentido, estos años se caracterizan no sólo por la condena del Vaticano a males que podríamos considerar externos, como el liberalismo y el marxismo, denunciados en la encíclica *Rerum Novarum* (1891), sino también por la tensión entre diferentes ramas dentro del catolicismo. A principios del siglo XX, la Iglesia se ve sacudida por dos conflictos internos opuestos, que evidencian la incertidumbre de los sujetos católicos frente a los desafíos que les plantea la Modernidad. Uno de ellos fue el modernismo, una rama teológica que buscaba una adaptación de los dogmas de la fe a los principios de la filosofía racional, condenado en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* (1907). El segundo fue el acercamiento de grupos católicos tradicionales a la *Action Française*, que finalmente fue condenada en 1926, en un proceso lleno de ambigüedades y conflictos internos, que evidenció la cercanía político-ideológica de la Iglesia a los grupos conservadores.

El interés del Vaticano por la prensa se entiende, entonces, como consecuencia de este renovado interés por la esfera civil, así como por el deseo de luchar en contra del “laicismo” y recristianizar una sociedad cuyas costumbres y cultura se perciben cada vez más alejadas del ideario católico. Producto de este diagnóstico son impulsadas las asociaciones católicas, especialmente *Acción católica*, a partir del pontificado de Pío XI, por considerarlas de utilidad para evangelizar aquellos lugares alejados de la acción de sacerdotes y religiosos. En palabras de Pío XI, los laicos, es decir, los “cristianos, [que no pertenecen al] orden sagrado y el estado religioso reconocido en la Iglesia” (Santa Sede, 897), son “los expertos exploradores que [abren] camino a la luz de la verdad y a la acción santificadora de la gracia en los medios alejados de la Iglesia de Cristo” (Pío XI, 1939, párr. 17).

Sin embargo, estos documentos muestran la tensión que causa en el Va-

ticano, la necesidad de utilizar los medios modernos de intervención en la esfera pública –como la prensa, y las iniciativas de las asociaciones laicas– en un momento en que los peligros de este comienzo de apertura y des-clericalización todavía estaban cercanos, como lo muestra el caso de la teología modernista y de la Acción francesa. Así, junto con el impulso de la prensa y del laicado, habrá un particular esfuerzo por mantener cierta dependencia de las iniciativas laicas de la autoridad de los sacerdotes. Como dicen Burkhardt y López (2012), “lo que se buscaba en tiempos de Pio XI era defender la presencia de la Iglesia en la sociedad, para conformarla cristianamente a través de los laicos *bajo la dirección de la Jerarquía eclesiástica*” (p. 63, el subrayado es propio). La dificultad de este doble impulso, de necesidad y temor a la apertura hacia la sociedad civil bajo la iniciativa de los laicos, se percibe en *Noel*, en cuyas páginas se debaten continuamente los límites permitidos para la intervención en la esfera pública de mujeres no-consagradas .

Por otra parte, es importante notar que, aunque se escapa del límite temporal de este trabajo, a lo largo del siglo XX se verá una progresiva profundización y reflexión sobre el rol del laico dentro de la Iglesia católica, entendido “con una misión propia y específica, no simplemente como el “no-sacerdote” y “no-religioso” (Burkhardt y López, 2012, p. 79). Si esta reflexión culmina en el “llamado universal a la santidad” del Concilio Vaticano II (1962-1965), en donde se asevera que “todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la Jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad” (Pablo VI, 1964, p. 39), los grupos e iniciativas como las que se publican *Noel*, muestran que la génesis de este cambio de perspectiva era bastante anterior a su cristalización oficial a mediados de siglo.

Revistas

Por otra parte, el estudio de *Noel* pone la atención en un medio específico dentro de la prensa: la revista. Las revistas, en particular las revistas culturales como *Noel*, tienen un espacio propio dentro de la crítica latinoamericana, así como su propia metodología de estudio, desarrollada, sobre todo, a partir del estudio de las revistas de vanguardia.⁹

En este libro, me baso en los recientes trabajos de Annick Louis sobre el género revista para pensar el caso de *Noel*. Para Louis, las revistas no son una mera “exposición de tendencias estéticas e ideológicas” o una manifestación de un fenómeno cultural –cuyas características ya están establecidas– sino un espacio autónomo, productor de relaciones (Louis, 2018, p. 29). En esta misma dirección, yo las concibo como “agentes culturales activos”, identificando en sus páginas la yuxtaposición de autores, ideologías y estéticas, y la alteración del campo cultural que esto supone.

En el caso de publicaciones como *Noel*, en donde conviven la expresión

⁹ Ver por ejemplo el indispensable estudio de Lafleur, H. R., Provenzano, S., Alonso, F. (2006), y los de Masiello, (1986), Sarlo, (1992) y Schwartz, J., Dos Santos, E. (2002).

de un catolicismo más tradicional y un discurso que postula la vuelta a formas cristianas más puras, junto con formas que quieren adaptarse a la sociedad y a la cultura contemporánea, verlas solamente como un reflejo de ideas ya consolidadas puede redundar en una visión reduccionista que no perciba las relaciones productivas, y muchas veces paradójicas, que allí se generan. Como sostienen Roxana Patiño y Jorge Schwartz (2004), las revistas “permiten captar con gran nitidez un estado de permeabilidad de los discursos, una especie de estado de latencia previa a su consolidación en ideologías culturales” (p. 648).

Percibir a las revistas como objetos autónomos no significa aislarlas de su contexto de producción (Louis, 2018, p. 30), sino, por el contrario, integrarlas a la “complejidad discursiva” de su presente cultural (Schwartz y Patiño, 2004, p. 647), ya que es allí donde las redes que ellas trazan se vuelven significativas. Así, las revistas pueden entenderse desde la idea de “espacio” de Michelle De Certeau, es decir, no como lugares fijos, ordenados y estables, en donde los elementos se distribuyen de acuerdo a leyes (De Certeau, 2000, p. 129), sino como un espacio practicado, producto de las operaciones que le dan dirección, lo sitúan y temporalizan. Esta perspectiva pone el énfasis en la práctica que suponen las revistas y en las operaciones que las realizan, más que en el producto terminado.

Desde esta concepción, quiero pensar la relación que las revistas establecen con su presente y con otras revistas, pero sin concebirla con la imagen de un mapa, sino con la de un itinerario. Este enfoque prioriza la lectura de la orientación y de las operaciones que las interacciones entre las revistas realizan dentro de la esfera pública, y no se limita únicamente a dibujar el producto de estas operaciones. Esto me permite complejizar las relaciones entre las revistas analizadas, y entre ellas y su presente cultural, evitando situar a cada una “prolijamente” en una esfera cultural, en una ideología o en un público determinado y percibiendo, en cambio, los procesos continuos de (auto)definición que ellas practican.

Por otro lado, y como dice Beatriz Sarlo (1992), si el tiempo de las revistas es el presente, esto no se debe tanto por los textos que en él se incluyen, sino por lo que llama su “sintaxis”: “el tipo de letra y el lugar en las páginas” (p. 10), pero también las imágenes o las publicidades. A estos elementos que “rodean al texto”, que se dan a “ver y a leer”, ya sea en la misma página o en la misma publicación, Louis lo llama el “contexto de publicación” (Louis, 2018, p. 33). Su análisis es imprescindible para una lectura que respete la complejidad de las revistas como objeto de estudio y, como no refiere únicamente a elementos textuales, siempre “demanda una interdisciplinariedad” (p. 30).

Por último, al estudiar las revistas no quiero olvidar que en ellas las nociones de autor y autoría se desdibujan (Louis, 2014). Por un lado, es necesario diferenciar en ellas la autoría colectiva y la individual, y observar cómo se relacionan en el espacio de la revista; por el otro, tener en cuenta las funciones tanto del director como de los colaboradores, considerando que estas funciones pueden ser cumplidas por la misma persona.

Esta mirada, complejiza el objeto-revista, y posibilita nuevos caminos de interpretación. En este sentido, solo saber los nombres de los colaboradores o de la junta de dirección no es suficiente, es necesario analizar también la periodicidad de las publicaciones de un colaborador, las secciones en las que publica, la extensión del texto, el tipo de participación del director en la revista, etc. (Louis, 2014, pp. 6-7).

En el caso de *Noel*, las complejidades de la autoría se hacen evidentes en la yuxtaposición de los editoriales y secciones firmadas por su director –masculino– y las colaboraciones de las jóvenes escritoras noelistas quienes, por un lado, se someten a su autoridad, y por otro, abren espacios de intercambio horizontal con sus compañeras. A esto debe sumarse la gran cantidad de artículos anónimos, muchos sin duda recortes y traducciones (también anónimas) de otras revistas, nacionales e internacionales. Así, la revista se configura como espacio transitado por diversos autores y autoras, que también definen diversos entendimientos del rol de la mujer católica en el mundo moderno, aún bajo la subordinación explícita a los principios dogmáticos del catolicismo.

CAPÍTULO I

**“¿QUÉ QUIERES QUE YO SEPA DE
LO QUE TÚ QUIERES DECIR?”:
DIFICULTADES EN EL ESTUDIO DEL
DISCURSO CATÓLICO FEMENINO**

Las características que hacen que tanto la revista *Noel* como sus lectoras y colaboradoras, a pesar de su pertenencia a la clase dominante, sean doblemente marginadas del espacio público masculino y secular, son también las que la transforman en un canal fértil de discusión para aquellas subjetividades todavía mudas para el público (masculino) burgués. La publicación puede entenderse así como una ventana a través de la cual sus lectoras podían asomarse, no a esas calles desiertas para ellas, sino a espacios públicos alternativos, mayoritariamente femeninos, en donde podían intercambiar ideas y discursos que solo oblicuamente mostraban interés por lo que sucedía en la arena política. Asomadas como a ese contrafrente, las niñas católicas que leen y escriben la revista no sólo no ven, sino que tampoco son vistas por los sujetos cuyo accionar puebla las calles de la arena pública. Así, los veinte años de publicación oculta para la historiografía oficial, se explican en el hecho de que haya sido sostenida, leída y alimentada por sujetos tampoco reconocidos en la mayor parte de las investigaciones sobre las primeras décadas del siglo XX.

El relato fundacional explica esa falta de comprensión que era, también, la del público masculino de la prensa de la época. Cuando las “chicas” deciden escribirle al Director de la *Noel* francesa, para pedirle su autorización para el proyecto, se describe el siguiente episodio:

En la redacción de las cartas habían intervenido personas mayores, entre otros el director de *Caras y Caretas*, doctor Fernando Álvarez, cuya hija lloraba diciéndole: “Papá, no me ayudas; no me das ninguna idea”, y el escritor se defendía diciendo: “Qué quieres que yo sepa de lo que tú quieres decir” (Favre, 2010, p. 147)

“Qué quieres que yo sepa de lo que tú quieres decir”: esta última frase sintetiza las problemáticas que levanta el estudio de esta revista. Por lo menos dos de los padres de las “chicas” eran hombres no sólo de letras, sino con vasta y probada experiencia dentro de la prensa periódica: Paul Groussac, de cuya hija, Blanca se dice que “fue fiel a *Noel* hasta su desaparición en 1939 (pues prácticamente fue ella con el P. Eutimio [Herbel] la que hizo la revista)”, y Fernando Álvarez Escalada, hijo de José Sixto Álvarez, “Fray Mocho” y director de *Caras y Caretas*.¹⁰ Sin embargo, frente a la iniciativa de su hija y a la ayuda que le pide para su proyecto, se excusa aludiendo a su ignorancia sobre el tema. “Qué quieres que yo sepa” no de cómo hacer una revista, evidentemente, o cómo escribir una carta, sino sobre “lo que tú quieres decir”. Es decir, no sobre la forma sino sobre el objeto de su discurso, tan ajeno al parecer a las problemáticas políticas, sociales, económicas y hasta culturales sobre las que él y los otros miembros masculinos de las familias de elite construyeron su propio discurso público.

¹⁰ Blanca Groussac es virtualmente inhallable, y tampoco aparece en ninguno de los árboles genealógicos consultados. Una posibilidad es que utilice otro nombre para Cornelia Groussac, una de las hijas de Paul Groussac, que tuvo una trayectoria importante dentro de las asociaciones católicas.

Incomprendida ya en su mismo momento de aparición, su presencia ha pasado desapercibida a pesar de la renovación en los estudios del catolicismo en Argentina llevados a cabo por historiadores y sociólogos en las últimas décadas. Estos, por un lado, han cuestionado la teoría de la secularización en la Argentina (Di Stefano 2011, 2011a, 2020; Morello, 2019), y por el otro han descentrado una disciplina que se encontraba preocupada casi exclusivamente por las intervenciones políticas de las autoridades católicas (Ghio, 2007; Zanatta, 1996; Caimari, 2010), abriendo el campo hacia aspectos socio-culturales antes descuidados como el de las movilizaciones populares (Mauro y Lida, 2009), el periodismo católico (Lida, 2005, 2006, 2012, 2016) y el rol de los laicos (Bianchi, 2002).

La renovación se extiende también a los estudios de la mujer católica, un campo que ha empezado a crecer en la historiografía latinoamericana y, siguiendo la tendencia de los estudios religiosos en los últimos años, a descentralizarse y complejizarse. A partir de 1990, por ejemplo, se ha visto un marcado interés en autoras de la época colonial, muchas de ellas pertenecientes a órdenes religiosas, y en las estrategias discursivas que utilizaron para navegar y encontrar agencia dentro de su restrictivo contexto socio-cultural (Lavrin, 2016; Kirk, 2018; Myers, 2000, 2003, 2008; Ludmer, 1985). Más recientemente, los estudios de Silvia Arrom (2016) sobre las “Señoras de la Caridad” y otras obras de beneficencia en México, y los de Sol Serrano (2008) sobre los cambios modernizantes en las órdenes femeninas en Chile, muestran nuevas perspectivas que buscan repensar el papel del convento y de las órdenes religiosas, y su adaptación a las condiciones del siglo XIX (Serrano, 2008), así como también revalorizar el rol de las organizaciones laicas femeninas dentro de los procesos sociales de las naciones modernas latinoamericanas (Arrom, 2016; Guy, 2009; Chowning, 2023).

En Argentina, sin embargo, las mujeres religiosas han sido, siguiendo la acertada expresión de Cynthia Folquer (2020) “las últimas en la fila” (p. 230), ya que se han beneficiado tardíamente de la renovación de la historiografía religiosa argentina. Recién en los últimos años ha habido un renovado interés en la religiosidad femenina, especialmente en la vida conventual. La mayoría de estos estudios se ha centrado en la época colonial, aunque ha habido algunos que han explorado los cambios traídos por el siglo XIX a la vida religiosa femenina (Bianchi, 2015; Folquer, 2020; Cohen Imach, 2003), en el que puede percibirse el paso de “la clausura monástica al (progresivo) compromiso social” (Folquer, 2020, p. 233). También se ha renovado el interés en los procesos de transformación de la religiosidad católica a partir del Concilio Vaticano II a mediados del siglo XX, y en el impacto de la teología de la liberación en las congregaciones femeninas, un tema que hasta recientemente había sido poco explorado (Touris, 2009).

Por otra parte, la primera mitad del siglo XX se caracterizó especialmente por el crecimiento de las asociaciones laicas, tanto masculinas como femeninas, y este hecho ha sido debidamente registrado dentro de la historiografía del catolicismo en general, y del catolicismo en Argentina en

particular. Desde una perspectiva que recupera la acción social de las organizaciones católicas a principios del siglo XX, se ha enfatizado tanto la relativa independencia y las oportunidades que se abrían para las mujeres dentro de estas organizaciones, así como también las tensiones internas y con las autoridades eclesiásticas con respecto a las diferentes definiciones operativas sobre el género. Las ramas femeninas de las Conferencias de San Vicente de Paul –institución fundada en el país a mediados del siglo XIX– y de la Acción Católica –abierta en 1931– han sido, dentro de esta perspectiva, las asociaciones católicas laicas femeninas que más estudios de este tipo han recibido (Acha, 2000a, 2010, 2011; Mead, 2001; Blanco, 2008); así como también el de sindicatos católicos femeninos, como la Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas (Acha, 2008, 2012; Lobato, 2007; Queirolo, 2016), o el Sindicato de Costureras (Martín Gutiérrez, 2019). La mayor parte de estos trabajos han incorporado una perspectiva de género que no sólo describe las actividades de sus miembros, sino que interroga sobre las ideas sobre el trabajo femenino, y sobre las relaciones de género en general, que ellas traducen.

Los estudios sobre la construcción del género dentro del catolicismo se han ocupado en menor medida de la construcción de roles de género dentro de la prensa católica (Acha, 2000a, 2001; Mauro, 2014; Zanca, 2015; Bracamonte, 2016). Por lo general, además, estos estudios se han centrado en la reproducción de los roles tradicionales –por parte de los discursos católicos– y solo unos pocos han notado las tensiones que generan la presencia de mujeres intelectuales católicas (Zanca, 2015), las dinámicas propias de la prensa masiva (Mauro, 2014) o la falta de definición sobre el feminismo (Bracamonte, 2016), dentro de estos discursos. De especial interés para mi análisis es el artículo sobre Miranda Lida sobre *Noel* (2021), el único estudio anterior a este que se centra en la revista.¹¹

A pesar de que en los últimos años se observa un renovado interés en la intersección entre género y religión, todavía se percibe en la historiografía y en los estudios culturales y del discurso en Argentina una preocupante ausencia de trabajos que rescaten la voz de las mujeres católicas sobre el tema, lo que ha llevado al borramiento parcial de las mujeres en los discursos que las tienen como objeto.¹² Esta falta es especialmente notoria en los estudios sobre las primeras décadas del siglo XX, un momento en donde “la actuación de los feminismos ... fue especialmente relevante y no solo en el país” (Barrancos, 2012, p. 134). Así, aunque existen numerosos trabajos sobre la redefinición de las relaciones de género en estos años (Lavrín 1997, 1998;

¹¹ Agradezco también a Miranda Lida su generosidad para hablar sobre su investigación y compartir conmigo los frutos de su trabajo en el archivo de *Noel*.

¹² Los pocos artículos que he encontrado sobre el tema son el de José Zanca (2015), el de Miranda Lida sobre *Noel* (2001), y el de Omar Acha (2000). Sobre el tema del crecimiento en los estudios de religión y género ver la revista *Religion and Gender*, en especial el editorial sobre su décimo aniversario (2019) “Looking Back and Moving Forward”.

Masiello, 1997; Barrancos, 2012; Nari, 2004) los discursos femeninos católicos brillan por ausencia en su mayoría, con el resultado de que el discurso sobre género dentro del catolicismo se estudia casi exclusivamente desde la perspectiva masculina de la jerarquía eclesiástica.

“¿Qué quieres que yo sepa de lo que tú quieres decir?”, la pregunta de Álvarez Escalada a su hija bien podría ser repetida hoy, ya que la incompreensión e invisibilización de las mujeres religiosas y sus discursos se mantiene dentro de los estudios del catolicismo y del feminismo de la época. Como nota Inmaculada Blasco Herranz (2010) en su análisis sobre la historiografía española, esto se debe en parte a “(q)ue la relación entre mujeres y religión no resulta fácil de abordar (como) lo muestra la ambivalencia de las interpretaciones ofrecidas al respecto. Para algunos, la religión ha sido liberadora de las mujeres (...). Para otros, la religión ha sido fuente de opresión y subordinación femenina” (p. 7). Interpretaciones opuestas que dependen para la autora de enfoques y marcos teóricos distintos y hasta en conflicto:

La primera interpretación coloca en primer plano la experiencia y prácticas de las mujeres, dentro de una visión de recuperación de los sujetos históricos y sus acciones. La segunda considera de mayor relevancia explicativa las estructuras institucionales y los discursos dominantes que las religiones impulsan y transmiten. (Blasco Herranz, 2010, p. 7)

En la historiografía latinoamericana y argentina, han sido los estudios coloniales los que “ha(n) prestado gran atención a la relación entre las mujeres y la religión”, y en donde se ha visto a la religión como “un espacio privilegiado de ejercicio de libertad femenina”, situando “el protagonismo y la acción femeninas en el centro de la indagación y de la explicación” (Herranz, 2010, p. 8). La proliferación de estudios sobre las narraciones de mujeres religiosas, así como la complejidad teórica que estas lecturas han alcanzado dentro de los estudios coloniales, es una muestra de la fertilidad de este tipo de enfoque.¹³

La historiografía de los siglos XIX y XX, tanto en España como en Argentina, en cambio, “ha orientado preferentemente su labor hacia la recuperación de la participación de las mujeres en culturas políticas, movimientos sociales y acciones colectivas que habrían conducido de alguna forma a la emancipación femenina” (Blasco Herranz, 2010, p. 8). Sin duda, el discurso oficial de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX, y su confrontación explícita con la Modernidad, contribuyeron a concebir al catolicismo como “un factor de subordinación de las mujeres y un elemento de freno para el desarrollo del feminismo” (Blasco Herranz, 2010, p. 8). Este discurso, asimismo, es frecuentemente analizado como resultado de un cambio dentro de la propia Iglesia, que “habría dado como resultado una Iglesia católica cada vez más jerárquica e institucionalizada y una religión cada vez más normativa” (Blasco Herranz, 2010, p. 8), y cuyos hitos en general se encuen-

¹³ Para una historia de la evolución de este campo, ver Kathleen Ann Myers (2008).

tran a publicación del *Syllabus* en 1864 y en la proclamación de la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I en 1869. Si además consideramos que es justamente durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX cuando surgen o se expanden los movimientos políticos y sociales preocupados por la emancipación (feminismo, socialismo, anarquismo), la Iglesia católica se muestra, en comparación, como una institución autocrática y opresiva.¹⁴

Sin embargo, junto con esta evolución institucional, ha habido también una tendencia a sobredimensionar el rol de los discursos oficiales, de la jerarquía eclesiástica y del clero en general en la conformación de las identidades religiosas católicas que, junto con ciertos prejuicios teóricos sobre las ideas de sujeto y agencia, han dificultado la complejización del estudio de la relación entre las mujeres católicas y la religión. Esta dificultad no es exclusiva del ámbito hispano o del catolicismo. En su libro *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Saba Mahmood (2011) reconoce el dilema que presenta para un análisis feminista (y post-estructuralista en general) el apoyo de las mujeres a movimientos socioreligiosos que sostienen principios de subordinación femenina (p. 5). Mahmood cuestiona la universalización de la categoría de resistencia y “la tendencia mayoritaria dentro de los estudios feministas postestructuralistas a pensar la agencia de los sujetos en términos de subversión o resignificación de las normas sociales y a localizar la agencia dentro de las operaciones que se resisten a los modelos de poder dominantes y subjetivantes” (p. 14). Es decir, denuncia la reducción del sujeto político a un modelo binario de subordinación y subversión que elide “las dimensiones de las acciones humanas cuyos *status* éticos y políticos no pueden trazarse dentro de la lógica de la represión y la resistencia” (p. 14). Estos prejuicios llevan, sostiene Bilge (2010), a que “a pesar de las nuevas perspectivas propuestas por los estudios feministas más recientes sobre la mujer y la religión (...) los análisis que equiparan a la religión, especialmente al Islam, con la premodernidad, la tradición y el atraso, y al feminismo con la modernidad secular, todavía siguen siendo dominantes” (p. 11).

Aunque no ha sido todavía teorizado en el caso latinoamericano y católico de la forma en la que sí se ha explorado especialmente para el Islam en Europa y Estados Unidos (Mahmood, 2011; Asad, 2003, 2009; Bilge, 2010; Bracke, 2003), es esta misma lógica que equipara religión, específicamente el catolicismo en el caso latinoamericano, con “tradición y atraso” y que juzga la agencia de los sujetos de acuerdo a un paradigma de subordinación/emancipación, la que se percibe en muchos estudios sobre el discurso

14 Estas ideas, por supuesto, van de la mano de la teoría de la secularización que propone al sujeto moderno como un sujeto autónomo y libre de aquellas instituciones que lo quieren oprimir, como la institución religiosa. Para una explicación sobre la teoría de la secularización, ver José Casanova, *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.

del género dentro del catolicismo argentino. En uno de los pocos trabajos realizados sobre el tema para el catolicismo de principios de siglo XX, por ejemplo, Omar Acha propone pensar la construcción de género dentro del discurso católico no como “agregados relativamente inocuos” sino como “espacio de construcción de las exigencias e identidades políticas de lo privado” (Acha, 2001, p. 142). Centrándose en la revista *Criterio* como “un punto de acceso privilegiado” para conocer el catolicismo de la época (p. 141), Acha considera los procesos de subjetivación del sujeto femenino desde el discurso católico “oficial” de la revista *Criterio*. Sin embargo, su trabajo simplifica las dinámicas de construcción de identidades, al centrarse exclusivamente en un discurso oficial y masculino “a la defensiva” (p. 156), que insiste hasta el cansancio en la configuración de roles de género tradicionales: la priorización de la mujer como madre, su rol exclusivamente doméstico, el rechazo a los cambios propuestos por los feminismos de la época como el voto o la ley del divorcio.

Su análisis, en cambio, no confronta este discurso con las respuestas femeninas. Aunque Acha reconoce que “la voz y la acción propias de las mujeres católicas figuran en (su) relato de una manera excesivamente parcial e invisibilizante”, justifica este borramiento explicando que esto se debe a que “la militancia católica de la década de 1930 suponía un espacio subordinado y ancilar para las mujeres” (p. 173). La única voz femenina que es analizada, la de Margot Guezuraga que, se dice, “reivindica para las mujeres la aptitud para la escritura”, es rápidamente descartada ya que “en modo alguno cuestionaba una serie discursiva casi absolutamente informada por la construcción católica de las mujeres” (p. 172). Es decir, como para el autor “cuando una ‘dama católica’ intervino escribiendo en la revista, sus consideraciones no variaron respecto de las (de) los varones escritores” (p.172), decide descartar ese testimonio y no profundizar en un análisis que podría complejizar la dicotomía “represión-resistencia”. Hubiera sido interesante, por ejemplo, buscar entender cómo esta autora católica defiende su vocación por la escritura dentro de un paradigma que restringe a la mujer a lo doméstico. En cambio, el autor deja de lado estas experiencias, ya que no pueden explicarse con una idea de agencia basada en la subversión de las normas.

Cabe la pregunta de si este tipo de enfoque no reproduce las estructuras de dominación que, sin embargo, su trabajo quiere denunciar. Por sobre todo, sin embargo, traduce la dificultad, como denuncian Mahmood, de la tradición político-filosófica postestructuralista para estudiar sujetos que no responden a la modalidad de agencia pensada como autonomía y liberación. Así, las mujeres católicas que repiten el discurso oficial que subordina el rol de la mujer al del hombre, o que sostienen la domesticidad esencial de la mujer (aun cuando lo hagan publicando en una revista) no son recuperadas por los estudios historiográficos y sus experiencias son invisibilizadas o subestimadas dentro de la historiografía.¹⁵

15 Profundizar el estudio de la revista en cuanto a revista también permite atender a sus

Cambiar el enfoque para observar no sólo los discursos oficiales, sino también las prácticas o “tácticas” (De Certeau) de los sujetos dentro de esos discursos, permite en cambio abrir el campo de estudio para incluir las formas en las que las mujeres habitan y practican las normas religiosas. Esta es la propuesta de Saba Mahmood (2011), quien se basa en la elaboración teórica sobre el género de Judith Butler para complejizar la percepción de agencia, observando las maneras en las que las normas “no sólo se consolidan y/o subvierten (...) sino que se representan, habitan y experimentan de diferentes maneras” (p. 22). Al enfocarse en la forma en la que las normas “se viven y se habitan, se aspiran, se alcanzan y se consuman” (p. 23), el trabajo de Mahmood permite enfocarse en el modo en que los sujetos se auto-construyen dentro de los discursos normativos de las religiones, tanto discursiva como operativamente, encontrando agencia en las diversas formas de auto-representación y auto-formación, aún reproduciendo una visión que puede parecer patriarcal u opresiva, algo en lo que me detendré al estudiar más adelante los textos de la revista.

Bilge (2010), por su parte, propone combinar esta perspectiva con una concepción interseccional del sujeto que dé cuenta de cómo su multidimensionalidad afecta la auto-representación de las mujeres. Este concepto tiene en cuenta cómo diferentes factores, tales como la raza y el género, afectan la construcción identitaria de los sujetos (Crenshaw, 2017). Incluir la religión en los estudios interseccionales, una dimensión generalmente ausente de este tipo de análisis, significa tomar “en serio” la religiosidad de los sujetos, analizando cómo esta afecta también su autoformación. Todavía en el 2017, la teóloga feminista Elina Vuola denunciaba:

Hasta teorías de la interseccionalidad que explícitamente prestan una atención (auto)crítica a los puntos ciegos de la teoría feminista y a la miríada de diferencias entre las mujeres, no han sido -por lo general- capaces de ver la religión como un factor importante en la vida de las mujeres (marginadas) (Vuola, 2017, p. 4).

Señalaba también que aunque,

La interseccionalidad es una forma más amplia de teorizar sobre el género en relación a estas y otras diferencias y construcciones de la identidad y de la persona, mostrando cómo hay una variedad de estructuras opresivas -como el sexismo y el racismo- que las influencias, la religión raramente es mencionada dentro de estas diferencias, y menos como un factor de empoderamiento, a pesar de la insistencia de feministas religiosas de diferentes partes del mundo (Vuola, 2017, p. 5).

matices y contradicciones internas. El estudio de Diego Mauro sobre “La mujer católica y la sociedad de masas en la Argentina de entreguerras”, por ejemplo, encuentra que en las revistas de los católicos sociales de Rosario “aun cuando los ideales victorianos siguieron hegemonizando las notas editoriales -imbuidos por cierto del tono de cruzada característico del catolicismo integral-, las otras secciones y sobre todo los avisos comerciales evidenciaban que dichos ideales ya no eran tomados demasiado en serio” (Mauro, 2014, p. 259).

Así, las nuevas perspectivas sobre religión y género buscan escaparse de lo que se ha llamado la “doble ceguera” con respecto a la religión (King, 2005), también descrita como una “simultánea sub y sobreestimación de la religión”. Subestimación en cuanto a la ceguera del feminismo con respecto a la importancia de la religión para las mujeres, especialmente en sus aspectos positivos. La sobreestimación, en cambio, “señala hacia un tipo de teorización que utiliza la religión como lente que ve la religión como la influencia principal sobre la vida de las mujeres en una cultura dada, en general en términos negativos: la religión como la raíz de la opresión de las mujeres” (Vuola, 2017, p. 3).

Estos enfoques buscan complejizar la relación entre las mujeres y la religión, escapándose de simplificaciones teóricas que, al subestimar la adhesión religiosa de las mujeres que estudian, terminan por reproducir tropos que tradicionalmente se han utilizado para restringir el acceso de las mujeres a ciertos derechos, como el de la entrada a la esfera pública. Descartar las experiencias de las mujeres dentro de la militancia católica porque “en modo alguno cuestionaba una serie discursiva casi absolutamente informada por la construcción católica de las mujeres”, como hace Acha (2001, p.162), por ejemplo, convierte a esas mujeres en sujetos manipulables sin agencia u opinión propia, acercándose peligrosamente a nociones como la de “false consciousness” (Bracke, 2003) o “la manipulación de la beata por el clero” (Blasco Herranz, 2010) que han sido utilizadas para borrar a las mujeres religiosas del discurso de la historia. Así, aunque el discurso masculino sobre el género (femenino) es analizado con detenimiento por Acha, sin cuestionar la adhesión racional de sus autores a esas ideas por más opuestas que sean a las suyas, los textos escritos por las mujeres son, en cambio, rápidamente prejuzgados como simple repetición de las ideas masculinas oficiales. Al rehusarse a ver agencia en la sujeción a las normas religiosas o a una cierta construcción de género, este gesto reproduce, quizás involuntariamente, la noción de que no hay elección en esta adhesión. Las mujeres aparecen así más fácilmente manipulables por el discurso religioso, “propensas a la creencia y la superstición”, una tendencia que en los siglos XIX y principios del XX “se basó en nociones antiguas sobre la superstición femenina, su irracionalidad y fanatismo, y se combinó con argumentos ‘modernos’ sobre la falta de educación secular en las mujeres y psicológicos sobre su naturaleza sumisa” (Bracke, 2003, p. 337).

Desde esta perspectiva, la falta de atención que la historiografía argentina, y también los estudios culturales y del discurso, han prestado a los textos escritos por mujeres católicas no se debe simplemente a una ausencia real en los archivos.¹⁶ En cambio, es esa misma ausencia y silencio lo que se debe

¹⁶ Digo ausencia “real” porque no sólo la revista es virtualmente inhallable, sino que además es casi imposible encontrar información sobre sus editores, colaboradoras y demás miembros de la “Unión noelista”. El caso más ilustrativo en ese sentido es el de “Blanca Groussac”, quien aparece nombrada como una de las plumas detrás de la revista, pero que

cuestionar, junto con “la autoridad de aquellos que tomaron para sí los roles de sistematizar y definir qué tendría valor (para la historiografía), y se ofrecieron a sí mismos y sus productos como modelos universales” (Camboni, 2004, p. 4). Como especifica Marina Camboni, la escasez en los archivos de escritos de mujeres, y, añadido yo, en especial aquellos que exhiben características consideradas específicamente femeninas y por eso menos “modernas” (lo doméstico, lo sensible, la religión), es parte de un “sistema simbólico que fuerza la trascendencia de las mujeres fuera de la historia y dentro del mito y el silencio” (p. 3).¹⁷

En ese sentido, y a pesar de la recuperación (parcial) de textos escritos por mujeres, la sordera de los estudios culturales frente a las voces femeninas religiosas se muestra todavía deudores de “una (...) construcción de lo moderno en que lo masculino estaría asociado a los valores de racionalidad, cientificidad y ciudadanía (l)a mujer quedaría asociada a la esfera privada, las emociones y el sentimiento y por ende, también a lo religioso” que contribuyó en el proceso de “creación de una esfera pública, de la cual, tanto las mujeres como la religión quedaban excluidas” (Zanca, 2013, p. 68).

Esta es, en parte, la crítica que la revisión feminista ha hecho del concepto de esfera pública construido por Jürgen Habermas. Así, para Landes:

(...) el ethos de una nueva esfera pública republicana en Francia se construyó en oposición deliberada contra la cultura más femenina del salón, que los republicanos catalogaron de “artificial”, “afeminada” y “aristocrática”. En consecuencia, se promovió un nuevo estilo austero de discurso público y comportamiento, un estilo considerado “racional” y “masculino”, que llevó a la exclusión formal de las mujeres de la vida política (Citado por Fraser, 1990, p. 59).

Para estas revisiones, la exclusión en base al género no es sino la primera de una cadena de exclusiones en la que se basó la construcción de una esfera pública burguesa que el trabajo de Habermas termina por idealizar, y que incluyó también clase, raza, educación, y, podríamos agregar (aunque ellas no lo hacen), la religión. Como sintetiza Fraser (1990), “un discurso público que promovía la accesibilidad, la racionalidad, y la suspensión de las jerarquías fue utiliza-

no aparece ni siquiera en los árboles familiares de Paul Groussac. Mi hipótesis de trabajo es que es otro nombre para Cornelia, quien actuó de secretaria de su padre cuando éste se quedó ciego y que tuvo una trayectoria reconocida dentro de las letras católicas. Sería interesante saber, en ese sentido, si “Blanca” fue un nombre de pluma para Cornelia, y qué imagen se quería comunicar con la elección de ese nombre, especialmente teniendo en cuenta las connotaciones religiosas y morales del nombre “Blanca” (pensemos, por ejemplo, en el poema contemporáneo de Alfonsina Storni, “Tú me quieres blanca”).

¹⁷ Camboni también enfatiza que “no todas las experiencias han sido textualizadas u objetivadas o pueden ser descubiertas en los sub-textos. Ciertamente, ha habido hechos y objetos que no se consideraron relevantes o fueron descartados de la cultura, y ha habido experiencias humanas, como los afectos, las emociones y las relaciones que raramente se concretaron en artefactos, excepto a través de la mediación artística y la ficción, pero ciertamente contribuyen en los eventos históricos” (Camboni, 2004, p. 5). Me centraré en ese tipo de relaciones al estudiar las narraciones ficcionales presentadas en la revista.

do como estrategia de distinción” (p. 60), estrategia de distinción que reguló el acceso a la esfera pública a través de usos discursivos que no eran “abiertos a todos” sino, en cambio, estructurados por normas retóricas que permitieron que algunos discursos (masculinos, racionales, y también seculares) puedan ser escuchados y otros (femeninos, sentimentales, religiosos) no.

Esferas públicas alternativas: las redes femeninas

Estos cuestionamientos permiten entender la poca atención que los estudios historiográficos en Argentina, así como los de la prensa, los estudios culturales o de la literatura en general han prestado a las mujeres en general, y a las católicas en particular. Si como ya notó Lea Fletcher (1999), sabemos muy poco de las escritoras de las primeras dos décadas del siglo XX (y de la primera mitad del siglo), sabemos aún menos de aquellas que no sólo se declaraban católicas, sino que hicieron de su catolicismo la base de su escritura.¹⁸ La falta de estudios sobre las escritoras de la época da la falsa impresión de que no hubo demasiada producción literaria femenina (católica) durante esos años. Sin embargo, como también afirma Fletcher, “las mujeres argentinas siempre han escrito” y también siempre “se han pre/ocupado por la escritura (de) sus colegas femeninas” (p. 2).

El interesante artículo de Silvia Alicia Manzanilla titulado, precisamente, “¿Dónde están nuestras autoras?”, confirma la intuición de Fletcher, al recuperar la sección titulada “Libros femeninos” publicada en *La Literatura Argentina* entre los años 1931 y 1934.¹⁹ Allí, lista los 59 libros reseñados por Raquel Adler, la autora de la sección, durante esos tres años (listado que no incluye los publicados por la misma autora, quien ya tenía publicados seis libros para estos años, y llegaría a publicar nueve más, incluyendo una traducción al inglés de sus “Poemas selectos” editado en Washington DC). Ni el nombre de las autoras ni el título de los libros reseñados por Adler son conocidos hoy. Raquel Adler misma es casi una desconocida, a pesar de que publicaba regularmente en *Criterio* y, como lo muestra su sección permanente en *La Literatura Argentina*, era reconocida como una autoridad sobre

18 “Perdón, pero ¿además de César Duayen y Alfonsina Storni, qué otras mujeres escribieron en las primeras dos décadas de este siglo?”, es el título alternativo que, irónicamente, quiere darle Fletcher a su artículo. En los últimos tiempos ha habido intentos de recuperar las voces de las narradoras argentinas del siglo XX. Hay que resaltar en ese sentido especialmente la colección “narradoras argentinas” dirigida por María Teresa Andruetto en Eduvim, que se propuso, justamente, visibilizar la obra de escritoras parcialmente olvidadas en la historiografía literaria nacional. Más recientemente, el proyecto de la *Historia feminista de la literatura argentina*, colección también editada por Eduvim y dirigida por Laura A. Arnés, Nora Domínguez y María José Punte, que ya cuenta con tres volúmenes publicados. Esta colección, sin embargo, presenta una visión enraizada en los estudios feministas post-estructuralistas como la que denuncia Sarah Mahmood que no le permiten incluir a las escritoras católicas.

19 Manzanilla es también parte de un proyecto online que busca recuperar el nombre y la obra de autoras latinoamericanas y caribeñas desde el siglo XV hasta 1950. Para más información ver: <https://hybris.mx/presentacion/>

literatura (femenina). Manzanilla no duda en calificar a Adler de “feminista” por la recuperación y propagación que hizo de la literatura de mujeres, a pesar de que casi la totalidad de su obra era explícitamente confesional.²⁰

Esta circulación de textos escritos por mujeres, que sin embargo es (casi) ignorada por la historiografía y subestimada dentro de su propia época –Manzanilla, nuevamente, señala que dentro de *La Literatura Argentina* también se publicaba “una sección extensa denominada “Actualidad bibliográfica”, destinada a comentar libros... de varones”– reafirma los cuestionamientos feministas sobre la conceptualización habermasiana de la esfera pública. Es en ese sentido que Fraser (1990) afirma que la necesidad de estudiar la constitución de “esferas públicas alternativas” o “contrapúblicos subalternos” (p. 67). La autora norteamericana se basa, entre otros, en el estudio de Mary Ryan sobre las mujeres del siglo XIX en Estados Unidos para afirmar que “las mujeres de diferentes clases y etnias construyeron rutas de acceso a la vida política pública, a pesar de su exclusión de la esfera pública oficial” (p. 61). Así, en lugar de examinar solamente las interacciones dentro de la esfera pública burguesa, y los límites allí impuestos para la participación femenina, Fraser y Ryan sugieren estudiar la multiplicidad de arenas públicas, cuestionando “la afirmación del público burgués de ser *el* público” (p. 61).

El problema es que su misma existencia paralela al público y a las esferas consideradas como “oficiales”, y por ende conservables/conservadas, hace que sea difícil acceder, como ya denunciaba Camboni, a la información sobre estas contraesferas, que se encuentra en archivos no oficiales. Este es un problema que tanto los textos de las escritoras hispanoamericanas como los estudios recientes sobre su producción, en especial sobre las mujeres que escribieron a finales del siglo XIX, se encargan de denunciar. En la introducción a su libro sobre escritoras españolas y latinoamericanas, por ejemplo, Pura Fernández (2015) retoma la expresión de Carolina Coronado que en 1846 ya proclamaba “que las hembras no se cuentan/ ni hay nación para este sexo” (p.13), como puntapié para la reflexión sobre la marginalización de los escritos de mujeres en la llamada “República de las letras”, y la doble marginalización sufrida por las escritoras hispanoamericana “que buscaban ingresar en una República de las Letras ya periférica respecto de los centros de prestigio literario internacionales” (p. 13).

Tanto Fernández en su introducción como Ana Peluffo en su artículo buscan iluminar las redes transatlánticas gestadas por estas escritoras a fines del siglo XIX, redes que constituyeron lo que Frase llamaría una “contraesfera pública” femenina e hispanoamericana.

Así, los viajes, los salones y tertulias, los epistolarios y la prensa (son) analizados como espacios de enunciación discursiva y como focos de gestación de redes para la legitimación y la visibilización de la mujer de letras en el campo profesional de bienes culturales entre 1824 y 1936 (Fernández, 2015,

²⁰ *De Israel a Cristo* (1933), *Sonetos de Dios* (1937) son algunos ejemplos de los títulos de sus libros.

p. 13).

Peluffo, por su parte, se centra también “en el rol que la prensa, los textos de viaje y los epistolarios cumplieron en el desarrollo de estas genealogías intelectuales periféricas, que fueron una importante plataforma para construir nuevas identidades de género” (Peluffo, 2015, p. 209).

El estudio de estas redes o circulación discursiva alternativa no se ha ocupado, sin embargo, del lugar ocupado por la religión en algunos de estos discursos, aun cuando su presencia en los archivos que estas investigaciones buscan recuperar es innegable. Consideremos dos testimonios de mujeres de la élite porteña sobre su infancia de principios de siglo: las memorias de Carmen Peers de Perkins y las de María Rosa Oliver. Este tipo de escritos constituyen un rico depósito sobre la existencia de circuitos y públicos alternativos, que no han sido lo suficientemente explotados. En su libro de memorias, *Éramos jóvenes el siglo y yo*, Carmen Peers de Perkins narra varias anécdotas que tienen como protagonista a su abuela materna, Ángela de Oliveira Cezar quien, dice,

(...) fue una personalidad excepcional y hubiese dado toda la medida de su inteligencia y de su capacidad conductora, en estos tiempos, donde se ha afirmado y ensanchado la posibilidad de acción de liderazgo directo de la mujer en campos reservados, hasta entonces, para el hombre (Perkins, 1969, p. 37).

En cambio, en esa época (principios del siglo XX) “las ideas y aspiraciones de bien público que podía tener una mujer se expresaban por amables sugerencias a los hombres en el poder, en salones o entrevistas, y por obras de caridad, ejercidas siempre en instituciones religiosas” (Perkins, 1969, p. 37).

La cita expresa, por un lado, una perspectiva “moderna” de la participación política de las mujeres, que contrasta el “entonces” de una posibilidad mediada y no ejercida en todo su potencial, con “estos tiempos” en donde existe una participación más directa. Por otra parte, sin embargo, describe con bastante claridad el circuito alternativo, a caballo entre lo público y lo privado, que existía para las mujeres de cierta clase social. Estas acciones son definidas por Peers como “indirectas”, ya que suponen su ejercicio en el ámbito doméstico y por canales privados, pero sus efectos sobrepasan los límites de lo privado e influyen en lo político. Según Peers de Perkins, además, las instituciones religiosas configuraban una plataforma que permitía ejercer ese tipo de acciones públicas.²¹

Así, relata por ejemplo la iniciativa de su abuela de colocar una escultura del Cristo Redentor en la frontera entre Chile y Argentina, para consolidar

21 La figura de Ángela de Oliveira Cezar, en su carácter diplomático, ha sido estudiada recientemente por Paula Bruno. Ver, por ejemplo el artículo “Embajadora de la paz: Ángela Oliveira Cezar, “diplomacia femenina”, confraternidad americana y pacifismo internacional en el pasaje del siglo XIX al XX”, Bruno (2022).

una paz que, en los primeros años del siglo, se veía francamente amenazada. Ángela de Oliveira lleva a cabo las gestiones dentro de esta contraesfera que no es subalterna, puesto que, aunque mujer, pertenece al círculo de las familias de la oligarquía argentina, pero cuyos discursos no se regulan por las reglas retóricas “civiles” ni circulan por los circuitos “públicos” que define Habermas (el café, la prensa). Mucho más cercano a lo que Landes describe para la cultura de las “salonnières”, Oliveira se cartea con el presidente Julio A. Roca y con el Obispo de Cuyo, invita a la delegación chilena a ver la escultura y en esa reunión privada los dos países resuelven llevar adelante la iniciativa. La inauguración del Cristo le trae a su organizadora el reconocimiento público nacional e internacional (recibe cartas y telegramas de Roca, Mitre, y hasta del Zar Nicolás II y de Andrew Carnegie, presidente del Consejo de Paz de Nueva York) y también le sirve como base para alcanzar un rol público civil más amplio: el éxito alcanzado la lleva a fundar “la Asociación Sud Americana de Paz Universal, con sede en Buenos Aires y con la participación de las personalidades más eminentes del país” (Perkins, 1969, p. 45).²²

Este ejemplo ilustra los canales alternativos de participación política y pública que, aunque limitados e indirectos desde la perspectiva de Carmen Peers de Perkins –que escribe en 1969–, abrían para las mujeres de la élite, posibilidades que una concepción demasiado rígida de la esfera pública no dejaría ver. Exhibe, también, una presencia pública y hasta política de la religión católica que parece contradecirse con el estatus “laico” (en el sentido de secular) proclamado por el mismo gobierno de Julio A. Roca.²³ La esfera religiosa aparece, en ese sentido, como un espacio en donde la intervención y el liderazgo femenino era no sólo permitido y aceptado, sino hasta incentivado por la Iglesia, como lo muestra la carta que le envía el obispo de Cuyo a Ángela de Oliveira, alentándola a llevar a cabo la propuesta, o la del obispo de Chile, Monseñor Jara, llamándola una “nueva Judith”.

Por supuesto que no todas las mujeres van a encontrar en la religión o en las asociaciones religiosas un espacio de posibilidad de acción acorde a sus deseos o aspiraciones. María Rosa Oliver en sus memorias, por ejemplo, se separa muy explícitamente de estas asociaciones y de las mujeres con “caras compungidas” y vestimenta austera que hacen de la caridad un show, exhibiéndola a través de una entrega de premios montada en el Colón (Oliver, 1969, p. 62). Construye, en cambio, otro circuito, en el que las cartas

22 Fundada en 1907, fue “una agrupación pionera dedicada a la causa del pacifismo en América Latina” (Bruno, 2022, p. 8). Entre los firmantes del acta inaugural se encontraban Julio A Roca, Luis Sáenz Peña, Luis M. Drago, Joaquín V. González y “figuras del catolicismo local”. Sobre esta institución y la actuación diplomática de Oliveira César en general, ver Paula Bruno (2022), “Embajadora de la paz: Ángela Oliveira César, ‘diplomacia femenina’, cofraternidad americana y pacifismo internacional en el pasaje del siglo XIX al XX”.

23 Para una complejización sobre la relación entre Iglesia y Estado en el período 1880-1920 que prueba que no hubo una separación de esferas demasiado marcadas, sino más bien un cambio en la relación entre estas dos instituciones ver el artículo de Roberto Di Stefano (2011), “El pacto laico argentino (1880-1920)”.

son con Ricardo y Adelina Guiraldes, Victoria Ocampo y Luis Saslavsky, los encuentros con Norah Borges, Silvina Ocampo, Alfonso Reyes y Waldo Frank, y en donde el tema que cataliza la participación de las mujeres de la élite es el arte.

Así, la *Asociación Amigos del Arte*, dirigida por Elena Sansisena de Elizalde, o la revista *Sur* de Victoria Ocampo exhiben una participación femenina en el ámbito de la cultura que, de alguna manera, también es indirecta, ya que en ellas las mujeres parecen actuar más como mediadoras, facilitadoras o mecenas que como productoras, y también deja ver las fronteras porosas entre las esferas de lo público (una revista, una sala de exposiciones) y lo privado (la fortuna y conexiones personales, las invitaciones y recepciones en la quinta de San Isidro de los Ocampo, la casa de Palermo Chico de Victoria o la estancia Dos Talas de los Sansisena).²⁴

El arte y la religión pueden pensarse entonces como dos contraesferas públicas en conflicto, dos “arenas discursivas paralelas” a la esfera pública oficial que, aunque compartían ciertos rasgos comunes, tenían una retórica diferente, sus discursos circulaban por circuitos alternativos y su público era, en general, también diferente. En ambos, las mujeres tuvieron un rol de mayor liderazgo y participación que en la esfera pública burguesa. Es probable, sin embargo, que, con excepciones, la mayor parte de las mujeres que volcaron sus energías en la actividad y el activismo religiosos, no lo hicieran también en el mecenazgo artístico, ya que según estos dos testimonios estas esferas de algún modo se consideraban opuestas.²⁵

Como dice Nancy Fraser (1990), pensar en una multiplicidad de contraesferas y de públicos y canales discursivos alternativos a la esfera pública burguesa oficial, permite expandir el estudio del espacio discursivo (p. 67). Así, en lugar de simplemente constatar la exclusión de las mujeres dentro de la esfera pública burguesa oficial, estudiar las prácticas y circuitos alternativos que estas construyeron permite tanto visibilizar toda una esfera de discursos, sujetos y relaciones, como complejizar su interacción con el discurso oficial. Por otra parte, esto no debe llevar a la simplificación binaria, como si existiera una esfera pública (masculina) y una contraesfera (femenina), sino que hay una variedad de públicos y discursos, así como de re-

24 A pesar de su innegable importancia en el ámbito artístico, la Asociación Amigos del Arte no ha sido muy estudiada. Los dos estudios de mayor extensión son el libro de Verónica Laos (2007), *Vanguardia y renovación estética: Asociación Amigos del Arte (1924-1942)* y el catálogo de la muestra retrospectiva que organizó el MALBA, en especial el estudio preliminar de Patricia Artundo (2008), “Institución, arte y sociedad la Asociación Amigos del Arte”. En relación a la revista *Sur*, y a pesar de que la figura de Victoria Ocampo sigue siendo central para los estudios sobre la cultura de la primera mitad de siglo XX en Argentina, se puede afirmar que, en los últimos años, no ha habido una revisión crítica y el referente sigue siendo el estudio clásico de John King (1986), escrito en 1986: *Sur: A Study of the Argentine Literary Journal and Its Role in the Development of a Culture, 1931-1970*.

25 Un caso interesante es el de Delfina Bunge, que participa activamente de ambas esferas: es la directora de una revista religiosa, *Ichtyis*, pero también está en el comité fundador de la *Asociación Amigos del Arte*.

lación tanto entre la esfera pública oficial como con las múltiples contraesferas. El ejemplo de María Rosa Oliver, en ese sentido, muestra claramente esta diversidad y también lo que Fraser llama “el carácter contestatario” de las contraesferas públicas que entran en conflicto implícito o explícito: así como Oliver construye su figura pública “a contracorriente”, como lo indica el título del capítulo en el que explora sus relaciones con las figuras del mundo del arte, una mujer católica, como las participantes de *Noel*, va a construirse muchas veces en explícita confrontación con la “mujer frívola” del mundo del arte.

Con estos ejemplos, lo que quiero enfatizar es la multiplicidad de contraesferas públicas, aún dentro de una misma clase social. Es evidente que se podría estudiar también, como se ha hecho, otros canales de participación civil y política, no sólo de las mujeres sino de clases o sujetos también marginados de la esfera pública burguesa. Los estudios feministas, por ejemplo, han analizado otros “públicos” existentes en las primeras décadas del siglo XX, como los círculos de mujeres profesionales, del feminismo liberal y socialista (Lavrín, 1998; Masiello, 1997), así como también del anarquismo (Masiello, 1997) o de la literatura popular (Sarlo, 2004; Pietro, 1999).

En este trabajo, entiendo el campo religioso como entrada alternativa a la participación pública en las mujeres de la élite, algo que se ve tanto en el caso de Ángela de Oliveira como, por contraste, en el de María Rosa Oliver, quien explícitamente quiere separarse de lo que ve como un estereotipo femenino de la acción a través de asociaciones de caridad cristiana. Como ya señalé, si bien desde la historiografía se ha estudiado la participación femenina en actividades de beneficencia, no se ha atendido lo suficiente al modo en que, para muchas mujeres, esa participación funcionó asimismo como una oportunidad para hacer un uso público de su discurso. Sostengo que este silencio no se debe a que los sujetos católicos femeninos no hagan uso de una voz pública, sino a que sus discursos circulan por canales y con una retórica religiosa tan deslegitimada, como el ejemplo de María Rosa Oliver muestra claramente, que ni aquellos análisis que buscan recuperar las voces femeninas silenciadas por la historiografía (masculina) oficial pueden escucharlas.

Volviendo al relato fundacional narrado por la Hermana Cecilia Jacobé, el contraste entre lo público y lo privado que se lee en la descripción de las mujeres que se dedican a leer y comentar una revista francesa durante los sucesos de la Semana Trágica, puede entenderse, entonces, no tanto como un rechazo (femenino, elitista) a inmiscuirse en las realidades políticas y socioeconómicas, sino más bien como una consecuencia de la prohibición que pesaba sobre estas mujeres para “salir” a la calle. Desde esta perspectiva, las lecturas y actividades religiosas, incluidas la traducción y publicación de la revista *Noel*, se configuran como canales alternativos para el ejercicio de acciones que sobrepasan los límites de lo doméstico, aun cuando no se inserten en la esfera pública política.

A pesar de que los testimonios citados muestran la consolidación de esta

contraesfera religiosa como una arena alternativa femenina para el intercambio de discursos y la ejecución de acciones públicas, esta no ha sido aún estudiado en primera persona, en los textos elaborados por sus propias integrantes, en la (auto)comprensión de su identidad y en su autoformación como mujeres católicas dentro de los límites del discurso católico oficial. Los estudios culturales se han centrado más (aunque ciertamente no demasiado) en la participación de las mujeres en el mundo del arte o en asociaciones civiles y políticas, dos esferas en las que es más fácil encontrar ejemplos que respondan al modelo de emancipación y subversión de las normas privilegiado por los estudios postestructuralistas. Es en ese sentido que la lectura y el estudio de *Noel* pueden abrir el campo a voces y discursos que todavía no han sido explorados por los estudios culturales, así como también ayudarnos a entender cómo estas mujeres, pertenecientes en su mayoría a los círculos acomodados y con una amplia formación intelectual, pensaron su identidad católica dentro de una sociedad que estaba atravesando intensos cambios en sus configuraciones de género, tanto local como globalmente.

El catolicismo frente a los feminismos de principio de siglo

Al sostener que el discurso de estas mujeres no puede ser estudiado desde la perspectiva de la emancipación o subversión de las normas, no quiero dar la impresión de que las mujeres católicas se ubicaban en el lado opositor al incipiente feminismo que empieza a desarrollarse en estos años, aunque es en esta posición en donde tradicionalmente han sido ubicadas.²⁶ Por otra parte, tampoco busco rescatar un “feminismo católico”, si es que por feminismo se entiende un movimiento que promueve la emancipación de la mujer o la subversión de normas consideradas patriarcales.²⁷ En cambio, mi trabajo quiere resaltar la imprecisión que existía en los debates sobre el

26 Ver por ejemplo el artículo de Sandra McGee Dutsch (1991), sobre “The Catholic Church, Work and Womanhood in Argentina, 1890-1930”. Aunque confiesa que “Aunque las opiniones y programas estudiados en este ensayo eran más diversas de lo que uno puede haber anticipado” (p. 319), esta diversidad no llega a cuestionar la hipótesis con la que empieza el trabajo y que considera que “los voceros católicos ayudaron a consolidar la derecha como una fuerza política a principios del siglo veinte” (p. 305). Asunción Lavrín (1997), por su parte, también considera que: “Los voceros conservadores provenían de capas sociales similares a las de los reformadores, pero añadiendo a sus filas a los miembros de la iglesia y miembros del proletariado afiliado a sindicatos ‘blancos’ patrocinados por la iglesia” (p. 72) y que uno de los desafíos del feminismo temprano fue el arraigo de una visión de la mujer basada en una herencia cultural “reforzado por el catolicismo romano. La religión acentuaba la veneración de María, madre de Cristo, y la mujer era sinónimo de maternidad” (1998, p. 55). Para una denuncia del “marianismo”, que es en parte el marco explicatorio de Lavrín en este ejemplo, ver Elina Vuola (2015).

27 Este tipo de “feminismo católico subversivo” se va a desarrollar sobre todo a partir de los años 60, con la mayor definición sobre el feminismo, y su asociación más estrecha con ciertas demandas (como la legalización del aborto o los métodos anticonceptivos). Surgen así movimientos como la de las teólogas feministas en EEUU (como la pionera Mary Daly) o, a finales del siglo XX y principios del XXI, el grupo de “católicas con derecho a decidir”.

rol público y privado de la mujer en las primeras décadas del siglo XX, imprecisión que hace que algunos sectores del catolicismo hayan sostenido la compatibilidad entre el feminismo y las enseñanzas cristianas, y que en su seno se debata, a veces acaloradamente como mostraré a través de la lectura de la revista *Noel*, sobre esta supuesta compatibilidad.

En esto, mi lectura se suma a una serie de trabajos que, a partir del estudio del feminismo católico de principios del siglo XX, han empezado a complejizar el análisis de las definiciones del rol de la mujer en general, y del feminismo en particular, como los de Inmaculada Blasco Herranz y Mirén Llona González. Estas lecturas complejizan la interpretación feminista canónica, tomando conciencia de la “presión que ejerce sobre el análisis del pasado la evolución actual de las propuestas feministas y de las nuevas identidades de género” (Llona González, 2018, p. 284), presión que “puede conducir al error de identificar sólo como feminista aquello que hoy en día ha adquirido tal status” (p. 284). Dentro del contexto europeo, estos mismos trabajos alertan sobre “la utilización acrítica del modelo (del feminismo) anglosajón a otras circunstancias y contextos sociales” y advierten la proliferación de “análisis reduccionistas que han negado la existencia de “verdadero” feminismo en otras latitudes” o que han desestimado “todo aquello que no fuera reclamación de derechos políticos y reivindicaciones basadas en consideraciones de igualdad entre hombres y mujeres (Blasco, 2005, p. 56).

Aunque no se ha negado la existencia de un “feminismo verdadero” dentro de la historiografía argentina, podría pensarse que es debido a esta doble presión que los estudios de los feminismos tempranos se han centrado casi exclusivamente en el aporte de los llamados “feminismos liberales y socialistas”, buscando rescatar aquellas figuras y/o movimientos que promovieron la adquisición de derechos civiles y políticos que hoy se consideran indiscutiblemente feministas (la igualdad ante la ley, el sufragio, la educación), como Ernestina López, Alicia Moreau de Justo, Cecilia Grierson, Elvira Rawson de Dellepiane y Julieta Lanteri. En ese sentido, puede observarse en los estudios del feminismo en Argentina lo mismo que denuncia Inmaculada Blasco en España: “hemos relacionado (quizás de una forma esquemática e intemporal en exceso) feminismo con laicismo; y religión católica con antifeminismo, misoginia y sumisión de las mujeres” (Blasco, 2005, p. 55).

A modo de ejemplo, en su reciente libro, *Historia feminista de la literatura argentina* (2021), Laura Arnés, Nora Domínguez y María José Punte, directoras de la colección que ya tiene cuatro tomos, buscan “hacer la historia de la pluralidad” percibida desde una perspectiva de género, entendiendo que “el feminismo es un modo de leer que reorganiza saberes históricos, políticos, identitarios y literarios” (Arnés, Domínguez, Punte, 2021, párr. 3). Pese al indudable valor de cuestionar el canon literario hegemónico y de adoptar modos de leer que no “son totalidades cerradas, sino espacios abiertos a sentidos aún en fase de reflexión y en conflicto” (Arnés, Domínguez, Punte, 2021, párr. 4), la propuesta de “una mirada feminista que trace una genealogía de escritoras más o menos conocidas, más o menos olvida-

das” inevitablemente cae en los mismos prejuicios denunciados por Inmaculada Blasco en España.

De la misma manera, en la introducción al tomo sobre el siglo XIX (que se extiende hasta 1920), Graciela Batticuore y María Vicens, se proponen identificar las “células madre” –concepto que toman de María Moreno– del feminismo en el siglo XIX. Desde una perspectiva política que se propone bucear en el pasado para re-pensar en el presente los “relatos que funda(n) nuestra historia como Nación” (Batticuore, Vicens, 2021, sección 4, párr. 2), esas “células madres” se identifican con una pluralidad de mujeres que, sin embargo, ponen el énfasis en aquellas que defienden posturas más cercanas a las del feminismo hegemónico contemporáneo y que actuaron a contracorriente de las expectativas de género de la época (“las alteridades, las distopías, el desorden” (Batticuore, Vicens, 2021, sección 2, párr. 2), entendiendo la agencia de las mujeres según el paradigma de “subversión vs. consolidación” que he denunciado en secciones precedentes.²⁸

Sin embargo, si el inicio de un “cambio de mentalidades respecto al papel que la mujer jugó en la sociedad” (Lavrín, 1997, p. 71) se ubica, tradicionalmente, a fines del siglo XIX y principios del XX, investigaciones recientes, como las de Marcela Vignoli muestran que durante estos años de formación “no existía realmente gran consenso” sobre la agenda feminista (Vignoli, 2018, p. 128). Estos estudios ayudan a cuestionar la separación tajante entre grupos feministas y “anti-feministas” en estos años.

Vignoli estudia el Consejo Nacional de Mujeres en Argentina, asociación creada por la médica Cecilia Grieson junto con Albina Van Praet de Sala, una representante de la alta sociedad porteña, para aunar las actividades locales en pro de la defensa de la mujer y fortalecerlas con su participación en “una comunidad internacional de mujeres que se había formado durante la última década del siglo XIX y que confluían en el Consejo Internacional de la Mujer, creado en 1889 en Washington” (Vignoli, 2018, p. 123). En 1908, sin embargo, se separan del Consejo un grupo de mujeres universitarias, entre ellas Cecilia Grieson. Posteriormente, en 1910, se organizan dos congresos femeninos paralelos y en cierto sentido opuestos: el “Primer Congreso Patriótico de Señoras”, organizado por el Consejo Nacional de Mujeres y de tinte más conservador, y el “Congreso Femenino Internacional”, que nucleaba a la mayoría de las mujeres que hoy son consideradas pioneras del feminismo en Argentina, como Cecilia Grieson y Julieta Lanteri.

Tradicionalmente, la historiografía ha considerado la organización de estos dos congresos como “una especie de partaguas que dejó en evidencia dos grupos con ideas divergentes sobre los cambios en el rol de las mujeres y la cuestión femenina en general” (Vignoli, 2018, p. 129). Dora Barrancos, por ejemplo, define a los dos congresos como un enfrentamiento entre dos

28 Además, en los artículos publicados, las autoras tienden a equiparar la religión católica exclusivamente con la opresión femenina, sin complejizar en las (diversas) posturas de las mujeres católicas o profundizar en las razones de su adhesión a la fe cristiana.

“bandos” opuestos:

En un bando se encuentran las feministas que reivindican derechos y que quieren reformas sociales, educativas, políticas. En el otro, se sitúan las mujeres menos involucradas en la petición de derechos que en el deseo de testimoniar sus contribuciones a la vida de la Nación. Las primeras reúnen subjetividades secularizadas, puntos de vista laicos –abundan las socialistas y las librepensadoras– y podrían ser caracterizadas como “reformistas”. Las segundas poseen atributos conservadores y muchas tienen una clara identidad religiosa católica; además, su pertenencia de clase remite a la élite. En fin, se trata de mujeres que responden a universos ideológicos disimiles, a sensibilidades que no encajan. (Barrancos, 2012, p. 132)

Vignoli, en cambio, denuncia que una “interpretación sin matices obtura la posibilidad de conocimiento y comprensión sobre los primeros años del Consejo” (p. 128). Propone en cambio no solamente estudiar los “vasos comunicantes” entre ambos grupos sino especialmente iluminar el debate que todavía existía en torno a cuáles debían ser las demandas de los grupos de defensa de la mujer. Por ejemplo, y a pesar de que el “Congreso Femenino Internacional” es generalmente visto como “un hito en el primer programa feminista que vivió el país” (Barrancos, 2012, p. 134), la mayor parte de sus miembros votan en contra de apoyar la demanda por el sufragio femenino. En cambio, como desarrollaré más adelante en el análisis de las discusiones sobre el feminismo dentro de *Noel*, dentro del campo católico se van a alzarse algunas voces que, aunque minoritarias, van a demandar el derecho a la participación política plena como requisito fundamental de una visión cristiana de la mujer y la sociedad.

Estos debates muestran que no sólo el alcance de los cambios propuestos, sino que la definición misma de “feminismo” estaba siendo debatido. Siguiendo la terminología de Laclau y Mouffe, podríamos decir que “feminismo” era todavía un significante flotante cuyo significado no había sido todavía anclado y cuya articulación liberal y/socialista no era aún hegemónica.²⁹ Así, su vinculación con prejuicios sobre la masculinización de la mujer y la oposición entre “femineidad” y “feminismo” (Lavrín, 1997, p. 52), por ejemplo, llevaron a que mujeres que formaban parte activa de la defensa de las reformas económicas y legales para la mujer, como Hermina Brumana, despreciaran a las que se hacían llamar ‘feministas’ (Lavrín, 1997, p. 55). Por su parte, el “Primer Congreso Femenino Internacional” decidió utilizar el calificativo “femenino” “para dar cabida a aquellas mujeres que no estaban dispuestas a aceptar el mote de ‘feministas’ pero que sí tenían la voluntad de trabajar por los derechos de la mujer, la familia y la sociedad” (Lavrín, 1997, p. 47).

Tomar conciencia del carácter flotante del significante “feminismo” en esta

29 Por otra parte, esta definición sigue siendo debatida, como lo demuestran las discusiones que abrió el manifiesto *Feminism for the 99%*, publicado en 2017 por Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser, así como los reclamos de feministas latinoamericanas y del sur global en contra de la hegemonía del feminismo blanco y noratlántico.

época nos permite abrir el estudio de los feminismos históricos. Así, al desarticular el significante de ciertos “puntos nodales” (Laclau) podemos, por un lado, historizar su articulación hegemónica. Un ejemplo interesante es el de la maternidad, un rol femenino considerado esencial para casi todas las feministas de la época, pero cuya importancia fue progresivamente disminuyendo dentro de la articulación feminista hegemónica.³⁰ Esto también nos permite, por el otro, descubrir otros intentos de articulación “feminista”, entre ellas un feminismo de carácter más conservador y elitista, como el exhibido en el “Primer Congreso Patriótico de Señoras”, y, también, un “feminismo católico”.³¹

De hecho, aún dentro de la historiografía que denuncia a la Iglesia católica en Argentina como una institución “totalmente opuesta a la izquierda y a la autonomía de las mujeres y los trabajadores”, se reconoce que “las mujeres católicas de las clases altas no necesariamente se oponían a los objetivos de las feministas de clase media que buscaban la igualdad legal de las mujeres a los hombres y la expansión del rol de la mujer por fuera de la esfera doméstica” (McGee Deutsch, 1991, p. 305). Aunque desde esta historiografía se tiende a deslegitimar el calificativo de “feministas” para estos grupos católicos por su acentuación en “la piedad, la sumisión, la jerarquía y el mantenimiento del status-quo socio-económico” (McGee Deutsch, 1991, p. 306), se reconoce, sin embargo, que hubo quienes buscaron anclar al feminismo con significados netamente cristianos.

Asunción Lavrín (1998), por ejemplo, describe la existencia de grupos católicos que “ya en 1907 (...) empezaron a reaccionar contra el feminismo con una fórmula propia que (...) sostenía que el feminismo lo había introducido el cristianismo, por cuanto igualaba al hombre y a la mujer, mientras respetaba sus diferentes misiones” (p. 56). Hacia lo mismo apunta el análisis de la membresía del Consejo Nacional de la Mujer que hace Vignoli (2018), quien sostiene que “las asociaciones existentes en el Consejo podían ubicarse en un ‘feminismo liberal’ o identificarse con un incipiente ‘feminismo cristiano’” (p. 131). Vignoli cita por su parte las investigaciones de Cuadro Cawen en Uruguay, en donde

Ante la emergencia de movimientos liberales y socialistas que apostaban a la emancipación de la mujer y que amenazaban, por ende, el hogar cristiano, desde filas católicas se comenzó a percibir la necesidad de impulsar un feminismo que no fuera en contra de los preceptos religiosos, que contemplara las nuevas situaciones que vivían muchas mujeres (Cawen citado por Vignoli 2018, p. 131).

30 “Como otros sectores de la sociedad argentina, muchas feministas valoraban a los roles de las mujeres como madres y amas de casas, a veces justificando su trabajo por fuera del hogar arguyendo que una mujer trabajadora y activa podría ser una mejor madre” (McGee Deutsch, 1991, p. 302). Sobre la maternidad dentro del pensamiento del feminismo histórico ver Asunción Lavrín (1998). Sobre las políticas de maternidad en Argentina ver Marcela Nari (2004).

31 Para un estudio del “feminismo católico” en España que justamente busca desarticular los prejuicios sobre los feminismos de principios de siglo XX, ver el trabajo de Inmaculada Blasco Herranz (2010) y el de Mirén Llona González (2018).

En la misma revista *Noel* se pueden ver muestras de los debates dentro del catolicismo con respecto al feminismo: si algunos dentro de las filas católicas se opondrán rotundamente a los nuevos movimientos femeninos y a los reclamos por los derechos civiles y políticos, habrá sin embargo quien busque rescatar algunos aspectos de los nuevos grupos feministas y hasta quien los defienda con argumentos y perspectivas enraizadas en el cristianismo.

El primer número de la revista incluye un artículo sobre el feminismo, lo cual resulta revelador del importante espacio que el debate sobre la compatibilidad entre feminismo y cristianismo ocupó dentro del catolicismo argentino. En este artículo, primero de una serie, el Padre Remigio Vilariño defiende la necesidad de distinguir entre el fin “en abstracto” del feminismo –positivo para el autor en cuanto tiende a “mejorar la condición de la mujer, a hacer mujeres mejores, a conducir a la mujer a la plenitud de su ideal y a la integridad de sus derechos”– y los equívocos que trae su aplicación concreta, “porque la perfección y plenitud del ideal feminista unos la entienden de una manera y otros de otra” (I, p. 20).³² En los artículos posteriores, el autor eclesiástico sostiene que “la cuestión femenina es cuestión humana” (Noel, I, p. 41) y que el cristianismo tiene mucho para decirle al feminismo, ya que “todos los actos y evoluciones morales o sociales del hombre tienen que ver con el cristianismo” (Noel, I, p. 68).

Además, basándose en los textos bíblicos, en especial en el relato de la creación de Génesis 2, el autor describe la antropología teológica cristiana, sosteniendo que “la mujer es auxilio del hombre. Pero no un auxilio inferior a él, sino un auxilio semejante a él, simétrico a él” (Noel, I, p. 88). En ese sentido, explicará que “la mujer vale tanto como el varón” en términos absolutos, esto es “ante Dios”, pero en “orden relativo, la mujer es auxilio del varón (y...) por esta razón, en el orden jerárquico, es inferior al varón y le debe sujeción y obediencia”, aunque, aclara, “ello no quita que la mujer pueda ser superior en valor personal y absoluto al marido” (I, p.116). Además, por su propia naturaleza, la mujer “está destinada por Dios para ser madre (y...) esto la liga de un modo especial, y muy distinto que al hombre, a la casa (...) una cosa que todos los feminismos del mundo tendrán que respetar y no podrán torcer ni un ápice” (Noel, I, p. 89).

Esta visión de la mujer que define el Padre Vilariño es representativa de una corriente que, dentro de la Iglesia, como decía Cuadro Cawen, buscó fomentar un feminismo de raíz católica, “salvando”, y hasta reclamando para sí, aquellos preceptos del feminismo que coincidían con los postulados cristianos. Como en el caso del Padre Vilariño, los autores pertenecientes a esta corriente se basan en la reflexión teológica y la exégesis bíblica para brindar asentamiento filosófico y teológico a las discusiones feministas, y en general se caracterizan por no brindar aplicaciones concretas de sus prin-

³² Este trabajo se realizó utilizando los tomos I a VI de la revista *Noel*, pertenecientes a los años 1920-1925. En las referencias, el número romano indica el tomo, seguido del número de página.

cipios teológicos. Por ejemplo, aunque el Padre Vilariño define a la mujer como “ligada de un modo especial a la casa”, en ningún momento defiende su reclusión a la esfera privada o condena el trabajo femenino.

Esto puede entenderse como una estrategia de apertura, que posibilitó discusiones con feminismos no-cristianos, ya que la complementariedad y la defensa de la misión de la mujer como madre eran visiones compartidas por los grupos en defensa de los derechos femeninos de la época. Lejos de clausurar el debate del feminismo, sin embargo, este tipo de definiciones avivó diferentes interpretaciones sobre la compatibilidad del feminismo con las ideas cristianas, aún dentro del pequeño círculo de *Noel*. Por ejemplo, la misma revista publicará un editorial que, basándose en el mismo texto bíblico que el Padre Vilariño, enfatiza el hecho de que la mujer sea creada como “ayuda” al hombre y no menciona, en cambio, el hecho de que sea creada como su igual. Esto lo lleva a condenar “el extravagante feminismo del día que pretende que la mujer sustituya al hombre en todo para afirmar la igualdad de los sexos”, y reírse, por ejemplo, “del espectáculo desagradable, chocante” de una “mujer cirujana armada del escalpelo y dispuesta a cortar” (Noel, I, p. 266). Aunque en este texto se hablará también de un “feminismo verdadero”, que es el que “tiende a unir” los dos sexos trabajando por el mismo fin desde sus naturalezas complementarias, parece limitar mucho más la posibilidad de diálogo con los grupos en defensa de los derechos de la mujer.

De la misma manera, en un artículo publicado a fines de 1920 bajo el seudónimo de “Francisco Della”, el autor, que suponemos masculino, habla del feminismo como “antipática palabra”, sin sospechar que ese pequeño texto suscitaría airadas respuestas de parte de las lectoras de la publicación.

Animadas quizás por el hecho de que el texto se haya publicado bajo seudónimo y no firmado por un sacerdote, como en el caso del Padre Vilariño, o por el editor de la revista, serán varias la “noelistas” que respondan a este texto. La primera de ellas, firmada por “Scintilla” y titulada “Una Noelista resuelta”, distingue el feminismo de “la actitud de esas pobres locas (de buena fe, a veces) que imaginan imponer sus derechos rompiendo cristales y vistiendo como hombres”³³ y, en cambio, defiende un feminismo que significa,

(...) *ser mujer*, teniendo muy a honra serlo; *respetarse* a sí misma y *hacerse* respetar por los demás; *saber mirar* francamente la vida, la vida *verdadera*, con sus penas y sus dichas, sus dolores y sus goces; *estudiar*, para *conocernos*, tanto sus deberes como sus derechos, y una vez al corriente poderlos *cumplir inteligentemente*, no a ciegas y porque sí, sin más razón.

En fin, que hoy en día, ser feminista, es lo mismo que ser católica, es decir, aspirar a ser hija, hermana, esposa y madre modelos, amiga sincera del hombre y su compañera leal, objeto para él de respeto y cariño, de tranquilidad

33 No serán las mujeres (o feministas) católicas las únicas que busquen separarse del feminismo de protesta callejera y que quieran distinguir entre un feminismo “femenino” y uno masculinizante, más vinculado a las “sufragettes” inglesas. Para una discusión sobre las divergencias dentro del feminismo temprano ver Francisca Denegri, (2021),

y de paz. En dos palabras, es desear ser *mujer* y no muñeca (Noel, II, p. 373. Las cursivas son del original).

“Scintilla” expone así lo que podríamos llamar una especie de “toma de conciencia” feminista, en donde a partir de su reconocimiento como mujer –“feminismo, tal como lo entiendo yo, como lo entiendo yo que soy mujer, muy mujer” (Noel, I, p. 373)–, toma la palabra como sujeto de discurso para definirse a sí misma, no ya como objeto (“muñeca”) sino como sujeto de derechos (“mujer”).³⁴ Como mujer, se define como “amiga y compañera” del hombre, no ya como su “ayuda”. Sin por eso negar su rol principal como “hija, hermana, esposa y madre”, se vuelca por una definición de la relación entre hombre y mujer como iguales, aunque diversos en sus tareas.

Francisco Deella, por supuesto, no será convencido por el argumento: “Ah, no –Scintilla– no, no y no”, responde a la idea de que ser feminista es lo mismo que ser católica (Noel, I, p. 410). El aluvión de respuestas que el intercambio originó por parte de las lectoras de la revista evidencia el complejo –y hasta confuso– posicionamiento del feminismo dentro del catolicismo. Mientras que muchas de las noelistas concuerdan con “Scintilla”, otras se ubican en la vereda contraria, y aún hay otras pocas que buscarán mediar entre ambos. En una respuesta titulada “Unas cuantas reflexiones sobre el feminismo”, por ejemplo, “Hiedra del monte” declara que es “una feminista decidida” casi en contra de su voluntad (“no por inclinación, –me horrorizaba–”) ya que después de mucho leer, estudiar y reflexionar “quedé convencida de que toda mujer católica debe –dije debe– ser feminista” (Noel, II, p. 11).

Los argumentos que presenta “Hiedra del monte” tienen mucho en común con los de otros colectivos feministas. Afirma que las responsabilidades civiles y políticas son a la vez un deber y un derecho de las mujeres, que pueden ejercerse sin dejar de cumplir con sus responsabilidades domésticas, que “Hiedra de Monte”, junto con la mayor parte de las mujeres pertenecientes a los primeros feminismos, considera aún más importantes. También similar a las feministas liberales, esta “noelista” ve que la ignorancia es el principal obstáculo del feminismo, y especialmente la idea de que las mujeres deben exhibir ignorancia para parecer “más delicadas, más dulces”, en definitiva, “más mujer” (Noel, II, p. 12). A esta idea de feminidad opone la de la mujer como madre, y afirma que es un derecho y un deber de la madre “elegir a sus representantes”, ya que “es ella la que educa a sus hijos en su casa”.

El llamado a que las mujeres se eduquen y la idea de la maternidad como un deber cívico que debe implicar ciertos derechos son argumentos compartidos por la mayoría de las activistas que luchan por los derechos de las mujeres en esta época (Masiello, 1997; Nari, 2004). Sin embargo, nuestra escritora les da un “giro católico” al afirmar que la

34 Para una discusión sobre las nociones de conciencia y sujeto dentro de las teorías feministas, ver el texto de De Lauretis, (1993), pp. 73-113.

educación liberal está destruyendo la formación religiosa que la madre católica da a sus hijos en casa. Continúa la idea afirmando que la “mujer católica feminista” no solo hará el bien a su familia y a la sociedad “haciendo caridad y dando recursos a los necesitados” sino que “irá a las raíces del mal”, tratando de eliminar las causas mediante la elección de las autoridades competentes” (Noel, II, p. 12).

Es decir, del mismo modo que otros movimientos feministas de principio de siglo utilizaron la identidad de la mujer como madre para reclamar derechos civiles y políticos, respondiendo a la idea de una “maternidad extendida” que ampliaría el campo de acción de las madres de lo privado al ámbito público, esta mujer católica busca ampliar el campo de acción de la mujer católica, tomando el papel ya aceptado de la mujer católica y ampliándolo para abarcar otras acciones menos tradicionales. Para eso, utiliza un conocido tropo católico, la caridad como actividad femenina, para negociar la adición de nuevas asignaciones, como el voto.

Las ideas de “Hiedra del Monte”, sin embargo, no pueden considerarse representativas de las visiones de todas las mujeres católicas, ya que se escribieron, también, muchos artículos en contra de la compatibilidad entre feminismo y cristianismo. El 1 de marzo, por ejemplo, se publicaron dos respuestas diferentes a su artículo. En la primera, “Charomo” exige a “Hiedra del Monte” que “deje que las mujeres se queden donde están” (Noel, II, p. 139). Afirma que aunque cree que con suficiente formación la mujer podría lograr lo mismo que el hombre, su educación sería a expensas de su preparación como esposa y madre. También teme que si las mujeres se vuelven superiores a los hombres a través de la instrucción y la educación, significaría el fin del matrimonio “ya que el carácter orgulloso de los hombres no soportaría que su esposa supiera más que él” y ella “perdería el respeto” que tiene por él. “La misión de una madre, concluye, es mucho más importante que la de un diputado o un presidente” (Noel, II, p. 139).

“Tilde”, por su parte, no se opone a las ideas feministas, pero considera que las mujeres católicas no deben pretender llamarse feministas: “¿Para qué? se pregunta, ¿qué ganan con eso? ¿Qué nuevos ideales añade a los suyos? Católica lo dice todo, no necesita adjetivo, no admite sinónimos, ninguna palabra expresa todo lo que hace” (Noel, II, p. 140). La religión, afirma, da a las mujeres todo lo que necesitan y si a las mujeres todavía les faltan ciertos derechos políticos o civiles “es porque, lamentablemente, la sociedad y los gobiernos están cada vez más alejados de ella” (Noel, II, p. 140).

Estas discusiones muestran las posturas heterogéneas de las mujeres católicas hacia el feminismo. Si algunos, como “Hiedra del Monte” y “Scintilla”, plantean la idea del feminismo católico como el único feminismo verdadero; otras, como “Charomo”, temen que darles a las mujeres más derechos políticos o civiles las arrancará de la misión que Dios les ha encomendado como madres y esposas. Finalmente, hay también quienes expresan la idea de que la religión (y las personas religiosas) no deben mezclarse con movimientos políticos o sociales. Los verdaderos católicos, parece decir “Tilde”,

deben estar por encima de la política y responder únicamente a los códigos religiosos.

Con todo, y a pesar de la falta de acuerdo, los debates dentro de la revista ilustran varios puntos de la relación del catolicismo con el feminismo en sus primeras décadas de expansión. Quizás lo más interesante es notar que, a pesar de cierta ambivalencia, parece primar dentro del clero y de los laicos católicos masculinos, una actitud de recelo frente al feminismo. La defensa del “verdadero” feminismo muchas veces se propaga a través de un modelo de complementariedad que en general disfraza la subordinación, más o menos explícita, de la mujer al hombre. En cambio, dentro del discurso femenino católico, la defensa del feminismo, aunque no es generalizada, parece tener al mismo tiempo más adeptas y también hacerse con menos reparos. Las autodefinidas “feministas católicas”, aunque buscan separarse de los feminismos más extremos, defienden la lucha por la educación y por los derechos civiles y políticos desde su perspectiva cristiana, y no por fuera de ella.

Iniciativas católicas femeninas y la creación de *Noel*

El debate en torno al feminismo dentro de la revista evidencia que en estas primeras décadas existió en el catolicismo argentino una preocupación generalizada por la situación de la mujer, que no deja de ser una respuesta a los cambios y nuevas ideas que circulaban en la época. No sólo se multiplicaron, como muestra *Noel*, los escritos en torno al tema de la mujer, sino que también se impulsaron iniciativas para la formación religiosa femenina, tanto desde jerarquía eclesial como por partes de grupos laicos (McGee Deutsch, 1991). En el caso de las mujeres trabajadoras, esta preocupación se encauzó a través de la creación de centros de educación y de sindicatos femeninos, con los que disputarle el terreno ideológico al socialismo y al comunismo. En el caso de las clases más acomodadas, en cambio, se fomentó la educación intelectual a través de la creación de institutos que suplían la ausencia de universidades católicas en el país.³⁵

Esto último se enmarca dentro de la atención creciente a principios del siglo XX de la Iglesia a la educación superior, en parte debido a la creación de la escuela y universidad laica a fines del siglo XIX. Así, en estas décadas se estimuló la creación de centros de formación cristiana para la élite que formaron un “mundo paralelo” católico en la primera mitad del siglo XX (Zanca, 2013). Aunque las iniciativas masculinas han sido tradicionalmente las más estudiadas, en el único artículo escrito hasta el momento sobre el Movimiento Noelista, Miranda Lida explica que “la novedad más notoria que vio la luz en los años veinte en lo que respecta a las actividades de

35 Para una excelente descripción que da cuenta de la preocupación de la Iglesia por los temas de género en las primeras décadas del siglo XX en Argentina, aunque todavía muestra un claro prejuicio secularista, ver el artículo de Sandra McGee Deutsch (1991), “The Catholic Church, Work, and Womanhood in Argentina, 1890-1930”.

las mujeres más jóvenes (es) la multiplicación de centros de estudio” (Lida, 2001, p. 145), que funcionaron como ámbitos de sociabilidad y formación femeninos católicos.

El primero habría sido el *Círculo Blanca de Castilla*, fundado por el futuro Monseñor Gustavo Franceschi en 1916. En 1919, se funda el *Centro de Estudios Religiosos* (CER), después transformado en el *Instituto de Cultura Religiosa Superior*, que “convocaba a jóvenes de la elite porteña” e incluía en su plan de estudios “materias vinculadas a lo religioso (Dogma, moral, liturgia, etc.) y a lo ‘profano’ (latín, psicología, historia de la psicología)” (Zanca, 2013, p. 70). El *Centro* sería así la contraparte de los *Cursos de Cultura Católica*, una de las iniciativas intelectuales laicas más estudiadas de la época, pero que sin embargo fue fundado dos años después de su contraparte femenina.

El CER funcionó como una escuela de formación para jóvenes católicas que en las décadas siguientes “se convertirán (...) en relevantes escritoras del catolicismo” (Zanca, 2013, p. 70), como Angélica Fuselli, Margarita Abella Carpille, Elena Isaac Boneo “e incluso una joven María Rosa Oliver”. Publicará además una revista, *Ichtys* (1921-1930), dirigida a partir de 1926 por Delfina Bunge. La revista contó con colaboraciones de plumas reconocidas de Europa (René Bazin, Henry Bordeaux) así como también de escritores nacionales (Julio Irazusta, Leonardo Castellani, Jorge Max Rhode, Manuel Gálvez, Hugo Wast). Era una “revista dirigida a un público de mujeres dedicadas a las letras o al estudio” y tan vinculada al centro que dejaba de publicarse durante el verano, cuando se suspendían las clases (Lida 147).³⁶

36 Otras obras creadas en estas primeras décadas del siglo XX que participaron en la “oleada de organizaciones de carácter laico, pero vertebradas en torno al catolicismo como identidad” (Zanca, 2013, p. 72) de esos años fueron las “Hijas de María”, la Obra del Cardenal Ferrari de la Compañía de San Pablo y, por supuesto, la Acción Católica que llega al país en 1931 y que contaba con una rama femenina que aglutinó muchas de las iniciativas laica. De especial interés para esta investigación sobre la prensa católica femenina es la fundación en 1939 de la Asociación de Escritoras y Publicistas Católicas (Asesca, 2015), que se proponía “reunir a las escritoras y publicistas católicas del país y extranjeras, comprometidas en promover, mediante el estudio y la realización de obras y actividades literarias y de otras áreas de humanidades, la cultura católica” (Asesca, 2015). Entre sus fundadoras se encontraban Sara Mackintosh, Sara Montes de Oca de Cárdenas y Lucrecia Sáenz Quesada de Sáenz, y algunas de sus participantes más reconocidas fueron Delfina Bunge de Gálvez, Angélica Fuselli, Cornelia Groussac y María Raquel Adler. Estas mujeres, cuyos nombres hoy están en muchos casos casi totalmente olvidados, tuvieron una destacada participación en el circuito católico, publicando varios libros cada una, además de liderar asociaciones religiosas y/o civiles. Sara Mackintosh, por ejemplo, fue periodista y escritora. Presidenta de la Comisión Católica Argentina para la Campaña Mundial contra el Hambre, tuvo a su cargo el Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina, integró la Comisión de Justicia y Paz de la Comisión Episcopal y la Comisión Nacional de la Mujer, además de escribir un libro sobre Manuel Alberti, uno de poemas (Estampas Marianas) y otro sobre La gran amenaza, estudios sobre la ley de Profilaxis (Sosa de Newton, 1986, p. 377). Sara Montes de Oca de Cárdenas, por su parte, escritora educada en Inglaterra, fue presidenta de la Asociación de Mujeres de la Acción Católica y la autora del himno oficial del Congreso Eucarístico Internacional de 1934. Colaboraba en La Nación, La Razón, La Prensa, entre otros, y publicó los libros Ofrenda (1925), Ráfaga heroica (1929), Trigo de

En conclusión, y como sostiene Miranda Lida, los años 20 trajeron muchos cambios a ese “mundillo donde las mujeres sabían moverse con libertad” que era el catolicismo argentino, en donde la presencia dominante de “algunas grandes matronas que fueron reconocidas por el papado a través de distinciones y títulos honoríficos (...) se vio desafiada por las nuevas tendencias que los *roaring twenties* trajo consigo” (Lida, 2001, p. 140). En ese sentido, estas iniciativas muestran que las mujeres católicas no fueron ajenas al proceso de transformación que sufrió la Iglesia como respuesta a los desafíos que le planteaban la Modernidad.

Por el contrario, la mayor presencia pública de la mujer y de asociaciones en defensa de sus derechos civiles y políticos enfrentaron a las católicas con nuevas percepciones sobre el género que les resultaba imposible ignorar y que, a pesar de sus familias o hasta de ellas mismas, moldearon sus expectativas sobre el papel social, civil y político de la mujer católica. Como explica Lida, los años 20,

(...) supusieron profundas transformaciones en la vida cotidiana de las mujeres de entonces, incluidas las católicas” quienes procuraron “alcanzar un cierto grado de independencia de criterio, aun cuando no rechazara(n) cabalmente la idea de que la mujer ocupaba un lugar fundamental en la familia y en la conservación de las normas morales tradicionales de la sociedad (2001, pp. 140-141).

Es dentro de este contexto que puede entenderse la creación de *Noel*, como una iniciativa que, aunque tuvo sus particularidades, no fue aislada, sino parte de un catolicismo global que empieza a pasar “a la ofensiva” a través de la construcción de medios, canales e instituciones católicas que configuran toda una red transnacional de movimiento e intercambio de sujetos y discursos, también femeninos. Desde la perspectiva actual, estas primeras miradas pueden parecer insuficientes, demasiado complacientes, poco innovadoras y hasta anticuadas para sus propios tiempos. Es verdad que el lenguaje y la retórica que se utilizan en su mayor parte parece señalar hacia el pasado más que hacia el presente o el futuro. El ejemplo de las discusiones sobre el feminismo, por ejemplo, muestran el recelo, también dentro de filas femeninas, a “independizarse” de la sujeción masculina. Por otra parte, la comparación con revistas femeninas contemporáneas evidencia una estética y un modo de pensar a la mujer que parece remitir más al siglo XIX que a principios del XX.

Por ejemplo, la contemporánea revista *Para Tí* en su primer número

Dios (1953), Madre Patria (1954), Nuestras mujeres de fe: Teresa Sánchez de Agüero (1960) y Calle de Luminarias (1965, pp. 421-22). Finalmente, Lucrecia Sáenz Quesada de Sáenz (Sosa de Newton, 1986), para hablar sólo de las fundadoras, también era escritora. Publicó una biografía de Santo Tomás Moro en 1934 y otras vidas de santos “realizadas para la comprensión de los niños” (p. 568), además de un libro de ensayos sobre el matrimonio y una biografía de María Antonia de Paz y Figueroa en 1941. En 1954 recibió un premio de Emecé por su novela Victoria 604. Colaboró también en *Criterio* y *La Nación*.

exhibe en 1922 exhibe en su primer número una mujer con “con cabello corto, a la usanza de las actrices de Hollywood (y que) manifestaba una desinhibición corporal no sólo a través de la escasa vestimenta sino también mediante la sensualidad de su mirada”, imagen que perduró en el imaginario como el arquetipo de la “mujer moderna” (Bontempo, 2011, p. 128). La revista *Noel, en cambio*, reproduce en la portada de su primer número “El éxtasis de Ostia”, del pintor neoclásico francés Ary Scheffer (Fig. 1 y 2). Allí, el modelo de mujer que se presenta de la mujer no es la sensual *flapper* sino el de Santa Mónica, la madre por excelencia de la tradición cristiana.



Figura 1. Tapa del primer número de la revista *Para Tí* que muestra el arquetipo de la “mujer moderna” de la década de 1920.

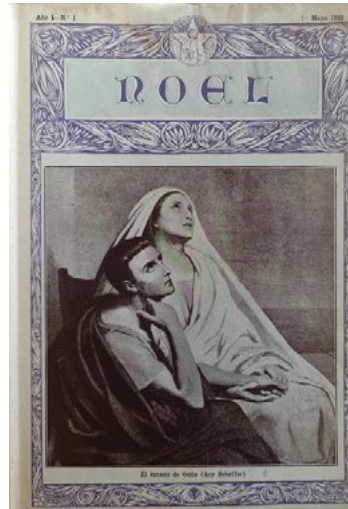


Figura 2. Tapa del primer número de la revista *Noel* con una reproducción de una pintura neoclásica que muestra a Santa Mónica con su hijo, San Agustín.

El desafío no es, sin embargo, simplemente oponer estas dos imágenes de la mujer, la “moderna” y la “tradicional”. Las diferencias son demasiado obvias y nos harían caer en los lugares comunes que ya he denunciado. Más interesante es, en cambio, ver los desplazamientos que este discurso femenino católico hace dentro del campo propio de la religión católica, cómo se resignifican las mismas imágenes, cómo se usa una retórica similar pero con un contenido nuevo. Ver, en una palabra, cómo la revista dialoga tanto con la tradición cristiana a la que pertenece por sus creencias, como con el contexto cultural en el que está inevitablemente inmersa, pero al que sólo alude indirectamente. En lugar de denunciar el hecho de que se muestre a la mujer esencialmente como madre a través de la representación de Santa Mónica, una de las figuras que representa a la maternidad dentro del santoral católico, cuando revistas contemporáneas exhiben un modelo de mujer que parece mucho más emancipador, esta propuesta busca analizar el discurso femenino católico “en sus propios términos”. Analizar, por ejemplo, qué elementos se retoma de la historia de Santa Mónica, por qué ese momento de la vida de la madre de San Agustín, qué tipo de maternidad se reivindica y cómo se inserta esta re-ubicación de la

maternidad dentro del contexto social en el que se imprime. Estudiar, en síntesis, cómo esta revista católica para mujeres re-interpreta la tradición católica para re-configurar la identidad de las mujeres católicas dentro de la Iglesia y dentro, también, de su sociedad.

Leer así el discurso religioso según sus propias categorías significa tener en cuenta, por ejemplo, que esta pintura hace referencia al último encuentro entre Santa Mónica, quien había orado y llorado por la conversión de su hijo, y San Agustín, narrado por él mismo en sus *Confesiones*. Momento en el que ambos estaban “encaramados a una ventana desde donde se divisaba el jardín interior de la casa” (Agustín de Hipona, 2010, p. 451): “Conversábamos, pues, a solas muy gratamente y olvidándonos de lo pasado y proyectados a lo que está por delante ... con la boca del corazón nos quedábamos boquiabiertos hacia el torrente superior de tu manantial, manantial de vida”. Meditando en el presente y el futuro, dice Agustín, llegan los dos a un momento de experiencia y unión mística que termina con la profetización de Santa Mónica de su muerte ya que: “Sólo había una cosa por la que deseaba permanecer un poco más en esta vida: verte a ti como cristiano católico antes de morir. Con creces me ha concedido mi querido Dios que pueda verte como siervo suyo ... ¿Qué hago entonces aquí?” (Agustín de Hipona, 2010, p. 454).

De modo que si, por un lado, la pintura hace referencia a la maternidad como la misión más importante de la mujer, también enfatiza la igualdad entre el hombre y la mujer tanto en su capacidad para la meditación filosófica como en su potencialidad mística: son los dos los que conversan, meditan y en última instancia llegan al éxtasis místico. Es esto mismo que se resalta en la pintura, en donde se ubica a los dos personajes uno al lado del otro, contemplando hacia ese Dios que representa, para ellos, el presente y el futuro y al que experimentan, también, de igual manera.

De hecho, si la gestualidad de San Agustín en la pintura parece señalar hacia su actividad intelectual, con la mano casi sosteniendo su cabeza, es Santa Mónica quien está ubicada unos centímetros por arriba de su hijo, simbolizando quizás que fue ella quien lo guió en el camino hacia la verdad y hacia Dios (que son, para Agustín, sinónimos). De manera similar, la revista *Noel*, que elige esta pintura para la portada de su primer número, va a llamar a sus lectoras a que se “asomen” hacia la formación y meditación filosófica de las verdades de la fe católica, insistiendo tanto en su capacidad para la reflexión intelectual (y despreciando a las mujeres “frívolas” y huecas, las “muñequitas” que no saben pensar) como en su deber en tanto madres de formarse para educar mejor y más cristianamente a sus hijos. La elección de una pintura neoclásica, en ese sentido, resalta la opción por la intelectualización de la religión.

La revista estimuló esta intelectualización a partir de las preguntas que los editores hacían a sus lectoras (y que ellas debían contestar en forma de ensayos), de los análisis de libros (siempre de aquellos autorizados por la Iglesia) que pedían y de la publicación en sus páginas de narraciones y poe-

mas de su autoría. A través de ellas, las lectoras de *Noel* empezaron a dibujar, frente a ese público restringido de mujeres católicas a las que se dirigía la revista, la figura de una mujer católica pública en consonancia con lo que pensaban que era requerido de ellas en su presente y para su futuro. Santa Mónica puede pensarse así como un modelo, no tan sólo de maternidad, sino de la intelectualización y de la resignificación de la maternidad dentro del discurso religioso de principios del siglo XX.

A través de la ventana de *Noel*, podemos también nosotros asomarnos a la re-configuración de una identidad católica femenina pública en la Argentina de 1920. Este estudio nos permite no sólo escuchar la voz de estos sujetos históricos particulares, por ejemplo, en defensa de un “feminismo católico” o del derecho al voto como respuesta a la escuela laica, sino también empezar a estudiar una práctica femenina de interpretar(se) dinámicamente en el cruce de la tradición religiosa (católica) y de su presente social y político que no se limita a las mujeres católicas porteñas de principios de siglo XX. Esta práctica va a ser, por ejemplo, la que le permita a Delfina Bunge, quizás la escritora católica más reconocida de la primera mitad del siglo XX argentino, asomarse sin miedo a su balcón de la Avenida Santa Fe un 17 de octubre de 1945 y ver de frente esas calles antes desiertas para las mujeres de su condición. Asomarse y no sólo ver esa multitud que va a protagonizar la política peronista, sino también de interpretarla según sus creencias católicas y escribir que “parecían cristianas sin saberlo. Y sabiéndolo, eran argentinas” (Bunge citada por Sánchez de Loria, 2023, p. 69). Va a ser también la que en los 60’ lleve a dos congregaciones femeninas a cerrar dos de los colegios emblemáticos de las mujeres de la élite porteña: el Sagrado Corazón de Callao y el *Externat de l’Assompsion* de Palermo Chico, donar sus bienes a los pobres y traspasar los muros de ese mundo femenino del privilegio para ir a proclamar el evangelio en las villas miserias del gran Buenos Aires.

La voz de Delfina, sin embargo, no fue entendida en ese momento, a pesar de haber sido publicado en un periódico de amplia difusión como lo fue *El Pueblo* y no en una revista afrancesada de poca circulación, y sólo le valió la enemistad de su clase. Así como tampoco fue comprendido el cambio con la que las dos congregaciones respondieron tanto al “aggiornamiento” del Concilio Vaticano II como al clima de revolución política de los años 60’ en latinoamérica: en el caso del de las Religiosas de la Asunción, los padres de las estudiantes se negaron a “democratizar” el colegio y este quedó en manos de una asociación de padres que mantuvo el carácter elitista que lo caracterizaba. Estas, y otras, modulaciones del discurso católico femenino todavía seguirán sin ser escuchadas hoy si no empezamos a redefinir los marcos con los que lo leemos para poder observar las dinámicas con la que los sujetos practican la “bigamia” (De Certeau, 2006, p. 142) de pertenecer, al mismo tiempo, a una tradición que hunde sus raíces en el pasado y a una coyuntura presente que les exige la adaptación constante de los modelos recibidos a las condiciones actuales.



CAPÍTULO II
**LA ESCRITURA (DENTRO)
DEL LÍMITE: TENSIONES Y
ESTRATEGIAS DEL DISCURSO
CATÓLICO FEMENINO**

“Una revista para niñas”: religión, clase y género en la autodefinición de *Noel*

“...debe ser cristiana, con toda la policromía del cristianismo”
 “Asís” *Noel* I, p. 118

El 15 de mayo de 1920, en su segundo número, la dirección de *Noel* encabeza la sección de “Trabajos propuestos” con una pregunta dirigida directamente a sus suscriptoras: “¿Qué condiciones debería realizar, a vuestro parecer, una revista para niñas?” Sus lectoras no se ponen de acuerdo, no solamente en sus respuestas, sino con el hecho mismo de que la revista quiera darles la palabra. “Asís”, por ejemplo, se indigna de la “(p)regunta digna de nuestra época democrática en que el pueblo fabrica a su antojo sus propias leyes, y hasta los mismos niños discuten la personalidad de sus maestros y la educación que han de recibir”, y contesta diciendo que “bien sabrán los directores de nuestra revista lo que nos conviene”, después de todo “ellos han estudiado la cuestión” (*Noel*, I, p. 118). El entusiasmo del resto de las respuestas, sin embargo, lleva a pensar que el ánimo de la mayor parte de sus lectoras se acerca más a la exclamación de “Mariquita”, quien se alegra de que “(a)l fin encuentro quien me pida mi opinión!” (*Noel*, I, p. 120).

Consecuencia de una percepción de “necesidad” y “vacío”, para retomar la ya canónica definición de Sarlo (1992), las seis respuestas publicadas en los tres números siguientes reflejan no sólo la alegría de encontrar, ¡por fin!, quien les pida su opinión, sino también las altas expectativas que las lectoras han puesto en la publicación: su “única ambición” –dice “Hiedra del Monte”– es “que NOEL llegue a ser, en su género, la primera revista de la América latina” (*Noel*, I, p. 95). “Mariquita” por su parte responde: “¿Qué condiciones debe reunir una revista para niñas? Pero, todas las condiciones, sin exceptuar ninguna. Debe ser entretenida, inteligente, amena, católica, instructiva, alegre, novedosa, nacional y...barata” (*Noel*, I, p. 120)

La pregunta y sus respuestas marcan así un posicionamiento complejo para el proyecto que se había iniciado públicamente quince días antes. Por un lado, si la referencia es Francia, la proyección es hacia América Latina. Como dice el editorial firmado por la redacción en el primer número, el *Noel* argentino se considera un “hermano pequeño” del francés, pero aunque conserva “su mismo espíritu, su misma marcha, si misma fe” lo hace “en forma independiente” (*Noel*, I, p. 1): “fijando la mirada en las buenas enseñanzas de Europa”, “hace obra propia, original” pensando en la “ardiente juventud de Sud América”.

Por el otro, si la identidad va a estar dada por la pertenencia social de su público lector (“revista para niñas”), implícita en la pregunta pero no en las respuestas está la importancia de la doctrina cristiana como fundamento del proyecto editorial, en una relación que no puede pensarse por separado. Es decir, si la revista no se autodefine como “católica” o “cristiana” es tanto porque apela al conocimiento de *Le Noel* francesa que tienen sus lectoras

–muchas de las cuales pagan sin esfuerzo los 38 francos de la suscripción anual a *Le Noël*, o hasta los 80 que sale la combinación de las tres revistas noelistas editadas en Francia (*Le Noël*, *La maison Noël* y *L'étoile noeliste*) junto con el envío al extranjero– como porque el atributo de “niña” no define tan solo la edad o el género de sus abonadas, sino que presuponen también una categoría social de la cual la religión forma parte.³⁷

En línea con estas definiciones, la portada y página editorial de la revista dibujan una inscripción que también es múltiple (fig. 3). Por un lado, el logo del movimiento noelista (un Niño Dios sobre una nube y dentro de una estrella), impreso en el centro del borde superior, como el nombre de la revista (“noel” es “navidad” en francés) indican la filiación cristiana del proyecto y, junto con la tipografía, remiten directamente a la revista *Le Noël* francesa (fig. 4). De la publicación francesa se toman también ciertas similitudes del diseño de la tapa, que en la edición argentina se desdobra en portada más página editorial, como la ubicación del título y el colofón y la utilización del marco (fig. 5).

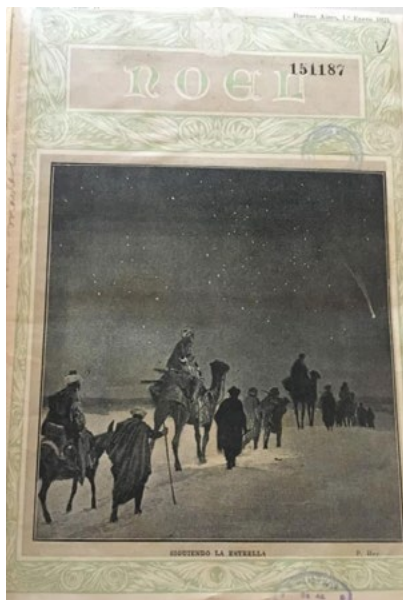


Figura 3: Portada de la revista argentina de enero de 1921 donde se ve el título y la información editorial. Aunque hay un cierto aire de familia, dado por la presencia del marco y la utilización de pinturas como portadas, el *Noel* argentino reemplaza el muérdago y añade una página editorial con el colofón en el interior de la revista.



Figura 4: Portada de la revista *Le Noël* francesa de enero de 1925. El muérdago que diseña el fondo del colofón y enmarca la pintura es una referencia a la Navidad (“le Noël” en francés)

37 A medida que se suceden los años y las generaciones de “noelistas”, la dirección empezará a publicar artículos explicando en qué consiste el movimiento noelista, una indicación de la adquisición de la publicación argentina de un peso propio y del parcial borrado de la referencia francesa para sus nuevas lectoras.

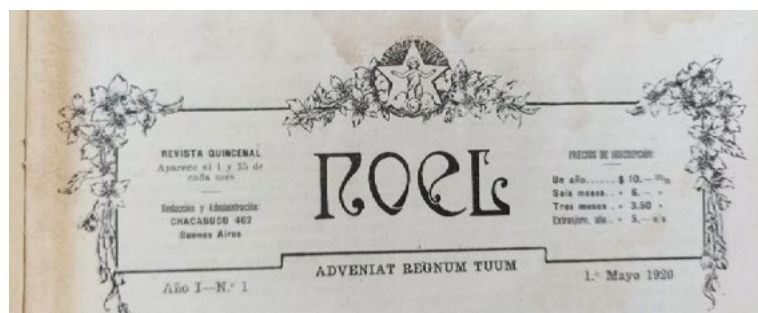


Figura 5: Primera página de la revista argentina, con el colofón. Aunque el logo de *Noel* remite a su modelo francés, no sólo se reemplaza el muérdago con flores, haciendo más explícita su marca de género, sino que también se cambia la tipografía por un estilo “art nouveau” y se añade el lema “adveniat regnum tuum”. Este diseño se mantendrá invariable, por lo menos durante la primera década de la publicación.

Sin embargo, las hojas indefinidas de la cubierta y las flores que enmarcan el colofón y que reemplazan al muérdago de la edición francesa muestran que si *Noel* es la traducción argentina de *Le Noël*, esa traducción no es mera copia sino “naturalización” y “domesticación” del original francés al contexto argentino (Wilson, 2004, p. 13), “obra original” aunque con la “mirada en Europa”. El cambio del muérdago en la portada argentina, por ejemplo, borra el juego de palabras con la navidad, que no tiene esta connotación en Sudamérica, y también le da a la revista una marca de género (femenino) más fuerte que la de su modelo francés. Del mismo modo, la tipografía utilizada en el título de la revista argentina parece querer acercarse más explícitamente a una idea de lo francés vinculado con el *art nouveau* y con la *belle époque* que la francesa no tiene la necesidad de marcar. Finalmente, la versión local añade, debajo del título, el lema asuncionista *Adveniat regnum tuum* (que venga tu reino), una cita del “Padre Nuestro” que clama por la implantación y extensión del Reino de Dios en el mundo, haciendo aún más explícita la definición católica del proyecto que lo que se encuentra en la francesa.

Así, aunque la pregunta hecha a sus lectoras en su segundo número define el proyecto de forma más bien vaga como “una revista para niñas”, el diseño de la revista exhibe una cantidad de posicionamiento implícitos que son tácitamente reconocidos y compartidos por las lectoras. Como dice Patricia Wilson,

La domesticación (que implica la traducción) no consiste únicamente en la reescritura del texto foráneo en lengua comprensible y aceptable para la cultura importadora, sino también en el hecho de que la institución literaria seleccione, según ciertos criterios, aquello que tomará de la tradición extranjera (Wilson, 2004, p. 13).

En ese sentido, la elección de una fuente francesa marca tanto la vertiente cultural del catolicismo que profesan como la procedencia social de las fundadoras y de las primeras lectoras de la revista. Junto con el diseño de la

portada y de primera página, sitúan a la revista como parte de un momento de afrancesamiento del catolicismo argentino, que “desde las décadas finales del siglo XIX (...) estuvo impregnado por una marcada impronta francesa”, especialmente entre las elites (Lida, 2014, p. 247).

En ese sentido, la autodefinida “revista para niñas” se muestra como una publicación dirigida a las hijas de las familias de la élite porteña, cuyos privilegios sociales y económicos redundan en un deber-ser que es principalmente social y que incluye la observación religiosa y ciertas prácticas devocionales que la revista presenta como universales en “niñas de buena sociedad”: la asistencia a misa y la recepción de los sacramentos, y quizás, para las más devotas, la participación en el “mes de María” (noviembre para el hemisferio sur) y prometerse como “Hija de María” (una práctica común para las jóvenes católicas de la época en América Latina y España).

Implícita en su (auto)definición, la clase social de las integrantes del movimiento y las lectoras de la revista es fácilmente comprobable en los “acontecimientos de familia” reproducidos en sus páginas. En esta sección social, en la que se anuncian los compromisos y enlaces matrimoniales de la noelistas, así como también las vocaciones a la vida religiosa, se exhiben los apellidos de la élite porteña, escondidos en el resto de sus páginas por el uso generalizado de los seudónimos: Ortiz Basualdo, Nazar Anchorena, Montes de Oca, Ezcurra, Bullrich, Elizalde, etc. Esta pertenencia social se intuye también en el fluido manejo de la cultura europea de la que hacen gala sus colaboradoras y, finalmente, en las publicidades que se imprimen en la revista, en donde abundan las de artículos de lujo, así como también las de casas importadoras. Brillan por su ausencia, en cambio, las de electrodomésticos o artículos para el hogar, que abundaban en otro tipo de publicaciones femeninas.

Sin embargo, como alternativa o escape a la “frivolidad” que reina en los círculos sociales femeninos de clase alta, denunciada hasta el cansancio en *Noel*, tanto la revista como sus lectoras propondrán una redefinición de la “niña” desplazando la importancia de las actividades sociales y reconfigurándose en torno al núcleo de la religión. La figura de la “noelista” cristalizará esta alternativa, definiendo a la “niña” como aquella joven cuya lectura de *Noel* y participación en los comités noelistas organizados en las parroquias reflejan su compromiso por la fe católica, su deseo de profundizar en el conocimiento de la doctrina y accionar regido por la centralidad del cristianismo en su autodefinición de género.

Tanto en la portada como en las respuestas a la pregunta del 15 de mayo de 1920, la dirección y las lectoras realizan ese desplazamiento de significado, (d)escribiendo para la “revista para niñas” deseada, una identificación basada en la comunión con la doctrina cristiana. La religión, sin embargo, no va a ser pensada ni presentada en la exclusividad de la teología, sino con una mirada integradora que incluye rasgos de Modernidad y que desafía las ideas liberales y seculares sobre el lugar y el rol de la religión en la esfera pública moderna. En la portada, por ejemplo, el símbolo del movimiento

noelista, que ubica la figura del Niño Dios en una posición privilegiada en el centro de la parte superior, es relativamente pequeño y no aparece aislado sino en relación con los otros elementos de la página (las flores, el marco, la tipografía), ilustrando la intersección de religión, género, clase y cultura que caracterizó, también, a la publicación.

Es indicativo en ese sentido la utilización de obras de arte europeo para adornar las tapas de los números de la revista, muchas de las cuales representan momentos y actitudes pertenecientes a la historia y tradición cristiana (como la de la visitación de los magos en enero de 1921 de la fig.3), escenificando literalmente la imposibilidad de disociar la cultura occidental del catolicismo. Por otra parte, el lema asuncionista *Adveniat Regnum Tuum* impreso en la primera página, también preconiza una visión religiosa en la que lo divino se encarna y desarrolla dentro del mundo y que llama a trabajar por la venida del reino de Dios en las circunstancias propias de su contexto histórico. Misión que, por otra parte, la revista misma está llevando a cabo a partir de la utilización de la prensa moderna para la difusión del mensaje cristiano, algo que, como ya he dicho, caracterizó a la congregación de los Agustinos de la Asunción.

Las respuestas de las lectoras comparten esta definición múltiple y, aunque también ponen a la religión en el centro de la definición de la revista y de las “niñas” a las que se dirige, hablan explícitamente de la necesidad de tener una mirada amplia sobre el cristianismo. Así, para “Margarita”, por ejemplo, “una Revista para niñas o señoritas, debe tener como principal finalidad el inculcar en sus simpáticas lectoras: la confianza en Dios y también las hermosas virtudes de la *Condescendencia* y la *Modestia*” (Noel, I, p. 120). “Asís”, aunque coincide en que “*En primer lugar (la revista) debe ser cristiana, porque cristiana es su inspiración, cristiano su fin y cristianas sus colaboradoras*” (Noel, I, p. 118, subrayado en el original), añade que

(...) (c)ristianismo no es solamente, como algunos piensan misticismo o beatitud (...) de ahí que nuestra revista no deba encastillarse en las regiones del éxtasis (...) no, debe ser cristiana, con toda la policromía del cristianismo; tan cristiana en el chiste como en la plegaria, en el estudio como en la labor (Noel, I, p. 118).

Como “Mariquita”, “Asís” piensa que es esencial que la revista sea amena, porque “si aspiramos a que nuestra revista pase ‘haciendo el bien’, es necesario que sea agradable, que se imponga sagazmente por el atractivo y que, poco a poco, vaya transparentando su rico fondo” (Noel, I, p. 118).

En la misma línea se inscribe la respuesta de “Caritas”, quien señala que “el carácter principal de una revista para niñas debe ser el de formación de espíritu” y que:

Las jóvenes lectoras deberán encontrar en ella una luz que las guíe, una doctrina que, sin estrechez ni falsa amplitud, refleje el verdadero pensamiento ca-

tólico, una armonización de tradición e ideas modernas, que sepa conservar de lo antiguo lo mejor y trate sin embargo en todas formas de mejorar lo presente (Noel, I, p. 95, subrayado en el original).

Ser cristiana, sin estrecheces, y amena, mientras educa en las respuestas de las lectoras –el famoso topos horaciano de enseñar deleitando–, se combina con una visión del cristianismo que no quiere rehuir de su tiempo sino impregnarlo de su perspectiva sobrenatural, “porque si el cristianismo debe ser *católico* [en el sentido, entiendo, de “universal”, que es el significado etimológico de la palabra] en su intensidad, no debe serlo menos en su extensión” (Noel, I, p. 119, subrayado en el original).

Es por eso que las suscriptoras están de acuerdo en que el contenido que se imprima no debe limitarse únicamente a lo explícitamente religioso. “Hiedra del Monte”, por ejemplo, resalta la importancia que debe tener la literatura: “Sin dejar de lado los artículos que se relacionan con la historia de nuestra patria (...) deberíamos dedicarnos más a la literatura, estudiando los clásicos españoles y los modernos (...) no vendría mal tampoco echar una ojeada sobre la literatura americana” (Noel, I, p. 119). En la misma dirección, más adelante señala que “el estudio del arte, ya sea pintura, ya sea música, resultaría muy interesante para nosotros”. Ampliando aún más el alcance, “Madreselva” desea que la revista “sea ‘todo’ para todas, quiero decir, que sea ella el eco de nuestra vida en todas sus fases y el espejo donde pueda reflejarse nuestra alma en todas sus potencias” (Noel, I, p. 143).

“Ser ‘todo’ para todas”: por un lado, las respuestas describen una concepción integralista de la religión que, siguiendo una línea popular en el catolicismo de la época se opone al deseo

manifestado en las ideas de la Modernidad liberal de privatizar y/o separar la esfera de influencia de la religión. Por el otro, ponen en evidencia una necesidad acuciante por parte de estas “chicas” católicas de verse reflejadas en una revista para jóvenes que no caiga en la superficialidad que van a denunciar más adelante de otras publicaciones femeninas, sino que les provea material de reflexión y de entretenimiento “sano”, y en donde cada una pueda encontrar lo que necesita, con la tranquilidad de saber que todo lo que se publica es cristiano y “salvaguarda la rectitud íntima de las Noelistas” (Noel, I, p. 119): “Hoguera ardiente donde se temple y se consolide el alma de las fuertes; un bálsamo, un consuelo, para las que sufren, un recreo sano para las ávidas de diversiones, un ejemplo, un émulo para las tímidas, para las que no se animan”.

Esta necesidad de una publicación cristiana femenina surge de un vacío editorial en las publicaciones para mujeres a principios del siglo XX. Si el siglo XX ve la multiplicación de publicaciones periódicas, hacia 1920, el público femenino no tiene demasiada oferta de revistas pensadas para ellas, y menos aún escritas o dirigidas por mujeres. Aun cuando –como estudia Ana Peluffo (2015)– en la segunda mitad del siglo XIX, las mujeres letradas de las clases dirigentes construyeran un “espacio compensatorio” a su

exclusión de los círculos hegemónicos (p. 213) que se apoyó tanto en las tertulias literarias como en la publicación de periódicos escritos y dirigidos por mujeres, entrada las primeras décadas del siglo XX, este espacio literario alternativo y singular parece desintegrarse y multiplicarse en una variedad de propuestas en donde la defensa de la mujer adopta ya el nombre de feminismo y se asocia a diferentes posturas políticas, en general vinculadas con el socialismo y el anarquismo. Así, las propuestas editoriales femeninas decimonónicas, desde *La Aljaba* –fundada en 1830 por Petrona Rosende de Sierra– a *El búcaro americano* –dirigido desde 1896 a 1908 por Clorinda Matto de Turner–, pasando por *La Camelia* (1852) –de Rosa Guerra–, *El Album de Señoritas* (1854) –de Juana Manso– y la *Alborada de Plata* (1877) –de Juana Manuela Gorriti–, dan lugar a publicaciones como *La voz de la mujer* (1896-1908) –vinculada al anarquismo– o *Nueva senda* (1909) –de Juana Rouco Buena– y otras alineadas con el socialismo, como *Nosotras* (1903-1904), *La nueva mujer* (1910) –de María Abella de Ramírez– *Nuestra causa* (1919-1921) –de la Unión Feminista Nacional– y ya en los años 30’, la publicación *Vida femenina* (1932-1941) (ver Anexo 1).³⁸

Por otra parte, el proceso de “democratización de la cultura” (Rogers, 2008, p. 15) que impulsó la revista *Caras y Caretas* (1898-1939) en Argentina, con su formato magazine y “su carácter pionero de la prensa de bajo precio y amplia audiencia” (p. 17), llevó también a la publicación de revistas ilustradas de consumo masivo “cuyo contenido se suponía más orientado al público femenino como *El Hogar* (1904) y *Plus Ultra* (1916)” (Bontempo, 2011 b, p. 137). Sin embargo, recién en 1922, dos años después de la aparición de *Noel*, se empezará a publicar una revista dedicada exclusivamente al público femenino: la icónica *Para Tí* de la Editorial Atlántida. La editorial de Constancio Vigil completaba así su oferta de revistas destinadas a segmentos específicos, habiendo ya lanzado “*Atlántida* (1918) –de interés general–, *El Gráfico* (1919) –dedicada al mundo del deporte– y *Billiken* (1919) –destinada a los niños” (Bontempo, 2011 b, p. 129).

38 Como muestra la bibliografía compilada por Janet Greenberg (1992), si para fines de siglo XIX se conocen al menos 12 publicaciones femeninas en Argentina, en 1920, año de la publicación del primer número de *Noel*, el número se reduce a 7 (p. 184). Luego, durante la década del ‘20 se observa un “auge” de estas publicaciones y su número sube a 16, repartidas en la tabla de Greenberg entre el ‘20 y el ‘40. Aunque la tabla que presenta Greenberg en este libro tiene ya 30 años, sigue siendo una de las pocas recopilaciones que se centra exclusivamente en la prensa femenina y por eso, a pesar de algunas ausencias o inclusiones polémicas (por ejemplo, *Sur* aparece dentro de la tabla como “women’s periodical” algo que por lo menos es discutible y que lleva a la pregunta por la definición de esta categoría), sigue siendo de extrema utilidad para una mirada general sobre la prensa femenina en Latinoamérica. Para el estudio de la prensa femenina en Argentina durante el siglo XIX y principios del XX, ver Francine Masiello (1997), *Entre civilización y barbarie. Mujeres, Nación y Cultura literaria en la Argentina moderna*. Es indispensable también el libro titulado *Women, Culture, and Politics in Latin America* (1992), escrito por Emilie Bergmann, Janet Greenberg, Gwen Kirkpatrick, Francine Masiello, Francesca Miller, Marta Morello-Frosch, Kathleen Newman y Mary Louise Pratt, especialmente por su relevo bibliográfico de la prensa periódica femenina en Latinoamérica.

Como dice Paula Bontempo (2011 b), *Para Tí* “prometió brindar *Todo lo que le interesa a la mujer*. Con la pretensión de abarcar todo un mundo (...) se lanzó al mercado con el propósito fundar un campo en Argentina” (p. 138) inaugurando el mundo de las publicaciones masivas dedicadas exclusivamente a la mujer. Dirigida especialmente a las mujeres de clase media que

(...) habían participado de la modernización de las costumbres en las primeras décadas del siglo XX”, aunque *Para Tí* “se propuso como entretenimiento” e incluía en sus páginas ficciones, se presentó específicamente como “una ‘guía’ o ‘manual de cotidianidad’ para circular por la ciudad, para vestirse, peinarse y calzarse a la moda del momento, para cocinar, para arreglarse y para embellecer la casa” (Bontempo, 2011b, p. 142).

La revista fue, según el análisis de Bontempo, una publicación de “servicios multipropósitos”, en donde las diferentes secciones, incluidas la publicidad, servían como una “guía de compra y de consulta sobre las novedades y tendencias”.

Finalmente, el fin del siglo XIX también fue testigo de “un crecimiento acelerado de la prensa católica en distintas áreas del país” (Lida, 2005, p. 120) y los lectores católicos podían elegir entre la lectura de grandes periódicos como *La América del Sud* (1876-1880), *La Unión* (1881-1889), *La Voz de la Iglesia* (1882-1911) y *El Pueblo* (1900-1960) o publicaciones locales, como *La Buena Lectura*, fundada en 1879 en la tradicional parroquia de La Merced y publicada sin interrupciones por más de cincuenta años, que no sólo “articulaban las distintas expresiones del catolicismo local” (Bontempo, 2011 b, p. 122) sino que también mantenían vínculos con otras publicaciones y asociaciones católicas.³⁹

A pesar de que la prensa católica “se insertaban en un entramado muy denso de parroquias, publicaciones, asociaciones católicas y feligreses” y “tenía estrechos lazos, pues, con la sociedad” (Lida, 2005, p. 122), entre las publicaciones estudiadas *Noel* parece ser la primera publicación católica que utiliza el formato magazine popularizado por *Caras y Caretas* a principios de siglo a imitación de las publicaciones americanas, y también la primera publicación católica en dirigirse exclusivamente a la mujer.⁴⁰ En 1921 va a

39 Es necesario aclarar que estos datos son de las publicaciones que se han encontrado en los archivos y que han sido estudiados. Sin embargo, y hasta más que con respecto a las publicaciones femeninas, la menor popularidad de los estudios de prensa católica ha llevado a notables huecos en nuestros conocimientos sobre la prensa católica argentina. Estos huecos se hacen evidentes al leer el *Anuario De La Prensa Argentina* de Jorge Navarro Viola editado en 1896 (disponible online) en donde se informa de muchas otras publicaciones católicas ausentes de los recuentos bibliográficos, por ejemplo *La revista* (1892) cuyo secretario de redacción fue Isaac Pearson, posterior director de *El Pueblo*, descripta como “periódico científico, literario de actualidades y propaganda”. Otra publicación que podría informar sobre las políticas y pedagogías de la lectura dentro del catolicismo argentino de principios de siglo es *La Buena Lectura*, que sin embargo no ha sido estudiada.

40 En cambio, en Chile la prensa católica se dirigió tempranamente a su público femenino. *El Eco de las Señoras de Santiago* (Memoria chilena, 1865) “fue considerado el primer periódico chileno dirigido y escrito por mujeres, (aunque) su autoría ha sido puesta en

salir también *Ichthys*, la publicación del Centro de Estudios Religioso dirigida por Delfina Bunge, pero, como ya estudió Miranda Lida, a diferencia de *Noel*, esta va a ser una publicación “sin ilustraciones, con comentarios y síntesis de las conferencias dadas en el Centro de Estudios Religiosos” y tan “atada al Centro de Estudios Religiosos, (...) que no se publica durante los meses de verano, cuando no hay clases” (Lida, 2011, p. 147).

Así, alejadas de las reivindicaciones políticas del socialismo y el anarquismo, las lectoras de *Noel* tampoco podían encontrar en las publicaciones católicas lo que buscaban: “el espejo donde pueda reflejarse (su) alma en todas sus potencias”. Por otra parte, aunque recibieran revistas como *Plus Ultra*, *El Hogar* y, después, *Para Tí*, o sus equivalentes franceses, como la reconocida *Fémima* (1901-1954), las respuestas de las lectoras a la pregunta del 15 de mayo muestran una inquietud intelectual y espiritual que este tipo de revistas no podía satisfacer. Como dice “Gallia” unos años más tarde, la noelista “busca algo que sacie sus ansias de verdad y de amor. Levanta su cabecita juvenil (y con melena, ¿por qué no?) por encima de la vulgaridad y superficialidad de la vida, para asomarse a los ventanales anchos y embriagadores de lo que no muere, de lo sublime, de lo divino!” (Noel, V, p. 1).

El nombre de la revista recién fundada, *Noel*, que en francés refiere a la navidad, la “buena nueva” de la venida de Dios al mundo, refleja en ese sentido “la nueva más consoladora” para estas mujeres, no sólo por su anuncio religioso, como dice la dirección en la editorial del primer número, sino también porque les trae a estas “niñas” una publicación en donde por fin satisfacer sus inquietudes espirituales e intelectuales, combinando sus intereses “mundanos” con la visión sobrenatural que buscan. Así, *Noel*, como revista y como movimiento, es “palabra de esperanza y aliento” para sus lectoras, que podrán encontrar en sus páginas textos diversos que les proporcionan entretenimiento y formación cristiana y en sus comités una hermandad de almas femeninas que comparten la misma preocupación por integrar el catolicismo en todas sus ocupaciones. Al mismo tiempo, como aclara dice la dirección en su primer número, ser “noelista” significa encarnar la misión de transmitir “la buena noticia”, de “ser en el mundo la mensajera de la esperanza, pero de una esperanza real, estable, de una esperanza

duda”. En su primer número definen una orientación conservadora y religiosa combinada con el reclamo del derecho a la voz pública: “Nos habéis declarado inhábiles para elegir a los representantes de la nación, y por muy deshonrosa que sea esta declaración la aceptamos con gusto y aun la justificamos. Nos habéis excluido de los congresos, y aplaudimos vuestra determinación. Pero no habéis sellado nuestros labios, ni podéis sellarlos, Y HABLAREMOS. Tenemos derecho a escribir, Y ESCRIBIREMOS. Sí, vamos a defender las instituciones amagadas, los derechos religiosos violados, el decoro de la patria mancillada” (“A nuestras compatriotas”. *El eco de las señoras de Santiago*. Año 1, número 1, Santiago, 13 de julio de 1865, p. 1). Por otra parte, en 1925 sale *La Voz Femenina*, “órgano de difusión de la Unión Patriótica de las Mujeres en Chile, organización de origen católico (...) Esta publicación conjugó el formato noticioso y la revista para la mujer y el hogar. Su objetivo fue dar a conocer el adelanto cultural de las mujeres, su participación en la sociedad, y representar a las obreras católicas. Extraído de (<https://prensademujeres.cl/periodo-1900-1920/la-voz-femenina-2/>)

cuyo término es Dios, y decir a gritos a todas las almas de buena voluntad: La paz está con nosotros, *Noel, Noel!*”

Es que *Noel* busca ser “más que un ensayo literario, o un pasatiempo agradable (...) quiere ser un corazón, una vida”. Frente a la desorientación que se percibe en el mundo y la sociedad, y a la superficialidad y banalidad que reinan en los círculos femeninos, *Noel* se propone formar una “élite” espiritual femenina cuya “misión” es la “regeneración social” (Noel, IV, p. 737) y la “cristianización de la masa” (Noel, V, p. 1). Es por eso que “Gallia” se alegra de que “muchas niñas le prefieran (sic) *Atlántida, Hogar, Para Tí*, etc, etc. Claro está! Para las almas grises, indefinidas, banales, sin relieve, comprendo que les basta aquella lectura”. Sin “significar que las noelistas [sean] almas superiores que planean por encima de todo”, las lectoras de *Noel* buscan en la revista católica la satisfacción de sus deseos de “algo más” que no encuentran en las propuestas de otras publicaciones femeninas, demasiado centradas en una cotidianeidad que, para ellas, es insulsa y “gris” si la “mirada abarcadora” del cristianismo no la ilumina.

La “noelista” se diferencia de las mujeres que sólo leen esas revistas, no porque no estén pendientes de la moda (la “cabecita” de la noelista tiene, “melena ¿por qué no?”), sino porque su autodefinición de género no se limita a saber cómo vestirse, calzarse, peinarse, decorar la casa o a la solución de problemas sentimentales. De hecho, con su rechazo, las lectoras de *Noel* denuncian los límites de la construcción de la mujer que proponen estas publicaciones, que lejos de publicar “todo lo que le interesa a la mujer” banalizan y aplanan el mundo de los intereses femeninos, reduciéndolos a la apariencia física, los sentimientos y el hogar. *Noel*, en cambio, exhorta a sus lectoras al esfuerzo intelectual, teológico y moral y

(...) le proporciona los medios para andar este camino; ya la instruye sólida y sencillamente en los fundamentos de su fe; ya le hace gustar las bellezas incomparables de la liturgia; ya soluciona dudas y difunde los rayos bienhechores de la más estricta moral; ya la ilustra sobre los principales acontecimientos mundiales y le da una norma de criterio para usar de un sano juicio en toda emergencia; ya aguza su inteligencia proponiéndole encuestas y abriéndole sus páginas de par en par para toda colaboración; ya le proporciona distracción con sus relatos amenos; ya le ofrece modelos y directivos para emplear sus aptitudes en los trabajos manuales y culinarios. (Noel, V, p. 1)

Muy conscientemente, *Noel* se presenta como la contracara de una revista como *Para Tí*, no tanto porque se oponga, necesariamente, a la “mujer moderna” que presenta la revista de la editorial Atlántida (Bontempo, 2011 b), sino porque propone una realización femenina diferente, en donde el cristianismo marca un camino de formación y perfeccionamiento interior con el fin de transformar el mundo moderno en el que viven. Como dice “Caritas”, ni *Noel* ni las noelistas buscan dar la espalda al mundo, sino armonizar “tradicción e ideas modernas” mediante la infusión de una mirada cristiana en todo aspecto de su accionar (“tanto en el chiste como en la plegaria”). De hecho, el objeto de diferenciación y rechazo no va a ser la

“mujer moderna” sino la “frívola”, que no tiene más inquietudes que las de las actividades sociales y la de cuidar su apariencia física.

Navegando los límites de la escritura femenina

La pregunta del 15 de mayo exhibe, desde sus primeros números, el importante espacio que la revista le dio a la participación de sus lectoras, a quienes exhortará infatigablemente para que manden sus aportes de textos e imágenes, propios o seleccionados de otras publicaciones:

De muchas maneras se puede colaborar en NOEL –se lee en un pequeño recuadro del 15 de enero de 1921– Si no os gusta escribir, podéis enviar bonitas fotografías o transcribir los más bellos pasajes de la obra que acabáis de leer (Noel, II, p. 62).

Además de publicar estas colaboraciones espontáneas, la revista destinará varias secciones exclusivamente a los textos de las lectoras, como el de “Trabajos propuestos”, en donde se proponen preguntas que ellas deben responder en forma de ensayo, o el de “Correo noelista”, en donde serán las lectoras las que harán las preguntas que la dirección, u otras “noelistas”, se encargarán de responder.

Sin embargo, al preguntarle a sus lectoras sobre el camino deseado para su publicación, la revista parece borrar, aunque solo parcialmente, una relación jerárquica que en otras ocasiones marca muy explícitamente. En general, es la dirección, ejercida por el Padre Serafín Protín hasta su partida a Francia en 1928, la que dentro de la revista tiene el rol de autoridad, y aunque incentiva y abre sus páginas para la colaboración de las lectoras, estas colaboraciones son, con algunas excepciones como la de esta pregunta, más bien respuestas dirigidas a temas planteados por la revista que intervenciones en las decisiones editoriales. En el caso de los “Trabajos propuestos”, es la dirección la que, imitando la metodología escolástica, les plantea a sus lectoras una “cuestión” que ellas deben comentar, argumentando a favor o en contra.⁴¹ En mayo de 1920, por ejemplo, bajo el título de “Bondad o inteligencia” se pregunta: “¿Qué será mejor? Elegir como amiga una persona que tenga mucho más corazón que inteligencia, o una compañera muy inteligente, pero cuya sensibilidad sea menos refinada?” (Noel, I, p. 432). Es la dirección, también, la que eventualmente evalúa las intervenciones de su

41 La escolástica fue una escuela filosófico-teológica medieval basada en la utilización de la razón y de la filosofía grecolatina para profundizar en las enseñanzas cristianas. Esta filosofía también aplicó una metodología de enseñanza particular que disponía tres etapas para la enseñanza de cualquier tema: *lectio* (presentación del tema por parte del profesor), *quaestio* (preguntas acerca de la interpretación) y *disputatio* (discusión sobre un tema). Uno de los máximos exponentes del escolasticismo es Santo Tomás de Aquino, cuya *Suma Teológica* utiliza este esquema para presentar los temas. A fines del siglo XIX y principios del XX hubo un resurgimiento del escolasticismo dentro del catolicismo, llamado “neoescolasticismo” o “neotomismo” y que también buscó combinación entre fe y razón.

público femenino, utilizando el resultado de las encuestas de los “Trabajos propuestos” para adoctrinar sobre el predominio o ausencia de ciertos puntos de vista. Frente a la pregunta de diciembre de 1920, que llama a nombrar y justificar los tres autores preferidos de las noelistas, luego de recibidas las respuestas, las amonesta porque considera que “en general, falta entre los muchos autores, el predominio de un autor serio, fundamental, como Bos-suet, San Francisco de Sales, etc, que unen al encanto del estilo, la educación del alma y del pensamiento” (Noel, II, p. 63).⁴²

Debido a la falta de información sobre el “detrás de escena” de la publicación, es difícil saber con certeza cómo era ejercida la dirección. Sin embargo, la relación jerárquica que se establece entre la dirección de la revista y sus lectoras, parece imitar la que se establece entre el Padre Protín y las noelistas por fuera de las páginas de la revista en los comités parroquiales de la “Unión noelista”, como notan las “Crónicas de los comités” escritos por la secretaría de cada comité y publicados en cada número de la revista. El Padre visita periódicamente aquellos comités cercanos (los establecidos en la ciudad de Buenos Aires) y aprovecha para dar pequeñas charlas educativas a las noelistas allí reunidas, evaluar sus iniciativas o proponer otros cursos de acción. Esta relación, por otra parte, es similar a la establecida en la revista francesa entre las noelistas con su director, el Padre Claude Allez, alias “Nouvelet”, quien ejercía un control sumamente centralizado sobre el movimiento: todas las noelistas (aún aquellas fuera de Francia) debían pedir su aprobación para los seudónimos con el que serían conocidas dentro del movimiento, que en 1924 tenía 32000 asociadas (Duhamet, 1937, p. 161). Es a él a quienes las noelistas argentinas pidieron autorización para fundar su revista.

La ausencia de la firma del Padre Protín en las páginas de la revista, a pesar de su omnipresencia en los testimonios sobre las actividades noelistas, alimenta la teoría de que era su director quien escribía y firmaba las editoriales u otras secciones como “Noel” y que era él, también, quien tenía la última palabra sobre el contenido y diseño de la revista.⁴³ Seguramente era el Padre Protín quien además de aprobar los seudónimos de las noelistas argentinas, proponía los temas a tratar en cada una de las secciones y también utilizaba las páginas de la publicación para guiar espiritual, intelectual y moralmente a sus seguidoras. En el “Correo noelista”, por ejemplo, cuando las noelistas escriben pidiendo consejo a *Noel*, o a veces explícitamente a su director, a pesar de la ausencia de firma, podemos suponer que es él, quien además tuvo una importante presencia en los círculos intelectuales católicos y fue profesor en los *Cursos de Cultura Católica*, quien responde sobre si es lícito o no leer a determinado autor o dónde conseguir determinados

42 Más adelante desarrollaré la importancia de las “buenas lecturas” para la revista.

43 Esta será la hipótesis de trabajo que seguiré para mi análisis, aun sabiendo que sería necesario confrontar esta hipótesis con el análisis de la revista después de la partida de su director, algo que por la poca disponibilidad de los ejemplares no he podido hacer.

libros. El siguiente intercambio del 1º de junio de 1923 ilustra el tipo de relación que se establece entre “la revista” y sus lectoras:

Margarita pregunta a la querida revista NOEL quiera contestarle en el Correo lo siguiente:

1. Si las novelas de Armando Palacio Valdes son buenas, y si “La Hermana de San Sulpicio” y “La Fe”, pueden ser leídas por niñas.

2. Qué se entiende por ‘absolución de la Tercera Orden’ que puede ser solicitada de cualquier confesor y cómo debe pedirse.

1. Armando Palacio Valdés ha sido llamado el “Paul Bourget” español; quizás no es del todo exacto el calificativo en particular, pero en general sí. Remitimos al juicio que nos ha merecido el autor francés (véase NOEL, 15 de febrero 1923, pp.126-127) y lo suscribimos al autor que motiva la pregunta.

2. La absolución general se da en la Iglesia, donde está constituida la V.O Tercera de San Francisco, antes de la comunión de regla mensual y en otras fechas que se señalan en la misma regla. Todo Terciario que no pudiera concurrir, puede solicitar esa absolución (que le acompaña indulgencia plenaria), de cualquier sacerdote autorizado para ello, aunque no sea franciscano. (Noel, IV, p. 351 negritas y subrayado en el original)⁴⁴

La verticalidad de la relación establecida entre (el director de) la revista, quien no sólo dirige las conciencias, sino que también administra el conocimiento de la doctrina, y las lectoras contrasta con la horizontalidad promovida y ejercida entre ellas, como se ve en el “Correo” de esa misma fecha:

Deogratias a *Lux*. - Agradezco a *Lux* su práctica indicación sobre la alcancía o Cofre-Noel como medio eficaz de ahorro, propuesto para la *Obra de las Vocaciones sacerdotales*.

En un principio, quizás la idea de la alcancía nos resulte un poco infantil, luego, al meditarla, vemos que realmente puede dar más de lo que pensábamos (...) (Noel, IV, p. 351)

Si en las interacciones con la revista el modelo de autoridad, bajo la forma de pregunta-respuesta, demuestra que en “la dirección” de la revista confluyen tanto la autoridad editorial como la moral, intelectual y religiosa, las que se establecen entre las lectoras, en cambio, responden a la dinámica de una comunidad de iguales, en donde se recomiendan o proponen iniciativas que pueden ser evaluadas por las demás noelistas, como hace *Deogratias* con la propuesta de *Lux*.

Estos ejemplos exponen la paradoja de la relación sobre la que se cons-

⁴⁴ “V.O. Tercera” se refiere a la “Venerable Orden Tercera” o “Tercera Orden” de San Francisco, conformado por laicos consagrados, es decir por hombres y mujeres que siguen la orden monástica de San Francisco pero que no han entrado al convento. “Absolución” e “indulgencia plenaria” se refiere al perdón de los pecados, pero mientras “absolución” es el perdón de los pecados confesados en el sacramento de la reconciliación (o confesión), la “indulgencia” hace referencia al perdón de la “pena” que, a pesar de su confesión y absolución, queda marcada en el alma como consecuencia de esos pecados y que lleva a una estancia más o menos prolongada en el Purgatorio (lugar intermedio entre el infierno y el paraíso dentro de la doctrina católica). “Indulgencia plenaria” libera totalmente a la persona de las penas por los pecados cometidos. Cfs. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Parte 2, cap.2, art.4, X.

truye la revista. Por un lado, la forma en la que se plantean las interacciones entre su director y las lectoras puede entenderse a través de una diferencia que se establece entre (el director de) la revista y sus colaboradoras y lectoras, una diferencia que es tanto la de estatus dentro de la institución eclesiástica como la de género. Es decir, si el orden sacerdotal le confiere al Padre Protín una jerarquía institucional que explica su posición como garante moral de la publicación, la sotana no evita sino que disfraza, reconfigurándola, la autoridad dada por el masculino: borrada, en teoría, la amenaza sexual bajo el ropaje femeneizante, que le permite “entrar” dentro del universo femenino de *Noel*, su autoridad (masculina) se ejerce mediante la dirección intelectual y espiritual. Así, la participación de las mujeres dentro de la publicación femenina va a estar limitada por la frontera dibujada por la autoridad eclesiástica masculina.

Esto se evidencia en la clara voluntad de exhibir los sellos de autoridad eclesiástica dentro de las páginas de la revista, algo que una revista católica contemporánea pero de y para el público masculino como la reconocida *Criterio*, por ejemplo, nunca se vio en la necesidad de hacer. Desde el número 5, la revista presenta un “imprimatur” que reza “con licencia eclesiástica” y que asegura así a sus lectoras (y presumiblemente también a sus familias) de que los contenidos presentados han sido evaluados y autorizados por las autoridades eclesiásticas (fig. 6).⁴⁵ La impresión de este sello en las últimas páginas parece limitar el espacio abierto por la revista hacia la expresión de subjetividades católicas femeninas, cerrando simbólica y literalmente las fronteras de su actuación e interpretación.

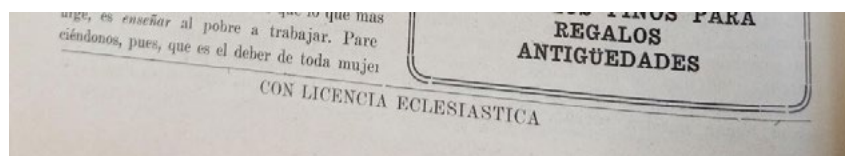


Figura 6: Última página del número 5 de la revista, en donde se indica que la publicación ha recibido la autorización de la Iglesia. Se publicará a partir de este número en todos los siguientes.

En ese sentido puede entenderse también la publicación de las bendiciones de diferentes autoridades de la Iglesia, en general, de obispos de las diócesis en donde hay actividad “noelista”. Así, por ejemplo, en el segundo número (15 de mayo de 1920) se publica la bendición del Arzobispo de Buenos Aires, Monseñor Espinoza (fig. 7) y en el número 13 (1° de noviembre

⁴⁵ El “imprimatur” (del latín, “imprímase”) es un sello que, dentro del catolicismo, indica que un libro o publicación ha sido leído por un censor eclesiástico y que no se ha encontrado nada que prevenga en contra de su publicación, de ahí también el “Nihil obstat” (del latín, “nada se opone/ no hay objeción”) que muchas veces se imprime junto a él. La práctica de la censura y/o autorización de libros, en especial aquellos que tocan temas de la doctrina cristiana, se remonta a los principios del cristianismo, y también era y es practicada por otras religiones, en especial aquellas en donde los textos sagrados tienen un papel central. Para más información ver Joseph Hilgers (2022).

de 1920) la de Monseñor Boneo, obispo de Santa Fe (fig. 8). La importancia que la dirección de la revista les da a estas muestras del beneplácito de las autoridades de la Iglesia se puede ver en que el retrato del obispo ocupa en general más de la mitad de la hoja. También se reproduce la carta y la firma manuscrita, algo que en general la revista solo hará con aquellas personas a las que el nombre o posición social e institucional les otorgan un status que se quiere resaltar.

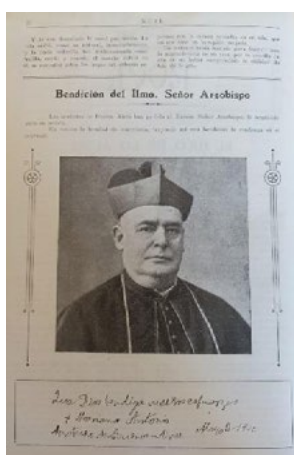


Figura 7: Bendición del Arzobispo de Buenos Aires, Monseñor Boneo. La inscripción manuscrita reza: "Que Dios bendiga vuestros esfuerzos".



Figura 8: Bendición del Obispo de Santa Fe, en donde además se exhiben el sello oficial del obispado y el escudo del obispo como muestras del estatus eclesiástico.

Como muestra el ejemplo del "Correo", sin embargo, esto no evita que, dentro de estos límites, las mujeres disfruten de (cierta) libertad en las relaciones horizontales que establecen entre ellas. Incluso, es la generación misma de este espacio la que les va a permitir a estas mujeres católicas crear una comunidad femenina de iguales dentro de los límites marcados por la autoridad eclesiástica masculina. Volviendo al relato fundacional que analicé en la sección anterior, resulta significativa la necesidad de "pedir permiso" al director de la publicación francesa para llevar a cabo el proyecto que, sin embargo, había sido de las jóvenes. Esto parece indicar que la autoridad (masculina) del sacerdote es necesaria como mediadora entre el espacio doméstico en donde se mueven las mujeres de ese relato y el espacio público que alcanzan a través de la publicación. Es decir, si por un lado la autoridad masculina y espiritual de los sacerdotes (de) limitan la participación de las mujeres, dibujando los límites de su intervención pública, también es su garantía moral y espiritual la que les permite traspasar las fronteras de lo doméstico e ingresar a un espacio público, por más regulada que sea esta participación.

La necesidad de utilizar seudónimos ilustra esta tensión. Por un lado, el hecho de que sea el director de la revista quien autorice el nombre de las suscriptoras, parece indicar que, dentro de la revista y del movimiento noelista, es garante no ya solamente de la moralidad o religiosidad de sus seguidoras,

sino hasta de la misma identidad de las colaboradoras. Las lectoras de *Noel*, como también las de *Le Noël*, no pueden convertirse en integrantes plenas sin este “bautismo”, ya que sólo pueden publicar sus textos en la revista bajo la protección del seudónimo. En ese sentido, la actuación pública de las suscriptoras está totalmente supeditada a la autorización de los directores. Como dice “Nouvelet”, el director de la revista francesa, esta práctica (que el director de la revista francesa también usa, no así el de la argentina) cubre con un “velo de modestia” los actos de las noelistas, mostrando nuevamente la ambigüedad de la proyección pública de estas mujeres católicas: sus textos y acciones pueden hacerse públicos sólo en cuanto su autoría es velada a través del seudónimo (Duhamel, 1937, p. 109).

Por otra parte, la práctica de escribir usando un seudónimo ha sido una estrategia habitual utilizada por las mujeres, especialmente en contextos sociales en donde la escritura femenina no es autorizada. Lo característico de este caso es que, a diferencia de la práctica usual, con sus seudónimos las noelistas no disfrazan su identidad de género para entrar en una esfera pública regida por los nombres masculinos, sino que escogen nombres que les permiten destacar algún aspecto de su autopercepción. Es decir, aunque el seudónimo cubre un aspecto de su identidad, la pertenencia social, les permite destacar algún otro, como el de su práctica religiosa, pertenencia geográfica o cultural o de su personalidad. En muchos casos, el seudónimo elegido se relaciona con su identidad cristiana, como “Deogratias”, “Fides”, “Caritas”, “Sursum corda” (del latín “levantemos el corazón”, una expresión utilizada durante el rito católico), “Excelsior”, “Credo”, entre otros. En otros, con alguna pertenencia geográfica, como “Málaga-Lourdes” (de una suscriptora española), “France-Argentine”, “Souvenir Irlandais”, “Gallia”, “Uruguay”, etc. Mientras que los seudónimos que se refieren a características religiosas se escriben en latín, hay muchos otros que indican la afinidad cultural de su dueña a través de la utilización, en general, del francés (“Aimele bien”, “Pensée Argentine”) o algún otro idioma como inglés o alemán (“Quietness”, “Froken”).

Por último, hay otro grupo conformado por aquellas que toman nombres de flores: “Flor de Cardo”, “Edelweiss”, “Madreselva”, “Hiedra del Monte”, “Loto”, “Amarilis”, “Violeta”, “Flor de Tilo”. La abundancia de este tipo de seudónimos, en los que la marca de lo femenino aparece muy explícitamente a partir de la asociación con las flores, deja en claro que esta práctica no busca borrar la pertenencia de género sino, por el contrario, utilizarla como una pantalla que difumina otras marcas identitarias, como si lo más importante fuera la identidad compartida de “noelistas” (la firma “una noelista” o “antigua noelista” es también usada frecuentemente para expresar opiniones dentro de la revista). De hecho, esta es una de las razones que da el director de la revista francesa para la práctica de esconder los nombres de las noelistas: “facilitar la unión entre los miembros suprimiendo la fría reserva impuesta por las apelaciones sociales” (Duhamel, 1937, p. 109). Así, en esto se puede ver nuevamente las tensiones entre una práctica que parece

(y en cierto sentido es) muy patriarcal, en cuanto se le pide a la mujer que borre su nombre y tome otro autorizado por el director del movimiento, y el espacio comunitario que esta práctica sin embargo abre, al permitir un intercambio horizontal entre las mujeres que participan en la revista.

Vale la pena preguntarse si la misma reserva era requerida en la Argentina de los años 20 que en la que parece haber sido necesaria para sortear las tensiones sociales de la Francia de principios del siglo XX. De hecho, puede observarse en la revista argentina cierta ambivalencia con respecto a la práctica de “esconder” el nombre bajo el seudónimo. Así, este se reservó especialmente para las intervenciones de las noelistas en la revista o para la descripción de sus acciones en los comités, es decir, para todo lo emprendido bajo el auspicio del movimiento. En cambio, la publicación de escritos de mujeres que no pertenecían a la “Unión noelista” se presenta con la firma de sus autoras, como por ejemplo las intervenciones de “mujeres ilustres” como Dolores Lavalle de Lavalle, Delfina Vedia de Mitre, Delfina Mitre de Drago o Josefina Mitre de Caprile (estas últimas la esposa e hijas de Bartolomé Mitre), o de escritoras reconocidas como Emma de la Barra, Delfina Bunge de Gálvez, Susana Calandrelli o Mary Rega Molina. En ese sentido, la utilización del nombre era sin duda marca del prestigio alcanzado, y dentro de la revista puede haberse pensado como ejemplo para las jóvenes noelistas.

Es necesario recordar que estas eran en general jóvenes: podían entrar en el movimiento a los 15 años y con frecuencia mantenían una colaboración activa hasta que cambiaban de estado civil, ya sea por casamiento (aunque la dirección alienta a continuar con la suscripción más allá del estado civil) o por la entrada al convento. De hecho, muy temprano en la historia de la revista se crea una sección de anuncios sociales en donde se publican los compromisos y enlaces matrimoniales, así como también las consagraciones a la vida religiosa –que no fueron pocas entre las noelistas (fig. 9)–. Se consignan también necrológicas, en general de los familiares de las integrantes, aunque también, en estos primeros años, sufrieron la pérdida de dos noelistas activas, a quienes homenajearon en las páginas de la revista. Ilustrada algunas veces con fotos (fig. 10), el crecimiento de esta sección, entre 1923 y 1925, es un indicio del aumento de la circulación que la revista parece haber tenido durante esos años. Es en esta sección donde se publica el nombre completo de quienes hasta ese momento eran conocidas solamente bajo un seudónimo, marcando el cambio de estado civil con un nuevo cambio de nombre.

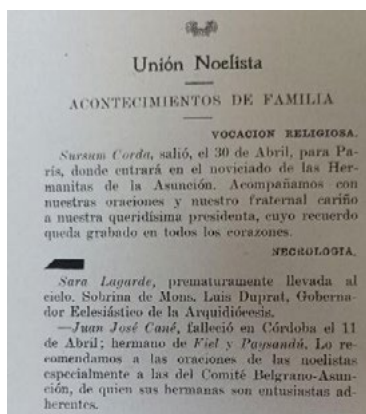


Figura 9: “Acontecimiento de familia” del n°49 (1922) en donde se anuncia la entrada al noviciado de las Hermanitas de la Asunción de la presidenta de la “Unión noelista”. Esta congregación era parte de la “familia” de los Asuncionistas y varias noelistas van a entrar a su noviciado en Francia.



Figura 10: Anuncios sociales del n°103 (1924) en donde se acompaña la notificación del enlace matrimonial con una foto de la noelista.

La adopción de un seudónimo ilustra también la ambigüedad de la proyección pública de estas jóvenes católicas: si por un lado limita su actuación y reconocimiento públicos, “cubriendo con un velo de modestia” la apropiación de textos y acciones, también es cierto que esta mediación abre una puerta de entrada a una esfera pública, aun cuando minoritaria y alternativa a la masculina burguesa, a mujeres que de otro modo no hubieran podido acceder a ese tipo de proyección y conexiones. Y es que, como describe Susan Starr Sered (1996), “en muchas culturas –incluso en aquellas sumamente patriarcales– es precisamente dentro del terreno de la religión que muchas mujeres encontraron caminos (y) lugares para maniobrar” (p. 4). Así, aunque el esquema que propone *Noel* es evidentemente patriarcal, sus colaboradoras parecen haber encontrado en este espacio uno de los pocos lugares en donde, como expresa simpáticamente “Mariquita”, se les abre la posibilidad de manifestar su opinión.

En ese sentido, no está de más recordar el revuelo que ocasionó en la sociedad porteña en 1904 la publicación de un ensayo titulado “La jeune fille d’aujourd’hui, est-elle hereuse?” de Delfina Bunge en la revista francesa *Fémína*, que recibió el tercer premio del concurso internacional organizado por la misma publicación. El reproche de una vieja tía, “¡Eso es lo que te pasa, m’hijita por ponerte a escribir” (Gálvez, 2000, p. 210), o la opinión de uno de sus “festejantes” que Delfina transcribe en su diario, que sostenía que

(...) una niña no debe ser una cosa comentada ni discutida. El deber de una niña es agradar; y si ella cree que con esto (se refiere a publicar) agrada, está muy equivocada. Una niña debe ser reservada siempre; no debe mostrarse a todo el mundo (Gálvez, 2000, p.188)

Este tipo de comentarios muestran hasta qué punto era necesario el “velo de modestia” del seudónimo para esconder la falta de pudor que parece haber significado la publicación de textos de autoría femenina, sobre todo por “una niña”, es decir, una jovencita perteneciente a las clases acomodadas.

Si, más de quince años después, la propia Delfina puede publicar sin problema en diversos diarios y revistas, no es menor el hecho que lo haga acompañando su nombre del apellido de su marido, Manuel Gálvez. A pesar del tiempo transcurrido, y si bien la propia *Noel* va a publicar textos femeninos firmados con el nombre de sus autoras, es significativo que la gran mayor parte de estos textos pertenecen a mujeres que firman con el apellido de casadas. Parecería indicar que todavía en los años ‘20 algunas mujeres debían recurrir a la estrategia del cambio de nombre (ya sea el seudónimo que disfraza o el de casada que refleja un estado civil que la autoriza) para acceder a la esfera pública.

El cuerpo en/de la revista: formato, moda y ejercicio físico

La necesidad de multiplicar los recursos que autoricen a publicar la voz femenina no es, sin embargo, más que una de las tensiones presentes en el discurso femenino católico de la revista, que en su deseo de armonizar la tradición cristiana con las ideas modernas sobre la sociedad y la mujer debe enfrentarse a las ambigüedades y contradicciones que surgen de la síntesis buscada por el proyecto. Estas tensiones se observan tanto en el formato de la revista, como en su contenido y, especialmente, en el modelo de mujer que va a proponer desde sus páginas. Así, por ejemplo, el diseño de la portada, totalmente ocupada por imágenes que muestran obras de arte europeo, fotos de paisajes o –menos frecuente– de personajes eclesiásticos enmarcada por flores, parece acercar a *Noel* a las revistas ilustradas de la época. Tanto por su tamaño –27.5cm x 17.5cm– como por el diseño de las páginas –que proponen diferentes secciones organizadas por contenidos que llevan a una lectura tabular– la revista se acerca a los magazines que reflejaron la acelerada modernización de la prensa a fines del siglo XIX y principios del XX, esas mismas que sin embargo *Noel* denuncia en sus páginas (Rogers, 2008; Bontempo, 2021).⁴⁶

Sin embargo, no se encuentran en la revista católica las características que convirtieron a las revistas de mayor tirada de la época –como *Caras y Caretas* o *El Hogar*– en grandes empresas editoriales (Ojeda, Moyano, Sujatovich, 2016): no utilizará color, ni en su portada ni en sus páginas, las imágenes dentro de la revista, aunque presentes, son pocas, y lo mismo sucede con los anuncios, presentes sólo en la primera y última página en casi todos los números, con algunos anuncios extras al final en sus mejores momentos. Aunque no sabemos nada de su tirada y del proceso de impresión, es poco probable que contara con maquinaria propia o que pudiera

⁴⁶ El tamaño, más bien pequeño y pensado para ser “manuable”, es similar al 26,5 x 18 cm de *Caras y Caretas*. *El Hogar*, en cambio, optaba por un tamaño más grande: 26 x 33 cm.

tener un plantel de escritores e ilustradores pago y fijo, o corresponsales profesionales. Además, se vendía únicamente por suscripción y no en puestos de revistas, con las limitaciones que eso significa y que la propia revista manifiesta con pequeños recuadros en donde recuerda a las suscriptoras de pagar la suscripción anual o alienta a cada noelista a conseguir aunque sea una suscriptora más.

En ese sentido, el precio –bastante más elevado de la revista en comparación con las publicaciones más “masivas” (\$10 anuales por una revista bimensual, contra los \$8 de *Caras y caretas* por una publicación semanal o los \$0,20 por ejemplar de *Para Tí*)–, no sólo denuncia el poder adquisitivo de sus suscriptoras, sino también la casi-total dependencia que de ellas tiene la revista, así como de donaciones particulares, como las de Martín Jacobé y Dolores Lavalle de Lavalle que, según el Padre Favre, posibilitaron la salida de los primeros números. *Noel* comparte así la experiencia de la prensa católica de la época que, como ha estudiado Miranda Lida, “se quedó completamente rezagada” en la modernización periodística con respecto al resto de las publicaciones de la época (Lida, 2007, p. 123). A pesar de la imitación de las características de los magazines de su época, estas limitaciones llevaron a que visualmente la revista pareciera más cercana a las revistas femeninas de la generación anterior que a las modernas revistas ilustradas (fig. 11, 12 y 13).



Figura 11: Tapa del n°4 de *El Búcaro Americano*, del 1° de febrero de 1896. La tapa tematiza, en blanco y negro, el nombre de la revista, ya que “búcaro” es un jarrón para poner flores. Aunque el periódico se autodefine como “periódico de las familias”, la invasión de flores en la tapa marca fuertemente el género femenino del público lector.



Figura 12: Tapa del n°110 de *Noel*, perteneciente al 15 de noviembre de 1924. Aunque en esta época se incorpora un poco de color a los marcos, la utilización de imágenes en blanco y negro, en general reproducciones de pinturas pertenecientes a la escuela del realismo, marca una diferencia grande con revistas ilustradas masivas como *Para Tí*. Por otra parte, la utilización de un marco que imita hojas y flores que caracterizó a la publicación, la acerca a la tapa de las revistas femeninas decimonónicas, como la de *El Búcaro Americano*.



Figura 13: Tapa del n°586 de la revista *Para Tí*, del 1° de agosto de 1933. No sólo la utilización del color, sino la utilización de formas más claras, sin la presencia ornamental de flores, marcan una separación de la revista del legado rococó de las publicaciones femeninas decimonónicas.

Estas características de la revista, sin embargo, no se deben únicamente a la falta de recursos económicos o de conocimiento técnico, sino que pueden pensarse como consecuencia de las tensiones inherentes al proyecto de modernizar el discurso católico femenino. Aunque en sus colaboraciones las noelistas dicen buscar una revista actual, que le hable a mujeres católicas que están y son parte del mundo moderno, la puesta en práctica del deseo de “mejorar lo presente” junto con la de “conservar de lo antiguo lo mejor” (Noel, I, p. 95) no se hace sin dificultades.

En los primeros números de la revista, por ejemplo, hay un deseo explícito de vincularse con las “grandes mujeres” de la patria del siglo anterior. El primer número de la revista publica un pequeño texto, acompañado por una ilustración, de Dolores Lavalle de Lavalle, quien con su aporte financiero había facilitado la publicación de ese mismo número. Esta incorporación no puede entenderse tan solo como un homenaje debido a su aporte monetario, ya que en los números siguientes también se publican textos de Delfina Mitre de Drago, la hija de Bartolomé Mitre y de Delfina Vedia de Mitre,

su esposa. Irónicamente, la misma Dolores Lavallo les señala esta especie de contradicción en el texto publicado: luego de presentar diferentes escenas sobre “la vida íntima” de su padre el general Lavallo, se despide diciendo: “Niñas: deseo que tengan ustedes feliz éxito en su Revista, pero les aconsejo que no la vuelvan a dar a viejas como Dolores Lavallo de Lavallo” (Noel, I, p. 4, la firma aparece manuscrita).

Si en el formato pueden verse las tensiones en el deseo de integrar la tradición con los cambios traídos por la Modernidad en las últimas décadas, en los temas incluidos en la revista se perciben las ambigüedades presentes en un discurso católico que quiere ser integral y tocar cada aspecto posible de la sociedad y el mundo contemporáneo, pero que está dirigido a un público exclusivamente femenino, con los límites en cuanto a lo que es posible decir o no que esto significa. Por un lado, la revista muy conscientemente se planteó como una ventana por donde sus lectoras católicas podían asomarse al mundo contemporáneo, algo que, por otra parte, la presencia del marco en cada portada marcaba hasta visualmente. Así, en las 32 páginas de cada número, la revista buscó proyectar todo aquello que consideraba indispensable para una formación católica integral de la mujer –doctrina, narraciones ejemplares, comentarios de actualidad, hasta instrucciones prácticas–, sin olvidar la necesidad, como habían comentado sus lectoras, de hacer los contenidos “amenos” para que la revista “sea agradable, que se imponga sagazmente por el atractivo y que, poco a poco, vaya transparentando su rico fondo” (Noel, I, p. 118). Se imprimen también textos de opinión o comentarios firmados por sacerdotes o intelectuales laicos, biografías de santos o personajes célebres pertenecientes al mundo católico, así como series informativas sobre los sacramentos o que aclaran puntos doctrinales y hasta recetas o instrucciones de manualidades.

La voluntad de la revista de ser una ventana hacia el mundo para sus lectoras se encarna en la sección de “Anécdotas y curiosidades”, en donde se publican pequeños párrafos narrativos o informativos de temáticas muy diversas, cuyo rasgo común parece ser la presentación de hechos contemporáneos curiosos, en general con cierto tono humorístico. Estos pequeños textos tienen una temática variada: se comentan avances tecnológicos, se incluyen reportes pseudo-científicos u obras de ingeniería. También hay una tendencia a hablar con cifras y a presentar personajes profesionales (abogados, periodistas). Quizás sea esta la única sección que recuerda a “la lógica y el método del magazine” popularizado por publicaciones contemporáneas, consiste en “reciclar elementos usados y en cierta medida devaluados, concentrar en un solo lugar materiales dispersos y agruparlos de manera sistemática para destinarlos a nuevos consumos” (Rogers, 2008, p. 29).

Es probable, de hecho, que estos textos sean recortes reciclados de otras revistas, quizás traducciones hechas *ad hoc*, como probablemente también lo fueran los cuentos, *nouvelles* y novelas por entregas que se publicaban. Teniendo en cuenta que el proyecto editorial tenía detrás a varias familias que pertenecían al mundo de la prensa y la literatura (Álvarez Escalada,

Groussac), no sería de extrañar que sus colaboradoras tuvieran fuentes, nacionales y extranjeras, de donde extraer para traducir y reciclar estos materiales, y no sólo *Le Noel* francesa.

Esta sección es también la que mejor refleja el pedido de “ser cristiana sin estrecheces” de las primeras lectoras de la publicación. Esto se ve, por ejemplo, en la mirada puesta en Estados Unidos, como en dos de los casos citados, país que parecería representar más plenamente los valores que esta sección pone como foco, y que fue también la creadora e impulsora del género magazine (Rogers, 2008). En todo lo demás, en cambio, la dirección mira a Europa, y en especial de Francia, sobre todo en lo que respecta al arte y la cultura. Si bien el material disponible podría haber condicionado esta predilección, el hecho de que se publique habla también de la amplitud de miradas que quería alcanzar la revista: aunque EEUU es el país del protestantismo, tan temido y denunciado en las páginas de *Noel*, es también el foco de las nuevas tecnologías y avances industriales, y la publicación no quiere dejar de mostrarle estas realidades a sus lectoras.

Por otra parte, la pequeña sección de “Anécdotas y curiosidades” está rodeada por otro tipo de textos que muestra la yuxtaposición que el discurso católico abrazó al publicar la revista: artículos y narraciones varias, mechados de vez en cuando con algún poema de alguna noelista (“Dahlia René” y “Amarilis” eran colaboradoras frecuentes de poemas, esta última, además, parece haber dibujado los marcos con los que en general se publicaban sus poemas) o de poetas no pertenecientes al movimiento, tanto hombres (laicos o sacerdotes) como mujeres.

La publicación en *Noel* de varios poemas pertenecientes a escritoras nacionales resulta especialmente valioso, ya que permite descubrir un entramado de escritoras católicas hoy casi olvidado. De hecho, la inclusión de textos poéticos firmados por Margarita Abella Caprile, Susana Calandrelli, Delfina Bunge de Gálvez, Mary Rega Molina y Sara Montes de Oca Cárdenas, pareciera evidenciar que, a pesar de su carácter elitista y su presumible pequeña circulación, la revista funcionó como plataforma para cierto perfil de escritoras (pertenecientes en general a las élites y más bien conservadoras tanto en su estética como en su postura política) cuyas oportunidades de publicación en medios de prensa eran bastante restringidos.

Por otra parte, la revista priorizó los textos narrativos por sobre los poéticos: si muchas veces, aunque no siempre, se publicaba un poema corto por número, no falta en cada número uno o dos capítulos de la novela por entregas de turno junto con otras pequeñas narraciones que parecen haber servido como entretenimiento al mismo tiempo que como ejemplificación de comportamiento cristiano, algo que analizaré en el último capítulo. Por lo general estos textos eran de autores católicos, tanto nacionales, como Gustavo Martínez Zuviría o Edmundo Vanini, como extranjeros, principalmente franceses, como “Pierre L’Ermite” o René Bazin, aunque no se consigna si son traducciones hechas *ad hoc* por la dirección o las noelistas o si han sido

extraídos de ediciones ya en español.⁴⁷

A pesar de que la multiplicidad de temas y géneros que se imprimió en las páginas de la revista evidencian su voluntad de ser una ventana por donde sus lectoras puedan mirar hacia el mundo que las rodea, es evidente también que no sólo la doctrina católica, sino también el género de sus lectoras enmarca y limita lo que se puede o no mostrar dentro de una publicación que no sólo es cristiana, sino también femenina. Así, si el catolicismo es “expansivo” e integral en su voluntad de incluir temáticas y tipos textuales diversos, lo es siempre dentro de los límites de lo que es posible decir dentro de una revista dirigida a mujeres católicas. Exhibe así la paradoja de querer ser “todo para todas”, donde el “todo” está determinado por las características propias del “todas” al que se dirige. En ese sentido, el deseo de abrir una ventana para que sus lectoras se asomen al mundo está inevitablemente limitado por el marco que al mismo tiempo ofrece y selecciona aquello que se puede mirar. Son innumerables los temas que no se tocan: la política es casi inexistente, así como también los reclamos sociales de la época. Temas que se discutieron ampliamente en la esfera pública de la época y que concierne a la población femenina, por ejemplo la sanción de los derechos civiles para las mujeres en 1926, casi no tienen eco en sus páginas y el debate sobre los derechos políticos de las mujeres, en especial el voto, sólo oblicuamente entrarán en la revista.

Más sorprendentemente en el caso de una publicación femenina es el escaso espacio en las hojas de la publicación de la moda y la representación del cuerpo femenino, especialmente cuando se compara a *Noel* con otras revistas femeninas de la época. Esta des-centralización del físico femenino y de todo lo que con él se relaciona refleja, por un lado, el pudor por el cuerpo femenino que puede entenderse dentro del marco confesional de la revista, cuya definición católica parece, en este aspecto, primar por sobre la marca de género. Dentro del universo de la revista, sin embargo, la ausencia del cuerpo femenino se reconfigura por sus colaboradores y colaboradoras

47 “Pierre L’Ermite” era el seudónimo con el que firmaba sus narraciones el sacerdote francés Eugène Edmond Loutil (1863-1959), colaborador frecuente del periódico asuncionista *La Croix* (de donde, quizás, podría haber tomado *Noel* las narraciones para su traducción y publicación en la revista). Fue también un novelista prolífico y de gran popularidad en Francia, sobre todo entre los lectores católicos, donde algunas de sus más de treinta novelas llegaron a vender tiradas de más de cien mil ejemplares (Poncelet). René Bazin (1853-1932) fue también un periodista y escritor católico, miembro de la Academia Francesa. Edmundo Vanini fue un sacerdote, párroco de Florida y también escritor. Parece haber encontrado en *Noel* una plataforma para sus textos. En el prólogo a su libro de cuentos *58°*, Leonardo Castellani lo compara, justamente, con el escritor francés Pierre L’Ermite. Sin embargo, es obvio por el olvido en el que ha caído y por la dificultad de encontrar información sobre su vida y obra que el sacerdote argentino no tuvo el éxito alcanzado por su contraparte francesa. Finalmente, Gustavo Martínez Zuviría, “Hugo Wast” (1883 -1962) fue uno de los escritores católicos argentinos más prolíficos y también más populares, célebre por sus posiciones antisemitas y nacionalistas extremas. Una de las primeras novelas por entrega que va a publicar *Noel* va a ser su *La corbata celeste*, con la aclaración de que se trata de una publicación exclusiva “Para *Noel*”.

como una estrategia de diferenciación explícita con otras publicaciones femeninas, así como también de la redefinición de lo femenino por lo espiritual.

Así, no sólo no se encuentran en *Noel* los figurines de moda que abundan en ciertas publicaciones femeninas, sino tampoco otro tipo de ilustraciones que pongan en primer plano al cuerpo femenino. Hasta en la sección de anuncios sociales, se tiende a presentar retratos de la cara o de la parte superior del cuerpo de la joven noelista (fig. 14). Es decir, la representación de las mujeres se hace casi exclusivamente a través de la cabeza y el rostro, en un espejo de la intelectualización que la revista busca de la mujer. Por otra parte, cuando se representan con cuerpo entero, por lo general es en fotos colectivas, en donde el cuerpo femenino individual se desdibuja en el conjunto y en donde prima la identificación comunitaria más que la individual (fig. 15). En estas fotos, además, las mujeres exhiben posturas corporales más bien formales que muestra en las retratadas la consciencia de estar representando a *Noel* como movimiento católico.



Figura 14: Foto que se adjunta a un anuncio de matrimonio dentro de la sección "Acontecimientos de familia". La foto es un "plano busto" y sólo muestra la cabeza y parte superior del cuerpo. (Noel, I, p. 333)



Figura 15: Fotografía de un grupo de noelistas en peregrinación a Santos Lugares, predio que todavía estaba en construcción en el momento y en donde los Asuncionistas levantarán una Iglesia y una gruta a imitación de la de Lourdes en Francia. La cruz que muchas ostentan en el pecho es el distintivo noelista. (Noel, I, p. 362)

Esto se refleja también en las publicidades que se imprimen: salvo excepciones, no se encuentran anuncios publicitarios que ilustren cuerpos femeninos. Las pocas publicidades que incluyen dibujos del cuerpo femenino lo recortan para presentarlo metonímicamente a partir de unas manos o manos y cabeza (fig. 16 y 17), o lo difuminan tanto que sus contornos aparecen casi inseparables del paisaje (fig. 18).



Figura 16: publicidad de chocolate Godet que muestra la cabeza y hombros de una mujer, que por otra parte exhibe el cabello cortado a la garçon, típico de la época, tomando chocolate de una taza.



Figura 17: publicidad de té Bagley que muestra unas manos femeninas y una taza. Aún más que en el ejemplo anterior, el cuerpo femenino aquí se sugiere únicamente a través de las manos, también excesivamente delicadas.



Figura 18: Publicidad de la Casa Mande, de fotografías. En ella se ve a una mujer, de espaldas, y su pollera se confunde con las nubes del paisaje. Parece así una figura “etérea” y, paradójicamente, poco corporizada.

Además del cuerpo, es evidente la relativa ausencia de la moda en la revista, como se ve en la sección de “Trabajos artísticos”. Esta sección está presente en todos los números consultados desde el primero y busca presentar modelos, en general de costura o de otro tipo de labor manual, que sirvan a sus lectoras “para emplear sus aptitudes en trabajos manuales”. En él, sin embargo, muy de vez en cuando se publican modelos de prendas de ropa. En cambio, priman las instrucciones para pequeños trabajos manuales ornamentales, que buscan ayudar a sus lectoras a poner sus talentos al servicio de otros, más que de ellas mismas. La acentuación del fin espiritual de estos trabajos, también se enfatiza en el marco de la sección, que incluye una pequeña figura de una mujer hilando (fig. 19). La vestimenta de esta figura es explícitamente anacrónica, al igual que el trabajo de hilar en la rueca. La pequeña figura parece querer resaltar un trabajo manual olvidado por el “mundo moderno”, y enfatizar un trabajo que no sé el de la moda, aunque muy de vez en cuando lo haga (fig. 20). Por otra parte, el halo de santidad que rodea la cabeza de la figura femenina acentúa la espiritualidad con que la revista quiere imbuir a esta labor. En 1924, por ejemplo, se imprimió toda una serie de “ropas y ornamentos litúrgicos” que proveía modelos e instrucciones para coser y bordar diferentes materiales que se usan en la celebración de la misa.

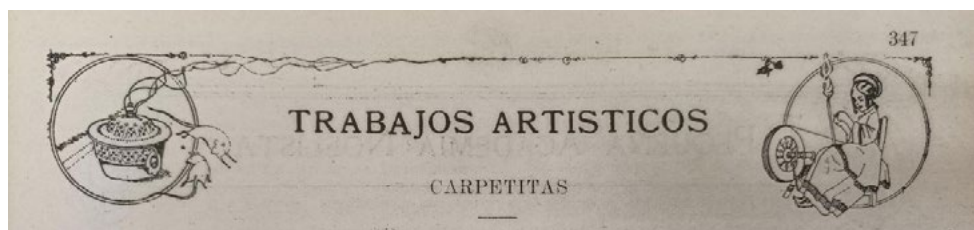


Figura 19: el marco de la sección “Trabajos artísticos” que muestra una figura femenina hilando, vestida de manera anacrónica y con un halo que representa la santidad. Muchas de las secciones permanentes se encabezaban con un marco con flores.



Figura 20: Una de las únicas veces que aparece una figura femenina “modelando” una de las creaciones propuestas de los “Trabajos artísticos”, algo que, en cambio, abunda en otro tipo de publicaciones (Noel, II, p. 65). Tampoco abundan las figuras femeninas de cuerpo entero por sí solas y no como parte de un grupo.

Por otra parte, en las fotos de las mujeres que participan en las actividades de *Noel*, aunque más bien formales, se muestran al tanto de los ideales de la moda y belleza de los años ‘20 (pelo corto, sombrero redondeado, faldas por encima de los talones). Después de todo, eran mujeres de clase alta que se vestían, seguramente, en las mejores tiendas de la ciudad. En ese sentido, la mentada falta de atención a la moda no deja de ser una muestra más de privilegio: a diferencia de las lectoras de clase media de *Para Tí*, las mujeres lectoras de *Noel*, pertenecientes en general a las clases acomodadas, no necesitaban la “orientación” de la revista para saber cómo moverse en la sociedad de principio de siglo, a diferencia de lo que le brindaban las revistas de circulación masiva como *El Hogar* o *Para Tí* para sus lectoras de clase media (Bontempo, 2021). En cambio, sacar el cuerpo y la moda del centro de la conversación es un factor de diferenciación y de una construcción femenina diferente, más centrado en el desarrollo del intelecto y de la vida espiritual.

Correrse de la construcción de la mujer centrada casi exclusivamente en el cuerpo, la moda, los sentimientos y el hogar, no significa que estos temas desaparezcan totalmente, sino que se someten a la perspectiva cristiana que enmarca la visión tanto de la dirección como de las lectoras de la revista.

Esto se ve muy claramente en un fragmento del capítulo sobre “La mujer frívola” de la obra *La mujer tal como debe ser* del sacerdote francés V. Marchal que se imprime el 1° de marzo de 1922. El fragmento comienza con una cita de San Pablo que advierte “que las mujeres, vestidas decentemente, se adornen de pudor y moderación, más bien que con cabellos rizado, con oro, perlas y vestidos suntuosos” (Noel, III, p. 143). Aclara el autor que “en estas palabras prohíbe a las mujeres, el apóstol de las naciones, no el adorno conveniente y gracioso si se quiere, sino el culto exagerado a su persona con las galas y todo lo que constituye el ‘tocado’” (Noel, III, p. 143).

Marchal explica que “desde luego que un cuidado conveniente de la persona no es en modo alguno incompatible con la verdadera piedad” y que “el respeto que nos debemos a nosotros mismos y a nuestros semejantes exige un tocado decente y a las veces más o menos brillante”, sin embargo, “lo que condena el espíritu cristiano es el abuso de los adornos y de los vestidos”, es decir, cuando “se usan los vestidos para lograr fines totalmente distintos de los que Dios quiere, y que aconseja la recta razón” (Noel, III, p. 144). La mujer movida sólo por la vanidad es, según él, la “mujer frívola”, que se opone a la “mujer fuerte”, la “que sabe preferir siempre el espíritu cristiano al espíritu del mundo” (Noel, III, p. 145). Esta última “tendrá sobre aquélla una ventaja, que nada es capaz de suplir (...) el celestial esplendor, y el brillo sobrenatural con que Dios, complacido, hace irradiar las bellas almas”. Así, aunque confiesa que “le agradan las modas y sus caprichos”, pues ve en ellas “la ambición, la sed de novedad (que) nos prueba que hemos sido creados para otras esferas y nos revela el paraíso” (Noel, III, p. 146), aconseja a sus lectoras que sean “siempre modestas, puras y caritativas (...) porque de todas las joyas, la virtud es la más bella (...), y tiene además, el inestimable privilegio de estar siempre de moda!” (Noel, III, p. 148).

En una visión compartida y difundida por la revista, este fragmento del libro del P. Marchal invita a las mujeres a tener una mirada sobrenatural, también sobre la moda. Aunque las llama al pudor y la modestia, y se burla de los ridículos que se hacen por vanidad, el foco del autor no es condenar “modas impúdicas”, sino invitar a una reflexión casi teológica sobre la moda, a dirigirse hacia la fuente de toda belleza y a no “rebajarse” a satisfacciones que no son las eternas. La verdadera belleza, la que siempre “está de moda”, les dice, es la virtud de la mujer cristiana, y en ese aspecto también pueden ser las mujeres medios eficaces de cristianización de su mundo. Desde esta perspectiva, la moda es una herramienta más mediante la cual la “mujer fuerte” cristiana puede encarnar y mostrar sus virtudes. Así, la moda se configura como una forma de expresión evangelizadora casi comparable al trabajo misionero, ya que trae los valores cristianos a las esferas frívolas que viven como si no los conocieran.

En línea con esta espiritualización de la moda es la respuesta de un grupo de “Hijas de María” a una “Pastoral sobre modas femeninas” emitida por el Gobernador Eclesiástico Luis Duprat publicada en el número del 15 de

febrero de 1921.⁴⁸ En el documento, empujado por el “deplorable estado de cosas” y considerando que “no puede sufrirse que la mundanidad reine en el templo con el mismo desenfado que en la calle”, Monseñor Duprat prohíbe “dar la sagrada Comunión a ninguna Señora, Señorita o Niña, que se acerque al comulgatorio, sin llevar *completamente cubierto pecho, hombros y brazos, con telas que no sean transparentes*” (Noel, II, p. 121, subrayado en el original). Al mismo tiempo, se pide a los “señores Curas y encargados de iglesias y capillas (que) instruyan a los fieles en la obligación de observar en el templo silencio, recogimiento y modestia” (Noel, II, p. 121). Aunque esta indicación recuerda al célebre dicho de San Pablo “mulieres in ecclesia taceant”, el gobernador eclesiástico matiza sus declaraciones, recomendándoles que “al referirse a los trajes femeninos, lo (hagan) con toda circunscripción y prudencia, absteniéndose de insistir sobre aquellos argumentos y observaciones, que pudieran lastimar los delicados sentimientos de la mujer, o el candor de las niñas” convencido “de que no hay en ellas malicia (y) por el respeto muy particular, que debe el sacerdote a la mujer” (Noel, II, p. 121).

La dirección de *Noel*, en el número inmediatamente posterior, reconfigura la prohibición como una “misión heroica” que transforma la pasividad con la que era tratada la mujer en la pastoral en llamado a la acción: invoca a las noelistas a “tomar al pie de la letra, y poner en práctica bien rigurosamente, el mandato del Ilmo. Sr. Gobernador Eclesiástico”, haciéndoles “comprender su papel; que su deber, y su alta y magnífica misión, consiste en oponer a esas ridículas y tiránicas exigencias [de la moda], la heroica resistencia de su fe cristiana, tenaz e intransigente” (Noel, II, p. 153). Así, la prohibición y el mandato son redefinidos con un vocabulario de “heroicidad”, “deber” y “misión” que las hace partícipes, con su “obediencia filial” de “la salvación de las almas de la diócesis y de esta gran metrópoli”.

Aunque es verdad que este uso retórico puede interpretarse como una estrategia que disfraza la sumisión, no es menos cierto que con ella se invita a estas mujeres a participar en una misión que resignifica sus acciones cotidianas, les da una proyección más amplia que la del hogar o su círculo social y pone al alcance de sus posibilidades la elevada misión de “regenerar el mundo”:

Ha llegado para vosotras, mis queridas noelistas, el momento de constituir esa intrépida falange de mujeres valientes, que no ha de transigir con nada que vuestra delicada conciencia no autorice libremente. La más severa intransigencia hará de vosotras el elemento regenerador del mundo (Noel, II, p. 153).

48 Las “Hijas de María” eran grupos femeninos laicos asociados a una parroquia. Nacido en Francia y con gran extensión en España, fue muy generalizado en América hispana también. Prometerse como “Hija de María” era frecuente entre las mujeres de clase alta, aunque un estudio reciente, todavía en prensa, sugiere que en ciertas regiones dentro de Latinoamérica, como en Puerto Rico (María Cecilia Ulrickson, 2024)

Que muchas mujeres así lo percibieron se ve en la respuesta de un grupo de “Hijas de María” que la revista imprime, y llama a imitar, en el número del 15 de marzo de ese año. En un “acto sencillo pero solemnísimo”, estas mujeres, “firmaron un documento que ofrecieron a Jesús Sacramentado, en homenaje a su Madre Santísima y a la Virgen y Mártir Santa Inés, declarando espontáneamente su resolución de conservar la libertad de la cristiana y perfecta modestia en el vestir” (Noel, II, p.188). La consagración a la Virgen María, símbolo de la pureza femenina, así como a Santa Inés “virgen y mártir” acentúa el valor sobrenatural que estas mujeres persiguen con sus elecciones corporales y de vestimenta. De hecho, el documento que se reproduce utiliza una retórica de libertad y de elección para describir su “repudio (de) la ridícula e impúdica moda del pecho descubierto, de los brazos desmangados, del vestido demasiado corto y estrecho y de las medias transparentes” (Noel, II, p.188), defendiendo su “libertad cristiana (que) debe prevalecer sobre todas las imposiciones de la moda impúdica”. Deseando “ser y parecer cristianas”, estas mujeres visibilizan una práctica religiosa que desafía la división de esferas liberal, ya que busca ostentar los valores cristianos en la vestimenta no sólo en el templo, como lo pedía la pastoral. La elección del recato y la modestia en el vestir, finalmente, es parte de una forma de diferenciación que se emplea conscientemente como forma de protesta a la sexualización y fetichización del cuerpo de la mujer: “protesto querer valer y ser apreciada por el honor y virtudes de mi alma y no por la vanidad sensual de mi cuerpo” (Noel, II, p.188).

Paradójicamente, los discursos en torno a la moda y el cuerpo femenino en la revista muestra una retórica basada en principios modernos (libertad, elección, individualidad) para defender una configuración de la mujer basada en valores cristianos tradicionales como la modestia y la pureza. Lo que se plantea en un primer momento como una prohibición, es redefinido como un derecho por parte de estas mujeres católicas, que lejos de conformarse con la pasividad y hasta cierto trato de minoría de edad que se lee en la “Pastoral”, toman parte activa de la defensa de los valores cristianos en el vestir. Así, y a pesar de su aceptación de principios que parecerían coartar su libertad en el vestir, la reconfiguración de la prohibición en derecho y de las mujeres como heroínas, misioneras y hasta mártires, les da un protagonismo y una libertad de acción que tensionan oblicuamente los límites que enmarcan el discurso católico femenino.

Otra pregunta de los “Trabajos Propuestos” ilustra esta tensión, desde el planteo mismo de la cuestión. En él, se declara que “es un hecho para todos visibles (sic) que los deportes femeninos se han infiltrado en nuestras costumbres” (Noel, II, p. 31) y se advierte que

“de este cambio al parecer sin importancia (sic) han seguido ciertas modificaciones más serias en la vida ordinaria; es la niña de hoy día más independiente y decidida que la de antes; se le conceden ciertas libertades como la de andar sola, ir a los clubs, etc. (Noel, II, p.31).

Sin embargo, también se ven los beneficios de estos cambios: “ya pasó la época de las jóvenes lánguidas que por timidez, debilidad o falta de vida, viven ensimismadas en sus ensueños; y de esto no podemos lamentarnos”. La pregunta que se plantea es, entonces:

I- ¿Le parece a Ud. que esta corriente deportiva tendrá influencia benéfica, ya sea física, o moralmente, y considera, por lo tanto, que debe empujarse a las niñas a dedicarse a los deportes, tomando parte en torneos de tennis (sic), regatas, etc.?

II ¿O le parece a Ud. que esta modificación tiene muchos inconvenientes y debe evitarse que las niñas se dediquen (sic) con exceso a los deportes en perjuicio de su cultura intelectual o de su educación? (Noel, II, p.31).

Si bien en la descripción del problema se enfatiza más bien los peligros morales de los deportes para las niñas en cuanto las proyectan fuera del hogar (“andar solas, ir a clubs”), en la pregunta el perjuicio viene más por el lado de la utilización de un tiempo que podría usarse más útilmente en la educación intelectual, cuya defensa caracteriza a la publicación.

Las lectoras, muchas de las cuales han organizado campeonatos de tenis a beneficio de sus comités noelistas, evalúan la práctica femenina de los deportes con el mismo criterio con el que juzgan la moda: “todo es bueno, cuando lo es el fin que nos hemos propuesto” (Noel, II, p. 159) y “no condena(n) el deporte en sí pero su exceso y sus ridículos”. En su mayor parte, las respuestas consideran la mayor frecuencia de la práctica del deporte en la mujer como un avance de los tiempos. “Electric”, por ejemplo, reconoce que “casi siempre, y en todo lugar, los deportes fueron exclusivamente practicados por el mundo masculino y constituyeron el complemento de toda educación varonil; la mujer se abstuvo de ellos pero fue la espectadora indispensable de los grandes torneos” (Noel, II, p. 159). Si antes la mujer “fue el adorno, la reina” de los deportes practicados por hombres, ahora “los tiempos han cambiado y de qué manera! (...) la muñequita de vitrina ha dado un gran salto” y espera que “no sea en nada funesto”. Para “Fe” “los deportes están comprendidos en el progreso natural de una nación” (II, p. 63), mientras que “Scintilla”, por su parte, reconoce que,

(...) en época de nuestras abuelas y hasta de nuestras madres, esta (la gimnasia) no era tan necesaria, porque en aquel entonces la mujer se ocupaba mucho más *prácticamente* de los quehaceres domésticos que ahora. Hoy se contenta tan solo con dirigir el servicio, siendo múltiples los hogares donde se barre y sacude por medio de la electricidad (Noel, II, p. 62 subrayado en el original)

Así, las respuestas describen la práctica del deporte como una exigencia y un modo de vida construido conscientemente en oposición al finisecular. Son los cambios en las costumbres que han traído “el progreso” pero también una mayor necesidad de ejercicio físico, y también un cambio en los

cánones de belleza, que ve en la salud y en la energía atributos positivos para el cuerpo femenino de la “mujer moderna”. Por ejemplo, “Electric” sostiene que “el encanto principal de la mujer moderna depende, en mucho, de su buena salud; (y) el ejercicio es una prueba y salvaguardia de esta salud tan apreciada”, mientras que “Pasionaria” observa con agrado “que hoy en día, se trata de completar la educación de una niña, añadiendo (...) la educación de su físico (...) cuyo verdadero valor (...) es “el de alcanzar el vigor y la salud de su organismo como así también la belleza y armonía de sus formas” (Noel, II, p.128).

Así, las mujeres de *Noel* se muestran partícipes de la reconceptualización de la relación con el cuerpo que se da a principios de los años ‘20 y que refleja el éxito de una revista como *El gráfico* que promovía “un sistema de vida que prescribía cómo debía relacionarse la mente con el cuerpo, (...) que incluía los ‘sports’ y los ejercicios físicos, que se proponía para el hombre, la mujer y para los niños modernos” (Bontempo, 2016, p. 333). En ese sentido, tanto la revista como sus lectoras se muestran a tono con los cambios en torno a los conceptos de belleza y de cuerpo de su época.

Como muestra Bontempo (2021), el concepto de “mujer moderna” estaba en plena construcción y disputa, y en especial por aquellas publicaciones dirigidas a la mujer. Al igual que en la discusión anterior sobre la moda, las lectoras que responden a esta pregunta de *Noel* participan de las discusiones contemporáneas sobre la mujer, enmarcándolas dentro de la visión cristiana con la que mira el mundo moderno. Los beneficios del ejercicio físico, se dice, no se limitan a la salud corporal, sino que, citando el adagio latino de *Mens sana in corpore sana*, se afirma que “siendo fuertes, gozando de perfecta salud estamos siempre dispuestos para realizar cualquier esfuerzo” (Noel, II, p. 160) y que “los deportes dando mayor salud al cuerpo, dan al mismo tiempo mayor salud al espíritu” (Noel, II, p. 95). Es por eso que se alienta la práctica del ejercicio físico, aunque siempre “prudente y moderado” y que no se practique “por snobismo” o “por vanidad”, ya que es “un medio muy eficaz para formar buenos hábitos morales” (Noel, II, p.128) así como “un poderoso motor para el funcionamiento de nuestras dos facultades: la inteligencia y la voluntad” (Noel, II, p. 160) y se invita a “ser sanas, seamos enérgicas y obremos; lo esencial es ser útil para el bien”.

“Mas, no es ésta su única ventaja; específica “Tilde”, la niña que se ocupa en los deportes encuentra en ellos un atractivo que la abstrae de otras diversiones más peligrosas como ser el cinematógrafo” (Noel, II, p. 95). De la misma opinión son otras de las respuestas a la pregunta, que presentan a los deportes como una “opción sana” de diversión, frente a otras, no sólo el cinematógrafo, sino también los bailes, que son moral y espiritualmente más peligrosas para las niñas. “Electric”, por ejemplo, no quiere que las mujeres “huya(n) del mundo” ni censura “las diversiones (...) ‘más en su correspondiente orden, tiempo, lugar y medida’ (porque) todo esto es física y moralmente mucho mejor que el baile” (Noel, II, p. 95). Cita además un texto de San Francisco de Sales “De los pasatiempos y recreaciones y en primer lugar

de os lícitos y laudables” donde el santo explica que “es vicioso, ciertamente, un genio tan riguroso, agreste y severo que no quiere usar de alguna recreación ni permitirla. Los juegos (...) son loables en sí mismas con tal que no sea excesivo el tiempo, ni el tanto que se juega” (Noel, II, p. 95).

Frente a los cambios en el comportamiento social de las mujeres y a los cánones de belleza que generan tensiones en los discursos masculinos, la abrumadora mayoría de las mujeres que colaboran en *Noel* comparten una mirada positiva que saben justificar recurriendo a un vocabulario cristiano y a la cita de autoridades reconocidas dentro de la Iglesia. En esta exaltación de algunos cambios traídos por la Modernidad, sin embargo, se hace con ciertos límites que definen las prácticas apropiadas para una “mujer moderna” católica: la práctica de los deportes y el ir a “clubs” de tenis es autorizado, pero la presencia femenina en bailes o cinematógrafos, no.

A pesar de estos límites, sin embargo, la (auto)defensa que estas mujeres católicas hacen de los cambios en el uso del tiempo libre y de la mayor actividad femenina en público difiere mucho de la ansiedad que manifiestan los autores católicos masculinos sobre la presencia femenina fuera del hogar. En otro ejemplo de la utilización que las mujeres católicas lectoras de *Noel* hacen del espacio abierto por la revista, frente a la pregunta que muestra, también, cierta ansiedad sobre los cambios culturales en las actividades femeninas, las lectoras no dudan en defender estos cambios, articulándola con la retórica cristiana que caracterizó a la revista. En este sentido, la lectura de la revista muestra la mayor flexibilidad y las diferentes estrategias utilizadas por el discurso católico femenino al hablar del cuerpo de la mujer, algo que los análisis sobre el discurso de género dentro del catolicismo que se centran solamente en el discurso de autores masculinos no pueden reflejar.

La re-definición de la mujer católica

De hecho, una lectura rápida de los índices anuales de la revista muestra que el tema de la definición de la mujer fue central para la revista y para sus lectoras, y abundan los artículos y narraciones que tienen como centro la figura de la mujer. En 1920, por ejemplo, de los diecinueve “Cuentos literarios” publicados, seis tienen como título un nombre o adjetivo femenino y nueve de los veintidós textos que aparecen bajo la categoría “Recuerdos históricos”.⁴⁹ Es evidente, en ese sentido, no solo la tematización de la mujer, y en específico de la mujer católica, como objeto de estudio y discusión, tanto por las plumas masculinas como con las femeninas que colaboraban en la

49 “La Virgen de los Ángeles”, “Lía y Raquel”, “La bailarina”, “Santa Teresa a la hora del té”, “La Madre Chaussée”, “La princesa Abiria” y “Para una revista para niñas”, de Dolores Lavallo de Lavallo; “Una mujer fuerte”, de Delfina Bunge de Gálvez; “Rosa Bonheur”, de “Sursum Corda”; “Dedicada flor de patriotismo: Sta Juana de Arco”; “La nieta del general San Martín”, de “Madreselva”; “El jardín de mi madre”, de Delfina Mitre de Drago; “Una heroína argentina”; “La madre de Lamartine”; y “Santa Catalina”.

revista, sino también la publicación de narraciones ficcionales e históricas que tienen como objetivo presentar ejemplos de mujeres que encarnan las virtudes propuestas por la revista: Santa Juana de Arco, Santa Catalina, las madres anónimas de los grandes héroes, etc.⁵⁰

En estos textos, al igual de lo que mostraban las imágenes incluidas en la publicación, se construye un modelo de mujer que enfatiza sus virtudes morales y espirituales y, aunque no necesariamente niega el cuerpo (como muestra el ejemplo anterior), lo subordina a la formación intelectual y espiritual que la revista demanda y promueve en sus lectoras. Reflejando una idea de la mujer que parece acercarse a la definición de “marianismo” dada por ciertos autores (Stevens, 1974), la revista parece defender la superioridad moral y espiritual de la mujer para justificar, paradójicamente, su sujeción al hogar, el hombre y los hijos. Dirigiéndose a sus lectoras, la revista las describe, por ejemplo, como “el corazón del mundo” (Noel, IV, p. 14) ya que,

Dios os ha dado más perspicacia para ver, comprender y adivinar las penas ocultas, los disgustos, los temores y los apuros de los que viven con nosotras; más generosidad para entregaros en cuerpo y alma a todas las buenas acciones y aún a todos los sacrificios; más espontaneidad para no razonar ante un acto heroico que se presente, y para acudir, como por instinto, a todo sufrimiento para aliviarlo, y a toda lágrima para enjuagarla; más resistencia física para no cansaros de ninguna abnegación que creáis necesaria; más entusiasmo comunicativo para atraer. (Noel, V, p. 26)

Así, si la mujer es “más generosa”, es para entregarse “a todos los sacrificios”, si es más espontánea, es para “aliviar todo sufrimiento” y hasta su mayor resistencia física es para “no cansaros de ninguna abnegación que creáis necesaria”. En resumen, todas las virtudes que la elevan por sobre el hombre son también las que las configuran como sujetos subordinados a los otros.

Según Stevens (1974), el “marianismo” se basa en el “culto a la superioridad espiritual femenina, y enseña que las mujeres son semidivinas, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres” (p. 17) y define las ideas de género en Latinoamérica. Lejos de beneficiar a las mujeres, para Stevenson esta ideología es la contracara del machismo y permite su perpetuación, disfrazando la sujeción bajo el manto de la adoración. Es porque las mujeres son (moralmente) más fuertes y (espiritualmente) superiores que permiten el comportamiento abusivo del hombre.

Son muchas, sin embargo, las críticas que desde los estudios latinoamericanos se le han hecho al trabajo de la antropóloga estadounidense. Marysa Navarro (2002), por ejemplo, en su artículo “Against Marianismo” denuncia la construcción misma del concepto de “marianismo” como “un concepto que tiene serias fallas”: “es una extrapolación de información vaga que ha sido usada para explicar los arreglos del género de todo un continente” (p. 257). Navarro sostiene, en cambio, la necesidad de que la crítica feminis-

⁵⁰ Analizaré este tema más en detalle en el último capítulo, cuando me detenga en el análisis de las narraciones.

ta esté “enraizada en la especificidad cultural, geográfica e histórica de los arreglos de género” para “desalambrar los marcos teóricos que han sido impuesto en el estudio de las mujeres y del género en latinoamérica” (p. 257).

Lo mismo podría decirse de visiones más bien simplistas de la construcción de género dentro del discurso católico en donde, por obvias razones, las ideas del “marianismo” es aplicada, a veces implícitamente, sin ningún tipo de restricción crítica. Por un lado, la comparación del discurso de género del catolicismo con los discursos feministas de la misma época muestra que el discurso de *Noel* no se alejaba demasiado del enarbolado por los movimientos feministas de la época. Ambos proclaman la complementariedad entre los sexos y definen para la mujer características que “tenían una definición social, aunque también se enlazaban con las funciones biológicas de la condición de mujer y de madre: una mujer femenina era encantadora, fina, delicada y abnegada” (Lavrín, 1998, p. 52). Como muestra Lavrín, “la maternidad pasó a ser parte integrante del discurso feminista, como expresión de feminidad, como definidor de la misión femenina dentro del hogar y la comunidad” (p. 59). En ese sentido, el discurso de *Noel* se encontraba en sintonía con un “espíritu de época” que no podemos dejar de lado al analizar el discurso católico.

Por otra parte, y a pesar de lo que sostiene Stevenson, muchas mujeres encontraron en la diferencia y “complementariedad” sexual entre hombres y mujeres una fuente de “justificación y legitimación” para reivindicaciones femeninas y hasta feministas (Bontempo, 2011, p. 136). Como analiza Marcela Nari (2004), a través de la “maternidad republicana” las mujeres de la cultura letrada a lo largo del siglo XIX “valiéndose de las leyendas de la domesticidad, intentaron crear un espacio propio y nuevo para impulsar sus derechos e influir en los planos intelectual y político” (p. 71). A principios del siglo XX, la defensa de la “feminidad” (el conjunto de rasgos esenciales de la mujer) y de la maternidad fue “capacitador para la acción social y política” en los movimientos feministas de principios del siglo XX. Lo mismo podría decirse del discurso femenino católico de *Noel*, aunque estas ideas no se van a utilizar con reclamos políticos (a pesar de que habrá quien defienda el derecho al voto femenino a través de sus páginas, es una minoría), sino que se utiliza para justificar la defensa de la formación intelectual de la mujer.

Nuevamente, en este caso, pueden percibirse los límites y las estrategias que las colaboradoras de la revista ponen en práctica dentro de las fronteras marcadas por la revista. Por un lado, el deber y la tarea de formación que se propaga en las páginas de la revista está puesta siempre al servicio de los otros (especialmente el marido y los hijos) y nunca se persigue como un fin en sí mismo, y menos con objetivos políticos. El artículo sobre “La curiosidad intelectual” aparecido el 1º de mayo de 1922 es muy claro en ese sentido, al sostener que si;

(...) (una mujer) sueña con influencias –y debe hacerlo ante la Patria y ante Dios– no puede darse por satisfecha con reinar en los salones de buena so-

ciudad y formar allí escuela de trapos y de encajes. Es menester que posea una ciencia verdadera, seriamente adquirida, para que su marido, que será probablemente un hombre de inteligencia cultivada no bosteece al escucharla, para que sus amigas no se avergüencen de su trato y amistad, para que al volver del colegio sus hijos de quince años no se rían maliciosamente al notar su falta de conocimientos sino que por el contrario se sientan pequeños por muchos tiempo ante una madre que tiene siempre algo que enseñarles, para que los sirvientes y los empleados no se burlen de la estrechez de su espíritu, para que la gente de negocios no se aproveche de su inexperiencia, para que sus obras marchen bien, para que los pobres mismos no ridiculicen sus inoportunas generosidades (Noel, III, p. 263).

Además de dejar en evidencia, nuevamente, a través de los diferentes actores sociales que se nombran (el marido de inteligencia cultivada, los sirvientes y empleados, los pobres a los que ayuda) la clase social en donde se mueven estas mujeres, la cita deja en claro que la formación intelectual y espiritual que se promueve desde la revista, así como las actividades de los comités, no buscan desafiar, por lo menos frontalmente, el *status quo* social y económico.

La educación de la mujer se entiende siempre desde su misión específica en el hogar y hacia su marido y sus hijos, porque, como se dice en otro artículo titulado “La misión de las jóvenes”, una mujer “podrá ser hermosa, podrá haber recibido una instrucción brillante; (pero) si no sabe ser útil (en el hogar), no tardará en perder su encanto y acabará por ser un estorbo” (Noel, V, p. 27). “El puesto de la mujer es el hogar –dice explícitamente en otro artículo del 1° de enero de 1923– con sus hijos al lado de quienes nadie podrá reemplazarla, en el hogar a la espera de su marido, que está en el trabajo, para que, a su llegada, la acogida que le haga ilumine sus ojos y temple su corazón” y aclara que “todas las mujeres son hiedras (el título del artículo), porque “si la hiedra quiere hacerse independiente, cae y se arrastra por el suelo; en cambio, si se entrelaza en el árbol vigoroso, ¡qué vida, qué frescura, qué belleza...” (Noel, IV, p. 16).

La formación de la mujer puesta al servicio del hogar no es, sin embargo, vista como un obstáculo para el desarrollo de la mujer sino que, por el contrario, hace su misión más sagrada y, por eso, más exigente. Como dice luego, “la noelista...debe combinar los esfuerzos para dar a su espíritu toda la formación intelectual y moral, sin dejar que sus manos sean inútiles para los trabajos de la mujer” (Noel, IV, p. 16). Así, en *Noel* el reclamo por la formación intelectual se complementa y pone al servicio de una formación espiritual y cristiana de quien es el sostén espiritual y cristiano del hogar y, por eso, de la sociedad en su conjunto, ya que ella “debe ser custodia de todo lo que en el mundo representa lealtad, luz, belleza, virtud y amor”.

A principios del siglo XX, esta resignificación del rol de la mujer como madre y esposa en “misión” y “tarea”, le permite a las mujeres, especialmente a las de clase alta, sin demasiada libertad de movimiento por fuera del hogar, reinterpretar el lugar que, de todos modos, necesitaban ocupar, y también justifica el acceso a la formación intelectual y espiritual en un medio social

que no siempre lo alentaba en sus mujeres. La novedad que esto significaba en cuanto a la educación de la mujer y la popularidad de esta propuesta educativa es evidente en la fundación, en esta misma época, de diferentes instituciones de enseñanza dedicadas exclusivamente a la educación de las mujeres de la élite, muchas de las cuales les proporcionaban una educación “a la francesa” similar a la que propone *Noel*: el colegio del Sagrado Corazón (1894), el colegio Jesús María (1927), el de La Asunción (1933), junto con propuestas más vinculadas a los estudios superiores, como el Círculo Blanca de Castilla (1916) o el Centro de Estudios Religiosos (1919).⁵¹

Por otra parte, y a diferencia de la llamada “maternidad republicana” ejercida por las mujeres del siglo XIX y de los reclamos feministas de principios del XX, en *Noel* la defensa de la mujer no va a llevar al activismo político. En cambio, la educación femenina pregonada por la revista se busca en abstracto, sin implicancias políticas o sociales explícitas. En ningún momento la revista va a utilizar el reclamo por la formación intelectual como plataforma para pedir, también, el aumento de la participación de la mujer en la esfera pública o la concesión de derechos civiles, aunque habrá colaboradoras que lo hagan dentro de los espacios abiertos en la publicación para las opiniones de sus colaboradoras. En ese sentido, el modelo de mujer que se defiende en la revista exhibe muy claramente sus límites, que son tanto los de la religión, como los de clase, en especial al compararlo con los discursos contemporáneos o con el mismo discurso católico posterior.

Con esto no quiero decir que las lectoras de *Noel* carecieran de conciencia política o social, sino que la problemática, por ejemplo, del trabajo femenino las interpela más desde lo moral que desde la experiencia personal, y las lleva a la concreción de actividades caritativas más que al activismo político. Así, los “comités noelistas” van a recaudar dinero para actividades caritativas, ya sea mediante la contribución mensual de cada miembro u organizando eventos sociales a beneficio, como bailes o campeonatos de tenis. También tejen ropa para niños de familias carenciadas, organizan reparto de regalos para los niños de las familias que “atienden” cada Navidad e im-

51 A mediados de siglo, sin embargo, el modelo se va a volver obsoleto, como denuncia una ex-alumna del colegio católico de élite el “Sagrado Corazón”, situado en la calle Callao del barrio porteño de Recoleta: “Por decirlo de alguna manera, el Sagrado Corazón en el que yo estudié tenía un nivel de formación muy alto, especializado en letras. A los cinco años ya hablaba francés, y no había cumplido los once cuando empezamos con un duro bachillerato que duraría siete años, y que incluía latín y griego. Una educación para una élite de mujeres cuyo destino era... ¿casarse bien? Recuerdo que, al terminar el colegio, yo ironizaba diciendo que nos habían formado para organizar magníficas sobremesas. Éramos cultas, educadas y ricas. Hijas de estancieros, de grandes empresarios, de profesionales punteros. Algunas con inmensas fortunas. En unos tiempos revueltos y de grandes cambios, éramos la propuesta femenina de una clase social que, en la mayoría de los casos, no sabía qué hacer con nosotras. Y claro, con tan poco estímulo, muy pocas fuimos profesionales, sólo cuatro o cinco comenzamos la facultad y la mayoría optó por el matrimonio dejando de lado cualquier actividad de otro tipo, ya que la entrega a la familia parecía ser excluyente con respecto a cualquier otra opción.” (Obligado, 2012).

parten clases de catecismo (especialmente de primera comunión) para los niños de la parroquia. Este tipo de actividades, por otra parte, eran ya una práctica habitual entre las mujeres de clase alta, que, como sostiene Omar Acha (2000a), “género dominado dentro de la clase dominante (...) hallaba un espacio de sociabilidad femenina en el cumplimiento de las labores de la beneficencia”, configurando una “modalidad de acceso al espacio público” (p. 201).

Al igual que con el modelo de mujer que se propone, las actividades que organizan los comités noelistas parten de actitudes que pueden definirse como paternalistas e implícitamente defienden el *status quo* social. Esto se ve, por ejemplo, en la iniciativa noelista llamada “La colmena”, un “centro femenino” destinado a “jovencitas de mediana condición”, con el “deseo de salvar a un grupo de jovencitas, de la influencia peligrosa de un centro de recreación, creado bajo los auspicios del protestantismo, con fines aparentes de beneficencia” (Noel, V, p. 438). Combinando formación y entretenimiento, el centro, dirigido por las noelistas, busca brindar espacios de “diversión sana” a mujeres que, por su condición social, son consideradas más vulnerables.

A pesar de esto, los textos publicados en la revista y las actividades ejercidas por los comités noelistas demuestran que dentro de las normas sociales y de género que, a veces, hasta ellas mismas proclaman, disfrutaban de ciertas libertades que terminan, oblicuamente, dinamizando y flexibilizando esos mismos límites. Las clases de catequesis a cargo de las noelistas –que, por otra parte, eran muy populares, como lo demuestran la cantidad de niños que atendían– ponen a las mujeres a la cabeza de proyectos que las sacan de los límites del hogar y las llevan al ejercicio de una “maternidad cristiana extendida” y pública. Resulta paradójico en ese sentido, aunque para nada exclusivo de la experiencia de *Noel*, que aunque la Iglesia, y ellas mismas, defendieran la pertenencia de la mujer a la esfera del hogar y de lo íntimo, sea la religión misma la que las llame y autorice para el ejercicio de funciones públicas, como la de dar clases de catequesis, visitar a las familias necesitadas de la parroquia u organizar eventos a beneficio.

Lejos de “limitar” a la mujer al hogar, frente a la amenaza liberal que buscaba la privatización de la religión, la Iglesia vio en las mujeres las aliadas para recuperar un espacio público perdido, y no sólo autorizó, sino que alentó tareas y ocupaciones que no se alineaban perfectamente con lo que se defendía por escrito. La actividad de los comités noelistas, como lo muestra la sección “Crónica de los comités” que se imprime siempre en las últimas páginas de la revista, era mucha, como así también su esfera de influencia: en 1924, por ejemplo, el “Comité Noelista Belgrano-Asunción” organizó una “misión” para 314 niños, 83 de los cuales recibieron la Primera Comunión y, a través de diferentes eventos (en el Grand Splendid y en el Buenos Aires Lawn Tennis Club) y diversas donaciones, logró recolectar los 5700 pesos necesarios para comprar un terreno en donde construir un edificio que pueda alojar mejor sus actividades evangelizadoras (Noel, V, pp.766-

767). El “Comité Noelista San Isidro”, por otra parte, acusa la instrucción de más de 200 niños, 45 de los cuales han recibido los primeros sacramentos, mientras el recién fundado “Comité San Martín de Tours” dice haber preparado a 82 para la Primera Comunión (Noel, V, pp. 769-777) .

Por otra parte, en esta misma sección se refleja la cierta flexibilización de los límites que la propuesta cristiana posibilita. El celo evangelizador promovido por la dirección de la publicación y alegremente propagado por sus lectoras va progresivamente expandiendo las fronteras geográficas y sociales a las que llegará el movimiento noelista: desde cartas de lectoras provenientes de Brasil, Colombia, Uruguay y España, a la creación de nuevos comités cuyas actividades van a ir agrandando año a año la cantidad de páginas dedicadas a las “Crónicas de los Comités” en cada número. Así, al estrecho círculo delineado por las tradicionales parroquias del Socorro y la Merced, en donde se forman los primeros comités noelistas, tempranamente se agregan comités en Belgrano (uno en la Asunción y uno “Británico” formado por hijas de familias inglesas e irlandesas), así como también en Santa Fe, Córdoba y provincia de Buenos Aires (Mar del Plata, Juárez y Carmen de Areco). Más tarde también se incorporan San Isidro, un comité que parece haber sido muy activo, y Florida. En una dinámica interesante, los comités de Mar del Plata, Juárez y Carmen de Areco son fundados a instancias de “noelistas” que veranean en la costa atlántica de Buenos Aires o en sus respectivas estancias. Aunque el contexto denuncia ciertamente la pertenencia de clase de la revista y el movimiento, muestra también como el proyecto cristiano sirve como vínculo entre mujeres que no se mueven dentro del mismo círculo social y que no tendrían muchas posibilidades de contacto por fuera del marco dado por el proyecto católico.

La defensa de la vocación (religiosa o matrimonial) es otro momento que tensiona y empuja los límites de la actividad femenina permitida. Los “Acontecimientos de familia”, otra de las secciones que se imprimen en la última parte de la revista, muestran que no fueron escasas las “noelistas” que se sintieron llamadas a la consagración religiosa, probablemente catalizada e incentivada a partir de la participación en la revista y los comités noelistas. Entre ellas, muchas de las “noelistas de la primera hora”, es decir, de las socias fundadoras: “Asís” (María Amelia Montes de Oca), “Sursum Corda” y “Credo” (María Celina Vautier). Estas últimas entraron al noviciado de las Hermanitas de la Asunción, de la “familia” de los Padres Asuncionistas.

Tanto es así, que en el n° 53 la dirección de *Noel* se ve en la necesidad de explicar en un editorial que la revista no busca necesariamente alentar la vocación a la vida consagrada, ante el “estremecimiento” producido en “algunos espíritus pusilánimes (que) han creído equivocadamente ver dibujarse entre la bruma la silueta grisácea y austera de un convento” (Noel, III, p. 385), debido a la entrada al convento de quien fuera su primera presidenta. “El mundo no entiende de esta clase de delicadeza, denuncia *Noel*, y ha visto en este sencillito acontecimiento un presagio fatal, juzgando que acercarse a la obra noelista y vestir un hábito religioso son cosas que se siguen inme-

diatamente” (Noel, III, p. 385). Si la dirección dice que la publicación, en sus mismas páginas, de una cantidad de anuncios de compromiso y casamiento muestra lo infundado de esos temores, también aprovecha la ocasión para sostener que todos los “estados” (el religioso pero también el casamiento) “son capaces de producir santos, o de hacer víctimas de la irreflexión”. En ese sentido:

(...) la misión de Noel es robustecer de tal modo el alma de las jóvenes, que llegado el caso, se encuentren en condiciones de discernir cuál es la inclinación que las atrae y al abrazar aquel estado a que han sido llamadas, a él dediquen con valor y amor, todas las energías de su alma, toda la abnegación del corazón, toda la fuerza de la inteligencia, para que esposas y madres o vírgenes, la misión las encuentre a la altura que lo exijan las circunstancias (Noel, III, p. 386)

Aunque por un lado las dos opciones que se dan como posibles para la mujer, el casamiento o el convento, reflejan una visión casi estereotípica de la vocación femenina, su formulación a partir de una retórica de elección y discernimiento no sólo hace a las mujeres parte activa del proceso de elección de su futuro (algo que no era necesariamente la norma en la sociedad porteña de los años '20), sino que también equipara la importancia de ambos estados, una novedad tanto para el discurso católico como para el “secular” sobre la mujer.

Si dentro del catolicismo habrá que esperar hasta el Concilio Vaticano II para que la Iglesia “oficialice” la doctrina de que tanto a través del matrimonio como del estado religioso puede alcanzarse la santidad (a lo largo del siglo XIX, en cambio, tendencias clericales van a poner el acento en el estado religioso como el estado de “más perfección”), dentro del discurso secular, se consideraba que el rol principal de la mujer era ser madre y la vida consagrada en muchos casos no era vista como una opción más que si la primera, el matrimonio, fallaba.⁵² En ese sentido, la “misión” de *Noel* de formar mujeres de entendimiento, que puedan pensar y decidir sobre su propio futuro, a pesar de que las opciones dadas son bastante limitadas, también tensionan, resignificándolos, los límites impuestos tanto desde el discurso social como desde el discurso religioso.

El énfasis en la formación espiritual e intelectual muestran así un entendimiento sobre el acto religioso como opción y tarea individual y racional,

52 Para la idea de que es posible alcanzar la santidad dentro de los diferentes estados, ver el documento *Lumen gentium*, especialmente el punto 41. Sobre el imperativo del casamiento en la sociedad porteña de la época, es muy informativo el libro *Five Months in the Argentine from a Woman's Point of View* de la americana Katherine Dreier (1920) sobre su experiencia viviendo en Argentina desde 1918 a 1919. Allí, presenta con extrañeza “la actitud (generalizada en Argentina) de que es extremadamente importante que la mujer se case”, actitud que para ella es “casi incomprensible” (p. 38). “En Sud América -le explica al lector- una niña es educada para casarse” (p. 39), “porque la mujer promedio en Argentina sólo tiene dos temas: el amor y la maternidad” (p. 40)

rasgos que denuncian su participación en la reformulación moderna del discurso religioso. Esto se verá reflejado también en la importancia que *Noel* le dará a la lectura y, especialmente, a la escritura como método y camino de formación, algo que caracteriza el carisma particular del movimiento. Este foco en la lectura y la escritura empujan, agrandándolos, los límites que enmarcan el discurso femenino católico de la revista, fomentando la participación de las mujeres católicas en una esfera pública que, si no era la de la prensa masiva, tampoco estaba delimitada por las paredes del hogar. Es más, la revista alentará la participación femenina en la esfera de las letras y tratará de guiar esa actividad para enmarcarla bajo los parámetros cristianos que rigen todo su accionar.

En ese sentido, la publicación abrió también una ventana para que las propias mujeres ensayaran una voz pública, y se presentaran a sí mismas como sujetos de sus discursos. Aunque, nuevamente, dentro de los límites que la doctrina cristiana traza sobre lo que pueden o no decir las mujeres, estas, felices de encontrar quien les pida que expresen su opinión, no dudaron en utilizar este espacio para hablar en primera persona. Si estas opiniones no siempre se alineaban con los estereotipos sobre la mujer católica difundidos a través de la prensa católica masculina de su misma época, desafía también los estudios historiográficos sobre el discurso de género dentro del catolicismo argentino.



CAPÍTULO III
**“AL CONTACTO DE
LOS LIBROS”:
LA LECTURA Y LA ESCRITURA
COMO EJERCICIO ESPIRITUAL**

La buena y la mala lectura

El 15 de abril de 1926, el editorial del n°144 de la revista *Noel* anuncia la inauguración de un nuevo proyecto, fruto también de la colaboración entre los Agustinos de la Asunción y los laicos y laicas que apoyan intelectual y financieramente a la publicación: la Librería Católica Noel. La iniciativa nace de la certeza de que “una obra intelectual y de formación apostólica moderna exige, más que ninguna otra, la marcha hacia la estrella, un progreso real que imprima a las almas jóvenes y ardientes una marcha progresiva” (Noel, VII, p. 225).

Al “abrir sus puertas a las almas ávidas del buen saber”, la dirección de *Noel* reconoce en la lectura una herramienta poderosa, y hasta fundamental, en la formación intelectual y espiritual de las jóvenes católicas hacia la cual ha orientado su tarea desde su fundación, siete años antes. Junto con este poder otorgado a la palabra impresa, sin embargo, se encuentra también la convicción de que la lectura no siempre tiene una influencia benéfica en el alma. Dos números antes del anuncio de la apertura de la librería católica, la revista había reseñado un artículo del señor Francisco Hébrand, profesor del Instituto Católico de París, titulado “Hay que saber leer”, en donde se sostenía que

(...) todos los maestros encargados de la formación moral y espiritual de la juventud (...) saben que la lectura es una arma eficacísima para el objeto que persiguen, pero (que), como el bisturí, tiene efectos muy diversos según lo maneje un inexperto o un hábil cirujano (Noel, VI, p. 171).

Frente a la certeza de que “la lectura puede dar vida a la inteligencia y al alma, o puede herirlas, hasta acarrearles la muerte” (Noel, VI, p. 171) y, a la ausencia de “bibliotecas especiales” en donde pueda tenerse la seguridad de la calidad moral y literaria de los libros exhibidos, tan solo un mes después la dirección parece haber podido concretar (¿quizás debido a la acción de este mismo texto?) “el anhelo que perseguían” de instalar una de ellas en Buenos Aires. Como espacio dedicado a la propagación de la “buena lectura”, *Noel* aspira a que su librería se convierta en un lugar de referencia para el catolicismo argentino, un lugar en donde los católicos puedan encontrar la guía y respuesta que cada uno necesita: “las personas aventajadas con el estudio o en la experiencia de la vida obras serias y de provecho”, mientras “la juventud en su primavera un conjunto de obras escogidas, morales, capaces de formar el gusto” (Noel, VI, p. 225). Los fundadores pretenden, además, que la librería Noel se configure también en “un centro de actividad intelectual y de información universal en cuanto concierne a obras e ideas”. Para ello, no sólo cuenta con sus fluidas relaciones con Europa, como recuerda en el editorial que celebra su inauguración, y que les permite “recibir rápidamente y en buenas condiciones las obras que puedan desear” sus clientes, sino que también se asegura de “la presencia de un sacerdote que pueda atender las consultas y dar los informes requeridos” (Noel, VI, p. 225).

Uniendo el prestigio cultural de Europa con la garantía moral de la or-

den religiosa, la librería Noel responde así a la percibida “sed de verdad” que ve en las almas, verdad que “está hoy tan expuesta a la contradicción y al fraude” y que ellos quieren hacer conocer no sólo como “muy pura” sino también como “muy bella” (Noel, V, p. 225). La longevidad de la librería parece confirmar esa necesidad: según el Padre Favre, se mantuvo en actividad hasta los años ‘50, aunque testimonios de vecinos confirman que el establecimiento sobrevivió las turbulencias del peronismo y la autoproclamada “Revolución libertadora” (Ayerza, 10 de octubre de 2023, comunicación personal; Fornieles, 10 de octubre de 2023, comunicación personal).⁵³ En las guías de la ciudad de Buenos Aires de los años ‘60 todavía aparece a su nombre el local de la calle San Martín, más de veinte años después de que se dejara de editar la revista que le sirvió de simiente. Fundada en 1926 en la calle Viamonte 1678 (la sede de los Asuncionistas en el centro de Buenos Aires), en 1928 se traslada a su primer local comercial en Montevideo 437 y luego al que sería su local permanente en San Martín al 1015. En su momento de mayor expansión, parece haber contado, además, de sucursales en Barracas (Blandengues 2209) y Palermo (Charcas 2439) (Favre, 2010, p. 145).⁵⁴

La fundación de la librería Noel puede entenderse así como parte de la preocupación de la congregación de los Agustinos de la Asunción, pero también de la Iglesia católica argentina, por la mala influencia de la lectura en el marco de la expansión del público lector y de la oferta de literatura barata a principios del siglo XX. De hecho, la misma revista *Noel* exhibe esta preocupación desde sus primeros números. Ya en 1921, por ejemplo, se publica que una “mala lectura (...) hiere la moral católica” (Noel, II, p. 119), ya que “alborota, agita, rompe el equilibrio de las fuerzas superiores, y, sobre todo, ensucia el alma y la salpica” (Noel, II, p. 119).

Así, la dirección considerará, como parte de su misión, el guiar a sus lectoras, distinguiendo para ellas lecturas “malas” y “buenas”, definidas de acuerdo a criterios que son principalmente morales, y no estéticos.

53 Agradezco a Josefina Fornieles por brindar estos datos esenciales sobre la librería Noel.
54 Según testimonios, en sus últimos años la librería estaba a cargo de Angélica Fuselli, quien fue parte activa de las iniciativas católicas culturales femeninas que comenzaron a principios del siglo XX: se había educado en el Centro de Estudios Religiosos para Señoras y Señoritas, publicó varios libros (de poemas y de temas religiosos), fue colaboradora del Centro Blanca de Castilla y fundadora de la Asociación de Escritoras y Publicistas Católicas en 1939 (ASESCA). A mediados del siglo XX también participa de la fundación del Partido Demócrata Cristiano en 1955 y hasta protagonizó iniciativas para la formación cívica femenina, como el “Movimiento Mujeres ¡Alerta!” (1962). Según el testimonio de Luis Ayerza, vecino de la librería y asiduo del local, gente vinculada con el Partido Demócrata Cristiano (como Wilfredo Harrington e Ismael Renault) compró la librería y luego por problemas económicos tuvo que venderla (Ayerza, 10 de octubre de 2023, comunicación personal). Además, los mismos testimonios asocian a la librería con la Editorial San Pablo, una relación muy posible, ya que Angélica Fuselli fue instrumental para la llegada de la Compañía de San Pablo a Buenos Aires en 1927. Agradezco a Josefina Fornieles y Delia Ayerza haberme facilitado el invaluable testimonio de Luis Ayerza sobre una librería que ha desaparecido en los registros historiográficos.

Uno de los prejuicios más difundidos, –se lee en un artículo firmado por el escritor francés René Bazin y publicado el 15 de febrero de 1922–, consiste en pretender que un libro, con tal que esté bien escrito, no puede hacer mal (Noel, III, p. 111).

En cambio, la revista considera que las lecturas deben ser evaluadas según alienen “pensamientos sanos, nobles y fuertes” que puedan servir de complemento e inspiración para un “obrar noble y fuerte” (Noel, II, p. 120).

La preocupación por la (mala) influencia de la lectura, por otra parte, no es exclusiva del ámbito católico. Por el contrario, los editores de *Noel* comparten en ese sentido una ansiedad que emerge con fuerza a mediados de siglo XIX, empujado por el aumento del público lector (en especial, entre lectores de clases medias y bajas y entre mujeres) y de las publicaciones populares que se dirigían a este nuevo público (Batticuore, 2017). Como señala Pierini (2002),

(...) en la medida que la lectura se vuelve un hábito entre las masas alfabetizadas (...) la vigilancia sobre el consumo de la letra impresa se convierte en una preocupación para los sectores de poder”, entre ellos, la Iglesia, las instituciones educativas, la “alta cultura y el periodismo de opinión (p. 46).

Nucleadas en torno a la cuestión del género en su doble acepción, las discusiones sobre la influencia de la lectura se centran en género novelesco y particularmente en las llamadas novelas sentimentales, tildadas por los medios de la época de “literatura pornográfica, ñoña o cursi” (Pierini, 2002, p. 46). Es decir, en aquellas que pertenecen por su contenido a lo que Sarlo llamó el “vasto pero monótono imperio de los sentimientos” (Sarlo, 2004, p.22) y en su consumo por parte, especialmente, del público femenino, ampliado a partir de las campañas de alfabetización y del nuevo tipo de impresiones. En ese sentido, la problemática que despierta el cambio de género de la lectura es también doble, y combina criterios estéticos y morales: si la novela sentimental es considerada de baja calidad por la simplicidad de su trama, la falta de profundidad en los personajes y lo predecible de sus conflictos y resoluciones, es esa misma llaneza la que configura el peligro moral de estas narraciones, en donde el placer, como dice Sarlo, “aparece doblemente”, tanto en la “inflexión erótica (que) las recorre” como en el de su “fluir ininterrumpido: fáciles, rápidas, legibles” (Sarlo, 2004, p. 25).

La figura de la lectora de novelas encarna esta doble amenaza moral y estética, despertando pulsiones sensuales en sujetos más fácilmente permeables a sus malas influencias (Batticuore, 2017). El problema de las “malas lecturas” se configura de este modo como un tema cargado de tensiones sociales y de género: si los temores enunciados reflejan la visión de la lectura como “una herramienta eficaz y poderosa”, coinciden también en pensar que la “mala lectura” puede reforzar su poder “cuando recae en los espíritus maleables de las masas incultas: introduce ideas anarquizantes entre los trabajadores, arrastra a las mujeres a perniciosas fantasías, corrompe el gusto estético, halaga los más bajos instintos” (Pierini, 2002, p. 46).

Estas ansiedades, sin embargo, no disminuyen la confianza en el valor pedagógico de la “buena lectura”. Como muestran las respuestas de autores pertenecientes a la “alta cultura” a una encuesta sobre la literatura “cursi” que realizó el diario *La Razón* en 1923, frente al diagnóstico negativo planteado por la revista, prima en los círculos intelectuales “una concepción progresista, basada en la fe en la tarea de la escuela ‘civilizadora’, el periodismo ‘sano’ y la labor persistente de los buenos escritores” (p. 46). Leopoldo Lugones, por ejemplo, considera que

(...) en esto (...) la acción del diario es más eficaz que la del libro. Bastará que el público se acostumbre a leer diarios serios y bien escritos para que se desvíe de todo lo pavo, lo cursi y lo sucio en la literatura (citado por Pierini, 2002, p. 50).

Ricardo Rojas, por otra parte, no se define como “pesimista en cuanto a la inundación literaria que padece Buenos Aires” (Lugones, citado por Pierini, 2002, p. 50). Aunque considera que “no cabe duda de que se trata de una literatura muy mala”, considera que “algo bueno se ha publicado en medio de esta balumba, y es gracias a tan fuerte diluvio literario que nuestro pueblo va aprendiendo a leer” (Lugones, citado por Pierini, 2002, p. 50).

Finalmente, Manuel Gálvez, autor católico pero cuyas novelas habían sido cuestionadas por su realismo, demasiado crudo para ciertos sectores, reconoce que “gracias a los mercaderes (editoriales), nuestro pueblo ya lee. Poco a poco se irá purificando y alguna vez leerá a los maestros de la novela. Porque conviene advertir que el gran público no lee sino novelas” (Galvéz, citado por Pierini, 2002, p. 59).⁵⁵ Gálvez se cuida muy bien de distinguir a los escritores de los artistas: “al verdadero artista” (en el que sin duda se incluye el mismo) no le importa eso del pudor o del impudor. Le importa la vida, y sólo se ocupa en reflejarla; y así, con el mismo espíritu describe una primera comunión que una escena de cabaret”. En cambio, entre “los escritores no artistas que invaden el mercado” distingue dos categorías “castos y pornográficos”:

Los primeros son los tendenciosamente púdicos; esos que le garantizan al padre de familia que las niñas pueden leer sus obras. Los padres de familia por lo general no tienen humor ni tiempo para analizar, por sí mismos, las obras que deben leer las niñas: las toman, pues, de manos del autor que se presenta oleado y sacramentado y con todos los testimonios canónicos de pureza que la moral doméstica exige. Ese autor es, por lo general, cursi, y por su culpa nace el otro autor, el pornográfico, que se ocupa en dar qué leer a todos aquellos que no están uncidos a la moral doméstica: al cochero, a la modistilla, a la mucama (Galvéz, citado por Pierini, 2002, pp. 59-60)

Si Gálvez se preocupa por separarse de este tipo de “escritor no artista”,

⁵⁵ Por ejemplo, cuando se estrena *La maestra normal* en 1914, el diario católico *El Pueblo* condena la inclusión de “extremos de realismo que adolecen de cuanto la decencia universal ha condenado y fustigado en Zola” y, según Gálvez, se lo acusa de “pornógrafo” (Galvéz, 2002, p. 408).

a pesar de que hasta para el entrevistador de *La Razón* su utilización del género novelístico lo emparenta más con ellos que con un autor como Lugones, su denostación de los escritores "púdicos" (quizás una alusión velada a Hugo Wast, pero también reflejo de la popularidad de este tipo de narraciones) puede pensarse como consecuencia de las presiones recibidas por el autor por parte de los círculos católicos que tampoco parecían entender la propuesta narrativa de Gálvez.⁵⁶

En la propuesta de la revista *Noel* se constata la misma respuesta hacia la proliferación de la "mala literatura": ofrecer buenos ejemplos de "literatura seria" y "sana" con el que ir educando el gusto (y la moral) del público. De hecho, como revista dedicada a la formación intelectual y espiritual de las jóvenes católicas, el tema de la "mala" y la "buena" lectura es central en su proyecto editorial y parte fundamental de su misión. A partir de la creencia de que ni el ejercicio de la lectura ni el de la escritura siempre son beneficiosas para el alma, la revista no solo se presenta como guía para ayudar a las jóvenes católicas (y sus familias) a navegar por el universo de la palabra impresa, denunciando o aprobando textos y autores, sino también como biblioteca autorizada, ofreciendo en sus páginas ejemplos de "buenas" lecturas en cuanto a su contenido moral, filosófico y teológico. Es este mismo impulso el que llevará al grupo editorial, seis años después, a ampliar su oferta fundando la librería Noel, para que "los padres de familia puedan encontrar con facilidad los libros que deseen para sus hijos, sin temor al efecto de lecturas imprudentes" (*Noel*, VI, p. 218).

La dirección de *Noel* responde, en ese sentido, a la inquietud sobre la "inundación de la mala lectura" con una estrategia de contraataque cultural: "buenos libros, buenos diarios distribuidos a profusión deben convertirse en el alimento de las masas y reemplazar poco a poco a las obras de las tinieblas" (*Noel*, IX, p. 283). "¿Por dónde empezar la propaganda de la buena lectura?", se pregunta una colaboradora que, aunque no firma, usa la primera persona plural para hablar de las noelistas: "Primero por nosotras mismas, Noelistas y por lo tanto católicas", responde con seguridad. "Nuestras lecturas deben ser las que la Iglesia autoriza, Ella que es custodia única y maternal de la verdad, del bien, de la belleza. *Noel* constituye en nuestras manos un instrumento de valor para guiarnos en nuestra selección" (*Noel*, IX, p. 283).⁵⁷ Del mismo modo, la dirección busca que su librería sea "guía y

56 Frente a la aseveración de que, una vez educado, el público podría leer "las obras de verdaderos escritores; podrían leerlo a usted, podría leer a Benito Lynch" la respuesta es terminante: "No siga, salta Gálvez. Yo no soy autor para el gran público. Mis novelas tratan de problemas que al público no le interesan" (Pierini, 2002, p. 60). Es, por otra parte, interesante la división social que hace Gálvez entre el público de los escritores "púdicos" y los "impúdicos", los últimos consumidos por "el cochero, la modistilla, la mucama". Si el precio y calidad parece haber sido similar, habría que pensar, entonces, hasta qué punto ciertas lecturas ("púdicas") podrían ser vistas como mecanismos de validación moral y social.

57 Es importante recordar que la Iglesia misma ha tenido una visión similar sobre el poder corruptor de las "malas lecturas" y estableció en 1594 un registro (el "Index librorum prohibitorum") en donde se indican los nombres de textos y autores que se consideran

no obstáculo” para la lectura, y anhela que “la Librería Católica Noel constituya una especie de colmena en constante actividad, o una familia de inteligencias luminosas, despiertas, ardientes” (Noel, VI, p. 218).

Para ello, se apoya en la misma actitud paternalista con respecto a su público que la que se puede leer en las respuestas de los escritores conservadores a la encuesta de *La Razón*. Si un libro, aunque “bien escrito”, “puede hacer mal”, porque su contenido “mezclado de sistemas, de afirmaciones, de insinuaciones, de llamados a la sensualidad, de descripciones, de contradicciones” no puede pasar por un espíritu “sin dejar rastro” (Noel, III, p. 111), los editores de la publicación se sienten “con una cultura bastante fuerte (y) vigor moral suficiente” no sólo para sólo censurar las lecturas dañinas, sino también para pre-seleccionar y ofrecer para el consumo de las niñas aquellas que tengan el potencial de elevar y sublimar su naturaleza, empujándolas a la “comunidad de las almas en el universo y en los siglos” (Noel, III, p. 113). “Leed, pero leed bien – resume en un artículo de 1928– y cosas hermosas que eleven vuestro espíritu y purifiquen vuestro corazón” (Noel, IX, p. 299).

La revista asume en ese sentido un doble rol maternal. Por un lado, al igual que una madre –y que la propia Iglesia cuyo rol maternal se resalta en la creación de leyes que regulan la lectura– “proporciona las lecturas según el grado de inteligencia y el carácter de sus hijos” (Noel, IX, p.298). Sin embargo, y por sobre todo, busca formar “la madre que lee” a través de “fuertes lecturas, educadoras de la voluntad” que puedan “preparar mujeres destinadas a mirar la vida con esa hermosa valentía, esa rectitud de intención, esa clarividencia del deber y menosprecio de su alrededor que hacen se la atravesase y se la someta como a un reino del cual se convierte en soberana” (Noel, III, p. 112).

A diferencia de lo que postula Gálvez, sin embargo, no considera a la “literatura pudorosa” como “mala” literatura. Por el contrario, siguiendo unos criterios que son casi exclusivamente morales, serán este tipo de narraciones las privilegiadas por la publicación como instrumento eficaz para la elevación moral y la formación intelectual de las jóvenes católicas:

Los ‘libros bien escritos’ –sostiene–, no son muchas veces más que un insolente bien vestido: pueden servir para lecciones de corte: pero no siendo vosotras profesionales en confecciones, dejadlo con sus elegancias; despreciadlos doblemente, por el abuso que hacen de lo bello y por su impudor (Noel, IX, p. 212).

Aunque otro artículo propone que “si hay un límite para nuestras lecturas, colocado por el respeto que nos debemos a nosotros mismos, no existe en cuanto a su variedad” y se recomienda “que los autores españoles se mez-

heréticas o inmorales. La dirección de la revista apelará constantemente a este registro para autorizar o prohibir ciertas lecturas particulares en sus respuestas al “Correo Noelista”.

clen sobre nuestra mesa de estudio a los autores franceses; los ingleses a los italianos" y que pasen "sin reproches del siglo XIX al siglo XVII y a la Edad Media, si os agrada y a los latinos" (Noel, III, p. 112), la revista priorizará (hasta por sobre textos doctrinales y ensayísticos) lo que se ha denominado la "novela rosa católica", uno de los rumbos tomados por la novela sentimental francesa (Carricaburo, 2014, p. 35). Estas narraciones, que sin duda responden a los criterios que de lo que Gálvez definía como "literatura pudorosa", circulaban en traducciones y disfrutaron de una gran popularidad a principios del siglo XX en Buenos Aires, y no solo en círculos católicos.

En ellos, "el valor del francés y su literatura juegan un rol central" para conjugar pedagogía y entretenimiento tanto en el proyecto católico de *Noel* como también en otros círculos conservadores, como en el de la alta burguesía (Cámpora, 2022, p. 9). La famosa biblioteca de *La Nación*, por ejemplo, incluía entre su catálogo una gran cantidad de títulos, que sin ser necesariamente del subgénero de la novela sentimental católica, se corresponden con los que Baudelaire llamó "*les drames et les romans honnêtes*" (Cámpora, 2022, p. 18), o "novelas de difusión burguesa", y que también prescindían de la complejidad de trama y estilos para "participar de un programa: celebran el honor, la religión y la paz conyugal, fundamentos de la familia y de la prosperidad" (Cámpora, 2022, p. 18).

Si en el proyecto liberal de *La Nación* las traducciones de libros franceses de dudosa calidad se pensaron como elemento educador y sostén de los ideales conservadores, dentro del mundo católico también se recurrió a la popularidad de la novela como género que, por su cercanía al mundo femenino, podía explotarse en beneficio de la transmisión de valores e ideales católicos. De gran popularidad en Francia, donde la misma Editorial de la *Bonne Presse* se encargaba de editar estas novelas y de hacer conocer a sus autores en sus publicaciones semanales, también en Argentina se puso en marcha a partir de la década de 1920 una verdadera contraofensiva cultural a través de un proyecto editorial católico que incluyó la selección y publicación de narraciones nacionales y extranjeras que, como dice claramente Gálvez, "le garantizan al padre de familia que las niñas pueden leer sus obras" (Gálvez, 2002, p. 59).⁵⁸

En ese sentido, la revista *Noel* puede entenderse como un eslabón más en este proyecto cultural y editorial dirigido al público menos especializado y que incluía, además de la fundación de la librería Noel, la publicación de diarios como *El Pueblo*, de folletines como *La Novela del Día* (primer proyecto del editor católico Luis Luchía Puig) y que llegaría a fundar, unas décadas después, las editoriales Bayardo y Difusión, esta última la empresa

58 El caso más paradigmático en el universo francés es el del escritor Pierre L'Ermite, pseudónimo del sacerdote Edmond Loutil (1863-1959), periodista colaborador de *La Croix* (el periódico católico de más circulación en Francia) y prolífico escritor de cuentos y novelas (más de veintisiete), muchas de las cuales se publicaban, en traducción anónima, en *Noel*.

más exitosa del editor Luchía Puig.⁵⁹ A diferencia de proyectos como el de *Criterio*, una publicación que apuntaba a posicionarse dentro de la vanguardia intelectual, todo este universo de promoción de la lectura católica se dirigía a las capas bajas y medias de la población –y también a las mujeres–, cuya moral se creía fácilmente moldeable a través de obras literarias simples y programáticas.

Aunque incluía textos producidos por escritores católicos de mayor prestigio, como aquellos que Magdalena Cámpora (2022) denomina “los tres B”: René Bazin, Paul Bourget, Henry Bordeaux (p.19), en las novelas por entrega y pequeñas *nouvelles* que se publican en *Noel*, predominan las firmas de autores hoy desconocidos por fuera de los círculos católicos (y aún dentro de ellos), a pesar de que la cantidad de obras publicadas son indicios de la gran popularidad y circulación de la que disfrutaron en los momentos de esplendor de este tipo de literatura. Así, autores franceses como Delly (pseudónimo de los hermanos Jeanne-Marie et Frédéric Petitjean de La Rosière), Guy Wirta (pseudónimo de Gabrielle Wiart-Bodart) y Pierre L’Ermitte (Edmond Loutil), pero también españoles como José María de Pereda y los hermanos Serafín y Joaquín Álvarez Quintero, y nacionales como Hugo Wast (Gustavo Martínez Zuviría) y el sacerdote Edmundo Vanini cultivan ficciones novelísticas a caballo entre el realismo y el melodrama, en general dirigidas al público femenino. De la misma manera, los catálogos de la librería Noel impresos en la revista exhiben su predilección por los títulos en francés pertenecientes a la categoría de *Romans* (novelas), aunque también incluyen varias novelas en español, libros de viaje, vidas de santos y obras expresamente cristianas y de devoción.

La joven piadosa: modelos literarios, históricos y religiosos para la mujer católica

Las “novelas rosas católicas” que se imprimen en la revista responden en ese sentido a los lineamientos de un género ampliamente estereotipado y presentan para sus lectoras un modelo ideal de mujer católica, con proble-

59 Ha habido muy pocas investigaciones sobre los proyectos editoriales católicos populares, y ninguno que se ocupe de ellos en forma global. Sin embargo, en los últimos años ha habido un renovado interés en las iniciativas católicas culturales. Por ejemplo, los trabajos de Miranda Lida sobre *El Pueblo* (2012), el de Diego Mauro sobre la prensa católica en Rosario (2014) y el trabajo de Mariano Fabris sobre la revista *Esquiú* y los hermanos Luchía Puig (2013). Queda, sin embargo, muchísimo trabajo por hacer. Por ejemplo, sobre *La Novela del Día*, folletín de gran circulación que respondía a principios moralistas católicos, aunque no explícitamente y, especialmente, sobre la editorial Difusión, una de las editoriales más importantes de la primera mitad del siglo XX, de la cual el Padre Favre sostiene que “pudo gloriarse de haber distribuido 622 títulos con 6 millones de ejemplares, entre 1936 y 1942” e incluso exportando a otros países de América Latina (p. 189). En qué consistían los lineamientos de estos dos proyectos dirigidos al público popular y fundados por la misma familia (los Luchía Puig) y cómo combinaban criterios pedagógicos y religiosos con lógicas mercantiles son preguntas que dejo para una próxima investigación.

máticas y conflictos al alcance de la mano y de la imaginación de las niñas a las que están dirigidas. No se encuentran en ellas los grandes romances y aventuras pasionales que Sarlo reconoce en las "novelas sentimentales" de gran distribución y, aunque incluyen elementos del melodrama, se alejan del estilo romántico y se acercan más, en cambio, a un realismo conservador y vaciado de connotaciones políticas y sociales. Como resume Carricaburo (2014):

(...) las piadosas protagonistas (...) tienen una educación religiosa que las convierte en madres potenciales, excelentes educadoras, mujeres de hogar y dueñas de virtudes que las apartan del lujo desmedido, las vuelven caritativas, humildes y les suelen otorgar la condición de puente entre el amado y los preceptos cristianos, ya que ellos suelen ser inteligentes pero escépticos, y en muchos casos están un tanto alejados de la práctica religiosa. La mujer, con su fe acendrada y con su caridad, los encauza hacia la Iglesia, les despierta la conciencia de la desigualdad social y los vuelve proclives a los donativos piadosos. Construyen matrimonios ejemplares dentro de una sociedad de tipo tradicional (p. 35).

En *Mi Rey*, por ejemplo, la primera novela por entregas impresa por la publicación, firmada por M. Delly, se narra la relación entre Luz, huérfana de madre y pariente empobrecida de una familia bretona acomodada, y Noel de Pendeguy, descendiente también empobrecido de una familia noble de la comarca. El joven Noel es despreciado por la familia que aloja a Luz, especialmente por sus primos Clara y Alberto, a causa de sus ropas remendadas. Los niños tienen una relación basada en una comunión espiritual: cuando Noel salva a Luz de una muerte cierta al caer en una laguna congelada, Luz desafía los prejuicios de su familia y entabla con él una relación de inocente amistad: juntos recorren el viejo castillo familiar de Noel y leen los poemas compuestos por el joven. Unos años más tarde, los dos regresan al pueblo convertidos, ella en una hermosa señorita de gran sensibilidad, y él en un joven con un futuro prometedor como poeta y escritor, además de poseedor de la gran herencia de su familia. Noel no olvida la bondad que supo tener con él la joven Luz y prefiere su belleza, sencillez, sensibilidad y compasión por sobre la mundanidad de Clara, su prima, ya que en ella encuentra "todas las cualidades soñadas para (su) futura esposa" (Noel, I, p. 233). A pesar de las interferencias de Clara y su madre, quienes anhelan las riquezas y fama del que antes despreciaban, y con la ayuda del cura del pueblo y la vieja institutriz, Noel y Luz sellan su púdico amor con la promesa de casamiento y el proyecto de restaurar el antiguo castillo heredado de la familia de Noel.

La mujer que se presenta como modelo para sus lectoras en este texto es una mujer cuyas convicciones religiosas, formación intelectual y sensibilidad cultural le permiten apreciar el valor del joven Noel, a pesar de sus apariencias externas, y defenderlo frente a los prejuicios *snobs* de su familia. Se exalta en ella su naturalidad, su falta de doblez y su gusto por la belleza simple de la naturaleza. En contraste, su prima se describe como

alguien corrompida por los valores mundanos de la sociedad, que juzga a las personas por su estatus social y no por su valor y cualidades personales. Mientras Clara “se aburría mucho en el campo” y prefiere quedarse echada en el sillón soñando con París, Luz “era muy aficionada a la vida de campo: encontraba en ella grandes atractivos y estaba siempre ocupada en mil detalles, que a Clara dejaban indiferente” (Noel, I, p. 156). De este modo, se gana las simpatías de todos en el pueblo, y también la envidia de su prima. La novela conjuga, así, la nobleza espiritual y social, y la exaltación de los valores religiosos, junto con la restauración de valores tradicionales. Ante los dos modelos de mujer que se presentan, la frívola y la espiritual, el joven héroe prefiere a la última, en quien ve la posibilidad de un matrimonio de iguales, así como las cualidades que busca para su futura esposa y madre de sus hijos.

Si en las ficciones de autores franceses, junto con la religiosidad y la formación intelectual, se exalta el nacionalismo tradicional y regional a lo “Antiguo Régimen”, frente a la mundanidad y la superficialidad de la sociedad de la Tercera República, en los cuentos nacionales que publica la revista se elevará también el regionalismo criollo frente a los deseos cosmopolitas de las clases urbanas. En el cuento “Hogar Criollo” de Luis Macías, por ejemplo, se narra el enfrentamiento de una familia criolla con la hija de sus patronos –de nombres ingleses– quien, viendo la belleza de su hija, la “Chola”, trata de convencer a los padres de que le permitan llevarla a Buenos Aires por una temporada. Nelly Forest se sorprende ante el orgullo de la adolescente, quien rechaza indignada su oferta de pasarla como prima de ella: “¿Como prima suya? ¿por qué? ¿Acaso yo necesito de ser descendiente de familia rica pa ser honrada? ... ¡Yo cambiar el apellido de mis tatas? ¡Ah, no, patroncita!” (Noel, III, p. 131). Tras un intercambio en donde la madre de “Cholita”, doña Atanasia, le echa en cara su falta de religiosidad y el hecho de que “no cuide su alma y se deje llevar por la corriente mundana (sic)”, y humillada por lo que considera una insolencia por parte de la criolla, Nelly acusa al padre de la familia de ser el culpable de la ausencia de unas alhajas. Cuando el verdadero ladrón sale a la luz, la madre de Nelly se lamenta de la poca moralidad de su hija, confesándole a Atanasia que había educado “a su hija dejándole hacer su voluntad. Nunca le habló de Dios... Ahora se había dado cuenta de su desatino”. Como le responde Atanasia, “el árbol ha creció torció quizás sea tarde pa enderezarlo (sic)”. Predeciblemente, en un final aleccionador, Nelly Forest será asesinada y su madre morirá de tristeza, mientras que la religiosidad de la Cholita, en cambio, la llevan al buen camino de la consagración a Dios a través de la entrada al noviciado (Noel, II, p. 132).

Aunque mucho más estereotipados y simplificados que en su contraparte francesas, y no solo por lo melodramático de la trama o por la exageración en la imitación del habla criolla, en el fondo los dos modelos de mujer que se presentan en estas ficciones son similares. Por un lado, la niña caprichosa y mundana, acostumbrada a mandar y manipular a los que la rodean y que termina perdiendo su alma en bailes y otras diversiones mundanas, en

donde se entrevé (pero nunca se menciona explícitamente) la amenaza de dejarse llevar por placeres sensuales. Por el otro, la joven sencilla, rodeada de buena familia, de fuertes convicciones religiosas y morales. Mientras que el camino de una lleva al convento o un casamiento honesto y cristiano, el de la otra solo puede terminar en la muerte violenta. En los dos, además, se teme la influencia degeneradora de la ciudad cosmopolita y mundana y se exalta la vida de campo o de la aldea rural como núcleo de resistencia de los valores tradicionales frente a la corrupción de la vida moderna.

Por otra parte, y contrariamente a lo que uno podría suponer, la figura de mujer que se postula como ejemplo en estas narraciones no es pasiva ni responde a la tradición de la "beata" o de la mujer etérea e ideal del romanticismo. Fuertes y activas, tanto "Cholita" como "Luz" son mujeres con los pies en la tierra, cuyas convicciones religiosas las llevan, nos dicen, a no dejarse llevar por las luces engañosas del lujo y la mundanidad. Son, en ese sentido, "ángeles visibles", concretos y reales, que responden con integridad a los pequeños desafíos que les presenta la vida moderna.

"El ángel visible" es también la figura de la religiosa moderna en el cuento del mismo nombre publicado en julio de 1928. En él, un obrero es re-convertido al cristianismo por la acción benéfica de una monja quien, sin esperar nada a cambio, entra en su casa a limpiar, cocinar y cuidar de su mujer enferma. Sirviendo, literalmente, a los más necesitados, la religiosa es presentada como un "ángel del hogar" hacendoso y activo, quien evangeliza más por sus acciones que por sus palabras. Es a través de su ejemplo y su influencia beneficiosa que el obrero deja de beber y vuelve a la práctica religiosa.

Este último personaje refleja los cambios vividos por las congregaciones religiosas femeninas desde mediados del siglo XIX, quienes se volcaron a un modelo, importado de Francia, de congregaciones de "vida activa". Como sostiene Sol Serrano (2003), a través de esta transformación, estas congregaciones se revelan como "espacios femeninos de gran poder cruzados por algunas de las corrientes de cambio relevantes del siglo: la escolarización de las mujeres de la élite, la industrialización y la urbanización, generadora de una nueva forma de vincularse", al mismo tiempo que "permitió construir espacios de poder, de acción y de autonomía mayores que los otorgados por la sociedad a las mujeres" (p. 87). El cambio en la vida religiosa femenina refleja así un cambio hacia un "catolicismo de movimiento" y de una Iglesia que, aunque mantiene "una relación privilegiada con la élite, (ya que) eran plenamente parte de ella, la educaban, formaban sus asociaciones piadosas y de caridad y reclutaban de allí a sus novicias", inauguran un "lazo distinto con los pobres al salir del claustro hacia donde ellos estaban, el hospital, la dispensaría, el domicilio o sencillamente la calle" (p. 93).

Los modelos femeninos presentados por las ficciones publicadas en la revista, en ese sentido, son más complejos de lo que pudiera parecer a primera vista e ilustran un período de transición del discurso católico sobre la mujer que postula caminos alternativos para la realización del modelo ejemplar de la

mujer católica. Aunque el rol maternal sigue siendo central, no solo se busca la formación intelectual, moral y espiritual de la madre a través de la postulación de ejemplos (y contraejemplos) en donde esta formación y preparación, y no el mero vínculo biológico, es esencial para una buena educación de los hijos, sino que, además, se empiezan a pensar caminos diferentes para el cumplimiento de ese rol maternal, como en el caso de “El ángel visible”, que suple la falta de recursos y educación de las clases menos privilegiadas convirtiéndose en verdaderas “madres” de pobres y enfermos.⁶⁰

Esta (cierta) diversidad en los modelos de encarnación de ideas femeninos que se postulan como ejemplares para las jóvenes lectoras de la revista, y con los que se busca moldear su carácter apoyados en la fe en el poder pedagógico de la palabra escrita, no se presentan solamente a través de las ficciones, sino que se leen también en las narraciones históricas y biografías que se publican en sus páginas y hasta en las figuras que se eligen para ilustrar sus tapas. En las portadas, por ejemplo, si bien se sigue enfatizando el rol maternal, hay una tendencia a ilustrar una maternidad más bien cotidiana, a través, por ejemplo, de ilustraciones de la Virgen María observando a un Niño Jesús que da sus primeros pasos (fig. 21) o descansando después de un día agitado (fig. 22).

El ejemplo de santas canonizadas muy recientemente, como Santa Juana de Arco, canonizada en 1920 (fig. 23 y 24) o Santa Teresita del Niño Jesús, canonizada en 1925, por otra parte, presentan opciones alternativas a sus lectoras católicas. Por supuesto, la consagración de la virginidad, representada por estas dos santas, ha sido siempre, junto con la maternidad, uno de los roles típicos de la mujer dentro de la Iglesia católica. La figura de la Virgen María en ese sentido representa, dentro del universo católico, la culminación de estos dos caminos en la forma más perfecta, a través de su maternidad virginal. Sin embargo, la recurrencia de la representación de Santa Teresita de Lisieux y, especialmente, de Santa Juana de Arco en la revista (sin duda la figura que más frecuentemente aparece) también podría indicar un sutil desplazamiento en la configuración del género femenino dentro del catolicismo del siglo XX. A través de la exaltación de estas figuras femeninas, por un lado, se reconfigura la importancia del rol privado de la mujer, enfatizando la importancia de los pequeños actos de piedad y amor, como en el caso de Santa Teresita. Por el contrario, el ejemplo de Santa Juana de Arco, por el otro lado, abre la posibilidad (y hasta la necesidad) de traspasar los muros del hogar para vivir una vida heroica dedicada a defender públicamente la causa cristiana, aun tomando roles tradicionalmente masculinos.⁶¹

60 Que estos ideales no fueron exclusivos del ámbito católico “militante”, lo muestra el ejemplo de la madre de Pablo Herrera, el protagonista de *Mecha Iturbe* de Emma de la Barra. Para un análisis sumamente interesante de la influencia de la novela sentimental francesa, y en especial de la novela rosa católica francesa en las ficciones de Emma de la Barra, ver el artículo de Norma Carricaburo. Es importante recordar, además, que en dos ocasiones Emma de la Barra va a publicar, con su nombre, en la revista *Noel*.

61 La vida de Santa Teresita de Lisieux (1873-1879) transcurrió sin grandes novedades.



Figura 21: Contratapa de la revista en la que se ve a la Sagrada Familia en una escena de la vida cotidiana. En primer plano se ve a la Virgen María que mira a su pequeño hijo dando sus primeros pasos, mientras San José, que está trabajando, los observa desde lejos.

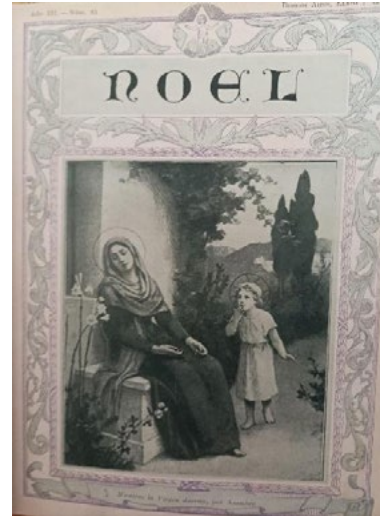


Figura 22: Tapa del N°41, en el que se ve al Niño Jesús sorprendiendo a su madre en una siesta improvisada en la puerta de su casa. La escena sugiere el descanso tras un día de trabajo maternal.

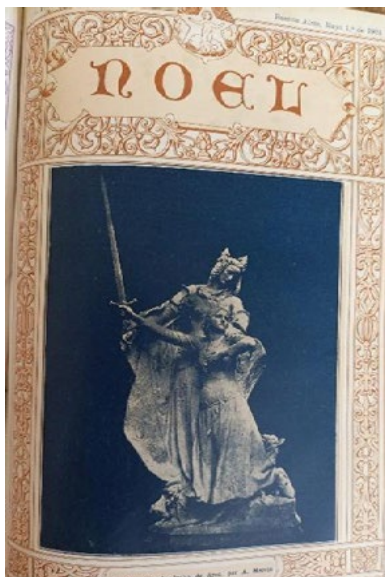


Figura 23: Portada del 1ero de mayo de 1924 que reproduce “La vocación de Juana de Arco”, escultura de A. Mercié. En ella, una figura femenina y vestida con armadura, que podría representar a la misma Francia, lleva a una joven Juana vestida de doncella a tomar la espada.

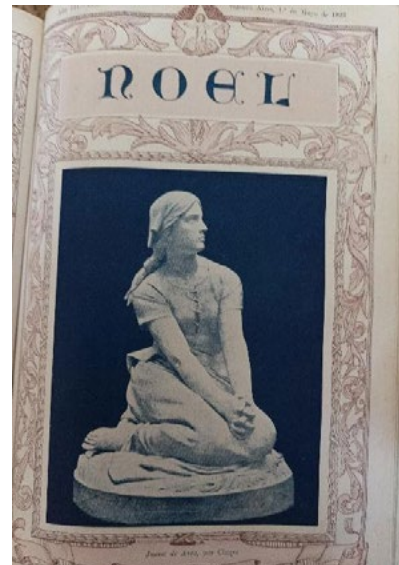


Figura 24: Portada del 1ero de mayo de 1923 que reproduce otra escultura de Juana de Arco. El 1ero de mayo era el aniversario de la revista, y es significativo que esta decida reproducir imágenes de Santa Juana de Arco en dos ocasiones, llamando la atención a la importancia que esta tuvo como ejemplo para la revista.

Fue la menor de una devota familia francesa cuyas cinco hijas abrazarían la vida religiosa. Teresita ingresa al convento del Carmelo en Lisieux a los 15 años, donde morirá de tuberculosis en 1897 a los 25 años. A pesar de esta vida sencilla, y sobre todo a partir de la publicación de su autobiografía espiritual, *Historia de un alma*, Teresita se convertirá en ejemplo de cómo vivir una vida simple haciendo pequeñas cosas con un gran amor. Además, será proclamada “patrona de las misiones” por su fe en el poder de la oración para obrar conversiones.

Estas representaciones en la portada, por un lado, vuelven a dejar en evidencia la estrategia pedagógica seguida por la publicación: moldear el carácter, la espiritualidad y hasta el comportamiento de sus lectoras a través de la publicación de textos y pinturas. Por el otro, el análisis de los modelos femeninos que la revista presenta incansablemente a sus lectoras nos permite identificar un abanico bastante amplio de vidas femeninas –ya sea en ficciones o tomadas de la historia católica– que les abren a sus lectoras diversas posibilidades para la comprensión de su papel como mujeres católicas dentro del mundo moderno. Así, si en sus ficciones sentimentales las figuras femeninas resisten a los embates corruptores de la cultura mundana y superficial a través de una educación cristiana sólida en valores y en principios intelectuales, las figuras seleccionadas para sus tapas les muestran que su entrega a Dios podía expresarse tanto en la maternidad como en el celibato consagrado, en una vida dedicada a la devoción privada o a la acción pública.

Durante sus primeros años, la revista recurrirá también a la historia nacional para extraer los modelos femeninos que presentará como ideales a sus lectoras. Convoca para ello a mujeres pertenecientes a las generaciones anteriores para escribir en la revista, o como ejemplos del importante papel que jugaron las mujeres durante la conformación de la Argentina como Estado moderno. En la publicación, se las presenta como las madres, esposas e hijas de los grandes héroes patrios, quienes en su rol doméstico formaron los antepasados de la Nación. Debido a esto, su papel privado dentro de la familia se reconfigura como un servicio público. En el primer número, por ejemplo, Delfina Bunge de Gálvez escribe sobre la madre de Domingo Faustino Sarmiento. Bajo el título “Una mujer fuerte”, Bunge imagina a la madre de Sarmiento rememorando los años de su juventud, cuando debía trabajar vendiendo las telas que confeccionaba con su telar para sustentar a su familia. La narradora consuela a esta madre trabajadora, prediciendo que su esfuerzo será fructífero y que su hijo honrará su memoria y “reconocería ante el mundo que al mismo tiempo que urdías la tela, tu rara fortaleza, tu paciencia y tu inteligencia clara (...) formaron también lo mejor que hubo en su alma” (Noel, I, p. 6). Así, para Bunge, la madre de Sarmiento, una viuda que tuvo que recurrir al trabajo manual para sostener económicamente a su familia, es un ejemplo de cómo se hace fructífera la influencia que la madre puede ejercer sobre sus hijos, no sólo dentro del hogar y de la familia, sino, por extensión, en la formación de la nación entera.

Más adelante en la revista, los autores de *Noel* comenzarán a buscar en otros países y tradiciones para extraer sus modelos femeninos. En particular, nuevamente, se recurre a la historia y cultura francesas. Curiosamente, sin embargo, el tipo de mujer francesa que se presenta a las lectoras como ejemplos de virtudes católicas femeninas varía con respecto a los ejemplos nacionales. Ya he comentado la representación en las portadas de santas francesas recién canonizadas, como santa Teresa de Lisieux y santa Juana

de Arco, que, aunque en cierto modo pertenecen a la tradición de religiosas consagradas, también marcan sutiles desplazamientos en la visión de la mujer, por ejemplo justificando la defensa pública de los valores cristianos a través del ejemplo de Juana de Arco.

En 1922, en cambio, la revista publicó la vida de dos laicas francesas fallecidas en la década anterior: la condesa de Flavigny y Elisabeth Leseur. Ambas mujeres pertenecían a la clase alta y estaban casadas, pero no tenían hijos. Esto ya las separa de otras figuras ejemplares de la tradición católica ilustradas en *Noel*, ya que no son madres ni vírgenes consagradas, y presentan así un camino diferente a sus lectoras. La Condesa de Flavigny, se dice en la revista, consagró su tiempo al estudio y al trabajo intelectual: investigaba y escribía sobre diferentes santos católicos, muchos de ellos mujeres (Santa Catalina de Siena, Santa Brígida de Suecia, Santa Juana de Arco). Como mujer casada dedicada al estudio y a dar a conocer la vida de los santos, la condesa de Flavigny –hoy prácticamente desconocida– ejemplifica una posibilidad alternativa para la práctica de la virtud católica femenina, a través de una vida secular de estudio.

El otro ejemplo, el de Elisabeth Leseur, ilustra otra forma de llevar una vida católica dedicada para las lectoras de *Noel*. Casada con un ateo, y también conversa, Leseur se convirtió en una figura reconocida tras la publicación post-mortem de sus diarios y por la conversión de su marido, que tras su muerte se convertiría en sacerdote. A través de sus escritos, de un carácter mucho más privado que los de la condesa de Flavigny, Elisabeth Leseur y sus textos son presentados por la revista como “testigos irrecusables del replegamiento en el fondo de sí misma (y) por un conmovedor contraste, el instrumento de una actividad apostólica, fecunda hasta superar toda esperanza” (*Noel*, III, p. 680). Su ejemplo se postulará así como modelo de la posibilidad de crecer en una vida espiritual dentro del mundo secular, así como la importancia de la escritura como herramienta tanto para la autoexploración como para la actividad apostólica, algo que la revista también fomentará entre sus lectores.

A través de estas narraciones históricas nacionales e internacionales, al igual que lo que vimos en sus ficciones y en las figuras elegidas para sus tapas, la dirección de *Noel* busca contrarrestar la inundación de “malas” lectoras presentándoles a sus lectoras “buenos” modelos de mujeres que encarnan su fe católica en prácticas y caminos que ofrecen una cierta diversidad dentro del mundo católico. Aunque estos ejemplos están muy alineados con la visión tradicional del género femenino dentro del católica (maternidad, virginidad, el estudio) y no buscan desafiar de ninguna manera las configuraciones de género conservadoras, también sugieren sutiles desplazamientos en la comprensión del papel de la mujer dentro de la sociedad moderna. Por un lado, como muestra el ejemplo de la madre de Sarmiento, la revista redefine la maternidad como un servicio público. Por otro lado, presenta formas alternativas de encarnar la virtud católica femenina: no solo a través de la vida religiosa, sino también a través de la acción pública, como el

ejemplo de Santa Juana de Arco, o viviendo una vida espiritualmente rica e intelectualmente desafiante dentro del mundo secular, como en el caso de Elizabeth Leseur y de la Condesa de Flauvigny.

El ejercicio de la lectura y de la escritura

Los dos últimos ejemplos, el de la Condesa de Flauvigny y el de Elizabeth Leseur, son especialmente interesantes, ya que concuerdan con la preocupación de la revista por la formación intelectual de la mujer católica y con la necesidad expresada a través de sus editoriales de que las mujeres aprendan a leer y a escribir bien. En ese sentido, la revista parece considerar que no es suficiente ofrecer “buenas lecturas”, ya que la “mala lectura” no es solo la que tiene en cuenta las condiciones de un autor u obra, sino también la que se realiza sin orden, a ciegas y “a tontas y a locas” sin “procurar que la lectura sea la difusión y el complemento lógico de nuestra vida” (Noel, II, p. 119). Para que la lectura procure “ventaja alguna”, dice el autor de un artículo titulado “Al contacto de los libros”, hay que leer “con discernimiento y orden” (Noel, II, p. 120).

En ese mismo artículo se presenta, como contraejemplo, una tipología de “malas lecturas” y “malos lectores” que incluye a los “lectores superficiales (que) no lo leen (al libro), lo miran, lo barren de la mirada de arriba y abajo” y a los “verdaderos verdugos de la lectura (que) devoran, con curiosidad insaciable, tomos y tomos de todos los tamaños y de todos los autores y de todas las materias” (Noel, II, p. 119). “Es evidente que leer de este modo no es leer (...)”, “al contrario, hemos de leer con discernimiento y orden”, privilegiando no el número sino la calidad de los libros que se leen, buscando en cada caso discernir “las ideas esenciales del autor” (Noel, II, p. 120). Es por eso que aconseja “acostumbrar a los niños (...) a redactar un resumen sucinto de las lecturas de ellos (ya que) se acordarán más de sus lecturas y de ellas sacarán más provecho”. De hecho, la juventud es, para el autor, “el mejor tiempo de consagrar a una lectura y estudio provechoso”, ya que ofrece “el magnífico privilegio de la memoria”, al mismo tiempo que es el momento en que “se precisa fraguar sus armas por la vida (y) educar y apereibir su espíritu, su voluntad, su alma y su carácter” (Noel, II, p. 120).

Es decir, las “malas lecturas” en la revista no refieren sólo al texto que es objeto de la lectura, sino al acto de leer en sí. No sólo hay lecturas malas o buenas según su contenido (moral), también las hay con respecto a su práctica. En ese sentido, la revista alentaré no solo la lectura, sino el estudio de textos, por parte de su público lector. Así, el proyecto pedagógico que se establece en la revista con respecto a la lectura no solo consiste en presentar a sus lectoras textos apropiados, sino además, en instruir las respecto a qué y cómo leer.

Esto puede verse de manera muy concreta en una de las secciones que, aparecidas desde el primer número, fue central durante toda la publicación de la revista: “La Pequeña Academia Noelista”. Como explica el copete que acompaña al título de la sección,

(...) (e)sta Pequeña Academia, es un sitio de la revista más especialmente reservado a la formación intelectual de las lectoras. Las invita a tratar los temas de discusión propuestos y a dar cuenta de las obras que hayan leído (...). Recibe, también, ensayos literarios en prosa, o en verso, y trabajos de arte. Publica los mejores. (Noel, I, p. 20)

Si a través de editoriales y artículos, la revista ya había identificado como uno de sus objetivos principales la formación intelectual de la joven católica a través de la lectura, la importancia que le da a esta sección –que no solamente fue permanente sino que además se resalta tipológicamente por sobre las otras a través de un marco especial (fig. 25 y 26)– muestran la prioridad que se le dio tanto al estudio de textos como a su escritura.

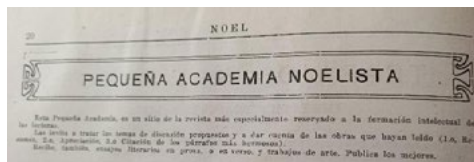


Figura 25: Título y copete de la sección “Pequeña Academia Noelista” del primer número de la revista. La presencia del marco, aunque más simple del que se imprimirá después, resalta desde el primer número la importancia que tiene esta sección desde el inicio de la publicación.

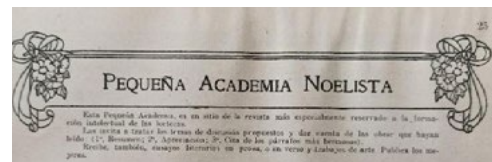


Figura 26: Título y copete de la sección del nº89, perteneciente al 1ero de enero de 1924. La mayor complejidad del marco (que ahora presenta flores) muestra, más que un cambio en la centralidad que tiene esta sección, los mayores recursos tipográficos y de diseños con los que cuenta ahora la publicación.

Así, la dirección no solo incentiva la lectura en su público, sino que espera también que las jóvenes puedan dar cuenta de los libros que han leído a través de “análisis literarios” de la obra, realizados según pautas trazadas con anterioridad por la revista: para ser considerado dentro de “los mejores” que selecciona la revista para publicar, un análisis debe contar con tres secciones específicas: “1º Resumen, 2º Apreciación, 3º Citación de los párrafos más hermosos” (Noel, I, p. 20). Desde su puesto de tribunal, en el “Correo Noelista” el director no duda en evaluar y dirigir los ensayos que le envían, publicando críticas y reseñas, alentando el envío de más textos de colaboradoras que han mostrado escribir bien, pidiendo la corrección de algunos y justificando la no publicación de otros.

Que algunas colaboradoras consideren estas reglas como demasiado estrictas se hace evidente en la pequeña carta que publica la dirección el 15 de enero de 1921, dirigida a “Algunas noelistas que se quejan de la severidad de nuestras críticas”. En ella, se justifican los criterios “teniendo en cuenta que nadie nace sabiendo” y explicando que no es su “intención rechazar sin motivo las composiciones que se nos envían”, sino guiar y educar a sus colaboradoras para que escriban textos dignos de figurar en la revista (Noel, II,

p. 46). Es por eso que la dirección decide publicar una serie de artículos con indicaciones sobre cómo realizar el análisis y la redacción de las reseñas. En ellas, se enfatiza tanto la elección del tema como los pasos a seguir para llegar a un texto claro y ordenado:

Lo 1ero que se ha de hacer es *elegir* el asunto de acuerdo con el temperamento del que va a redactar. 2do. *Analizar* el tema desde diversos puntos de vista (...) 3o. *Ordenar* el material antes de escribir (...) 4o *Redacción*" (subrayados en el original) (Noel, II, p. 46).

Este tipo de artículos muestra que la publicación tiene una clara conciencia de estar supliendo una falta en la educación de la mujer a la que dirige su revista, especialmente en cuanto a la formación en análisis y redacción de textos. En ese sentido, tanto la inclusión de firmas de escritoras reconocidas en la revista, como la presentación de ejemplos de escritoras católicas y finalmente, también, la guía explícita para por la formación de las lectoras en técnicas de lecto-escritura demuestra un giro particular en el tipo de mujer católica que la revista quiere formar. Esta no sólo enfatiza la formación intelectual de la mujer como receptora de sus esfuerzos educadores, sino que además busca que forme parte activa del mundo intelectual, dándole salida y expresión a esa formación intelectual mediante la impresión pública de sus textos.

Este énfasis no solo en la formación intelectual de la mujer, sino en brindarle los medios para que se convierta en sujeto activo de su educación, puede haber tenido consecuencias inesperadas para la revista, como en la publicación del 1° de diciembre de 1923 de una crítica a un texto de devoción popular utilizado por las "Hijas de María". En el artículo, titulado "Las Hijas de María en plena Edad Media", una "Hija de María" (asociación de devoción femenina muy popularizada en los países hispanos entre el siglo XIX y principios del XX) se queja de un devocionario "que domina en casi todas partes" llamado "Mes de Mayo" (Noel, IV, p. 713). De acuerdo a la autora del artículo, el libro no solo no ayuda a la devoción, sino que la perjudica, poniendo un acento equivocado en los pecados de sus lectoras, pintando a las mujeres que lo leen como "mounstruos de iniquidad (sic)" y buscando no guiar la devoción, sino asustar a sus lectoras con los castigos que les esperan en el día del juicio: "así, el misterio dulcísimo de la presencia de Dios, de esa presencia amorosa que nos envuelve y solicita en todos los momentos, está presentado en forma tal, que casi inspira este deseo: ojalá Dios no estuviera aquí!" (Noel, IV, p. 714).

Recurriendo al entrenamiento brindado por la revista para el análisis literario, esta colaboradora cuestiona la validez y efectividad de un texto pensado para la devoción femenina, considerándolo inapropiado para el público al que se dirige. En su comentario, denuncia al libro recurriendo a fragmentos que le sirven de ejemplo de lo que significa incumplir con la misión de acercar a las lectoras a Dios y hasta de lograr el efecto contrario con sus amenazas y temores. Significativamente, no es tanto el contenido,

sino la forma la que se condena. A pesar de que nunca se menciona explícitamente, la crítica parece denunciar implícitamente la equivocada representación de las mujeres por parte de los autores eclesiásticos masculinos.

Separándose de los criterios publicitados por la revista, a pesar de su contenido moralmente apropiado, para la autora este libro es una "mala lectura" y hasta una "mala influencia" para las mujeres que buscan en él una herramienta para su crecimiento espiritual. Propone, en cambio, hacer una lista de lecturas para el mes de María en los que "se estudie a María, nuestro modelo, ahondando los magníficos títulos con que la invoca la Iglesia, títulos cargados de doctrina y poesía, sólido alimento de nuestra devoción" (Noel, IV, p. 714). Así, esta noelista no sólo reclama para sí la autoridad para reprobar lecturas –autoridad, por otra parte, que la misma publicación le ha dado al alentar las colaboraciones escritas de sus lectoras– sino que también alienta a que se realice una votación entre las noelistas (todas mujeres) para elaborar colectivamente una lista de alternativas más cercanas a las sensibilidades de su público femenino que este texto en particular: "si la Dirección la encuentra oportuna, puede proponer una encuesta, para ver qué opinan las Noelistas del librito en cuestión; y para averiguar qué otros Mes de María existen, con un espíritu apropiado y dignos de difusión" (Noel, IV, p. 714).

En ese sentido, el artículo deja en evidencia el éxito de la revista en formar y alentar una lectura atenta y una escritura crítica en sus lectoras. No solo muestra la internalización de la idea de la importancia de la "buena lectura" para la formación espiritual, sino que les ha dado la autonomía para evaluar por sí mismas la efectividad o validez de ciertos textos, llegando hasta a cuestionar la legitimidad de este popular libro de devoción.⁶² Es de notar, además, que lejos de desaprobando esta crítica, la revista acogió rápidamente la propuesta del artículo y en el número inmediatamente posterior se publicó en la "encuesta para los meses de Enero y Febrero" una cita del texto acompañado de tres preguntas que buscaban saber la opinión del resto de las noelistas sobre cómo entender y cómo celebrar mejor el mes de María.

Es que, coherente con su prédica, la revista abrió sus páginas e invitó hasta el cansancio a sus lectoras a que colaboraran con el envío de textos de su autoría, tanto ensayos literarios como versos y "trabajos de arte", que en la práctica referirán a textos de ficción (cuentos, pequeños diálogos ficcionales, etc). En ese sentido, la pedagogía de la lectura que ejerció la revista, con su presentación de "buenas" lecturas, de modelos femeninos a seguir y hasta la ordenación de una práctica de lectura eficaz y reflexiva, es inseparable de la formación, también, en la escritura. En la revista, ambas se presentan como prácticas interdependientes, herramientas eficaces y necesarias para

62 Aunque no es el foco de este análisis, esta crítica también muestra los cambios en la devoción femenina a principios del siglo XIX. En definitiva, el texto no es efectivo porque las fieles católicas no son movidas ya tanto por el temor, sino que buscan ser atraídas a través de la reflexión intelectual o de la belleza poética, como muestra con su ejemplo esta "Hija de María".

lograr la elevación intelectual, moral y espiritual de los sujetos femeninos que constituyen el público de la revista.

Al introducir un artículo de Delfina Bunge de Gálvez sobre los diarios íntimos, “Asunción”, una noelista, expresa esta misma percepción sobre la escritura: “sobre todo en el período de la formación, en que las ideas aún no se han abismado (...) creo que el diario puede resultar utilísimo. Ayuda, como dice la señora de Gálvez, a conocerse a sí misma” (Noel, IV, p. 181). Según la autora, al igual que la lectura, la práctica de la escritura, y en especial de la escritura de un diario íntimo, resulta especialmente beneficiosa en la juventud, ya que “escribir un diario, enseña a pensar y como la juventud no siempre tiene afición a la reflexión, considero que es un medio muy eficaz de adquirir este hábito” (Noel, IV, p. 181). Del mismo modo, en el texto que sigue a la breve introducción de “Asunción”, Delfina Bunge considera que, aunque hay gran variedad de estilos en los diarios íntimos, hay en general una correspondencia entre la escritura del diario y la vida de su autora, y que por eso sus jóvenes autoras deben trabajar en hacer que “la vida de su alma sea una bella historia” (Noel, IV, p. 184).

Así, la escritura es vista como un instrumento para la educación de la juventud, como una herramienta que le enseña a reflexionar, así como la entrena en el auto-conocimiento y hasta, como sostiene Bunge de Gálvez, la incentiva a vivir una vida espiritual más rica a través la auto-disciplina impuesta por el hábito de la escritura. En ese sentido, la visión de la escritura promovida por la revista parece coincidir con su percepción como un “ejercicio espiritual”, tal como, según los estudios de Pierre Hadot, era considerada en la antigüedad clásica y en cierta tradición filosófica cristiana que culmina con los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola. Según esta visión, la escritura es parte esencial de la formación filosófica del sujeto, entendiendo que esta educación no busca solamente aprender contenidos, sino generar hábitos que lleven a una “forma vivida de sabiduría”, a una actitud moral y cósmica “que pretende en todo momento llevar a cabo una purificación y una rectificación de la actitud” al mismo tiempo que busca vivir “sin cesar en presencia de Dios y en el recuerdo de Dios” (Hadot, 2006, p. 63). Así, tanto la escritura como la educación filosófica y hasta el “aprender a leer”, “(le) proporciona más vigor a su alma, modifica su paisaje interior, transforma su visión del mundo y, finalmente, su ser por entero” (p. 49). Del mismo modo, la escritura forma parte integral del proyecto de formación intelectual femenino patrocinado por la revista que, al igual que postula Hadot para la filosofía antigua y la cristiana que en ella se inspira, no es visto como una mera “elaboración teórica, sino como método de formación de una nueva manera de vivir y percibir el mundo, como un intento de transformación del hombre” (p. 56) o, en este caso, de la mujer.

Esta visión sobre la escritura como herramienta de crecimiento y de (auto)transformación interior se lee en una encuesta que se imprimió unos meses después de la publicación del artículo de Delfina Bunge sobre la escritura del diario íntimo. De hecho, las preguntas mismas postuladas por

la dirección reflejan esa perspectiva particular sobre la escritura y parecen querer guiar a sus lectoras a evaluar sus prácticas de escritura con un cierto ideal:

- 1.- ¿Escribís un "diario"? ¿Qué motivos os inducen a hacerlo?
- 2.- ¿No lo escribís? ¿Por qué?
- 3.- Al escribirlo, ¿tenéis tan sólo el deseo de conservar en el papel, algunas de vuestras impresiones fugitivas?
Y en ese caso, ¿escribís a la ligera sin dar forma y composición a vuestros pensamientos?
- 4.- ¿O queréis hacer historia y literatura a la vez? Y para ello, ¿no "arregláis", no "componéis" un poco vuestras impresiones?
- 5.- Por fin, ¿se deja ver en vuestro "diario" algo que traduzca un esfuerzo vuestro hacia el progreso continuo?
¿Podrá oírse en él la voz de vuestra conciencia que va en busca del mayor bien? (Noel, IV, p. 320)

En franca progresión, los editores de la revista primero tantean sobre lo extendido de esta práctica entre sus lectoras (pregunta 1 y 2). Sin embargo, ya sea porque dan por sentado una respuesta afirmativa o porque, por sobre la recomendación de la práctica en sí, prefieren centrarse en la forma en la que esta se lleva a cabo, dedican el resto de las preguntas a indagar sobre cómo es el diario que escriben. Por otra parte, el tono de las preguntas deja en evidencia qué tipo de práctica prefiere la revista: pareciera así que, para ellos, "escribir a la ligera sin dar forma y composición a sus pensamientos" no es una práctica tan recomendada como la de "arreglar y componer un poco sus impresiones". Por sobre todo, sin embargo, es obvio que el mejor tipo de escritura íntima será la que "traduzca el esfuerzo de sus autoras hacia el progreso continuo" y que no sea un simple monólogo, sino un diálogo con "la voz de su conciencia que va en busca del mayor bien" (Noel, IV, p. 320).

Al igual que lo que la revista postulaba como "buena práctica de lectura" aquella que se hace con reflexión y estudio, buscando sacar provecho (intelectual, moral y espiritual) del texto que se lee, una "buena escritura", se traduce en estas preguntas, también será la que lleve al sujeto a un perfeccionamiento, no solo de la escritura misma ("arreglando y componiendo"), sino de su vida interior. Es en ese sentido que podemos hablar de la "buena escritura" como un "ejercicio espiritual" que lleva a sus autoras a un trabajo (auto)consciente en el propio yo y de búsqueda constante del progreso interior en cuanto a purificación de intención ("búsqueda del bien").

Aunque ciertamente más ambivalentes que la dirección, la mayoría de las noelistas que responden a la encuesta parecen coincidir con la perspectiva de la revista. Mientras algunas temen que este tipo de práctica lleve a la pérdida de la espontaneidad y acostumbre demasiado a sus autoras a "vivir para el diario" y hasta a darle demasiada importancia a las ideas propias, la mayoría confiesa que escribe un diario, no para "hacer con él obra literaria" sino para "aprender a conocerse a (sí) misma" y hasta por "una necesidad

muy sentida de expansión” (Noel, IV, p. 288). Lejos de dañarla, la propia contemplación, señala “Ruisseñor”, la ha ayudado “eficazmente para comprender mi propia alma”, y hasta “vivir con más intensidad”. “Tilde”, por otra parte, aunque confiesa no escribir un diario, sí realiza una práctica similar, que consiste escribir en una libretita “con el nombre de las pasiones” de las que quiere verse libre” (Noel, IV, p. 320). Este procedimiento lleva la práctica de la escritura como ejercicio espiritual a su despojo más absoluto y es por eso que “Tilde” lo prefiere, ya que “(le) presenta nuestras culpas en su conjunto y desnudas, pues sucede a veces que al escribir el diario, se expresa el pesar que por ellas sentimos y al releerlo un tiempo después, en lugar de humillarnos, nos gozamos de nuestro arrepentimiento” (Noel, IV, p. 320). Así, para “Tilde” los “arreglos” de un diario interfieren con su utilidad para el progreso interior, fin último de este tipo de escritura “ya que el progreso es el fin de nuestro ser y que toda alma cristiana debe tratar de adelantar continuamente” (Noel, IV, p. 320).

Muchas, por último, recomiendan la escritura de un diario en la juventud, aún quienes confiesan no escribir ya un diario íntimo. De la misma opinión es la dirección de la revista, que hacia el final de la encuesta decide resumir y evaluar las respuestas recibidas, a la par que provee a las lectoras de ciertos criterios sobre la utilidad de la escritura. Así, opina que “las más pequeñas harán bien en escribir su diario, en *componerlo*, porque esto será para ellas, un ejercicio de pensamiento y de estilo, y las conducirá por la vía de la confianza personal, a la costumbre de pensar por sí mismas” (Noel, IV, p. 411, subrayado en el original). En cambio, a “la joven”, le recomienda “tomar notas objetivas sobre lecturas, sus impresiones, sus gustos”, y agregar también “apreciaciones tuyas, originales”. Es este un “trabajo serio y fructuoso de la reflexión sobre temas de importancia, que elevan el espíritu y obligan realmente a componer (en el sentido obrero de la palabra), amoldando nuestros pensamientos a los de los grandes maestros” (Noel, IV, p. 320).

Alentándolas a ser “obreras de la palabra”, la revista incentivará a sus lectoras a la práctica habitual de la escritura, en primer lugar, como ejercicio interior de progreso moral y espiritual, pero también como tarea intelectual que las convierte en partes activas y protagonistas de la formación que reciben mediante las “buenas” lecturas propuestas. En ese sentido, este énfasis en la escritura también puede entenderse como una estrategia y hasta como un último escalón dentro del proyecto de formación de la mujer católica que propagó la revista. A pesar de los límites que tuvo la publicación, *Noel* les abrió a las jóvenes católicas de las clases altas y medias que la leían una ventana por la cual observar, a través de ficciones, imágenes o textos históricos, diferentes modelos femeninos con los que modelar su propia vida, así como herramientas intelectuales con las que enriquecer su conocimiento doctrinal y filosófico. Quizás lo más interesante de la propuesta, sin embargo, haya sido su apertura, también, de un espacio en donde las mismas mujeres pudieran mostrarse públicamente en actividades intelectuales. Así,

esta publicación no solo quiso que las mujeres fueran receptáculo de sus esfuerzos educadores, sino que las empujó a tomar las riendas de su formación, incentivando en ellas el espíritu de reflexión y el hábito de la escritura y abriendo sus páginas para la publicación de textos de su autoría (aún cuando su identidad estuviera semi-cubierta por el uso de seudónimos).

Sería interesante y necesario estudiar cuáles fueron los frutos de este proyecto de formación intelectual de la juventud femenina católica, cuya larga vida atestigua su popularidad entre los restringidos círculos del catolicismo femenino de clase media y alta. No es casualidad, por ejemplo, que en 1939 se fundara la "Asociación de Escritoras y Publicistas Católica" que nucleó a un número considerable, si bien no numeroso, de mujeres que definían su misión y rol público como el de "cultivar, en sentido cristiano, el gusto o sabor por las letras y encender la llama de la creatividad en el fluir de la palabra escrita, y escrita con belleza y luminosidad, en una labor de apertura a todos los grandes valores de la cultura" (ASESCA, 2015).⁶³

Muchas de ellas no sólo tuvieron una reconocida actividad pública en obras de beneficencia y en círculos católicos nacionales e internaciones, sino que además, se encargaron de reproducir las historias, semi olvidadas, de otras escritoras católicas, formando una red de apoyo y promoción de las grandes figuras católicas femeninas.⁶⁴ Es irónico, en ese sentido, que su propia tarea intelectual y su participación pública, tanto en círculos intelectuales como políticos, haya sido casi totalmente olvidada. Ojalá este trabajo sirva como puntapié inicial para recuperar éstas, y otras, voces, que pugnan por ser escuchadas dentro de la historia del catolicismo y de la literatura argentina.

63 La Asociación fue fundada en la Abadía de San Benito, en Belgrano, por Sara Mackintosh, Lucrecia Sáenz Quesada de Sáenz, Sara Montes de Oca de Cárdenas y Angélica Fuselli, entre otras protagonistas femeninas de los círculos intelectuales católicos. Contaban con el asesoramiento del abad Andrés de Azcárate OSB, quien también publicaba asiduamente en la revista *Noel*.

64 Angélica Fuselli, por ejemplo, escribió una biografía de Eva Lavalliére, una reconocida actriz francesa de vaudeville convertida al catolicismo a los 54 años.

CONCLUSIONES

“Allí donde Dios es revolucionario,
el diablo se muestra invariable”

Michel de Certeau, *La debilidad de creer*

El objetivo de este trabajo ha sido empezar a pensar el estudio de los discursos religiosos (católicos) femeninos modernos en Argentina, tomando como punto de partida la revista *Noel* publicada en la Buenos Aires de principio de siglo XX. Aunque la investigación está evidentemente muy localizada temporal, geográfica, social y culturalmente, ya que pertenece al discurso católico elaborado por la élite conservadora porteña durante las primeras décadas de 1900, la esperanza es que la lectura de la revista abra una puerta para el estudio de otras articulaciones religiosas modernas, tanto dentro del catolicismo argentino como, más ampliamente, dentro de los estudios religiosos latinoamericanos, un campo que recién en la última década ha comenzado a desarrollarse.

La atención al discurso católico femenino de *Noel* no solo pone el foco en las complejidades de los sujetos religiosos femeninos y en su estudio, sino que también busca resaltar su casi completo borramiento como sujetos de discursos. Es éste un campo fértil pero cuyos archivos son de difícil acceso, en parte por este mismo borramiento. Así, sus voces se encuentran en publicaciones de tiradas pequeñas, hoy casi desaparecidas, manuscritos y archivos personales y hasta en la historia oral y testimonios de otras mujeres encargadas de mantener viva su memoria. En este sentido, el caso de Delfina Bunge me parece ejemplar: a pesar de que ha sido una figura de reconocida importancia en el campo cultural argentino de la primera mitad del siglo XX, sus textos no han recibido casi estudios especializados, y la influencia de sus creencias religiosas en su obra no ha sido todavía analizada. Sin embargo, su caso tampoco es excepcional: los archivos muestran la existencia de otras mujeres que obtuvieron de su militancia religiosa la autorización para traspasar los umbrales del hogar y configurar una personalidad pública, muchas veces a través de la escritura. La lectura y estudio de sus textos enriquecería nuestra comprensión de la formación de los sujetos femeninos en una época de gran cambio nacional y transnacional.

Por otra parte, la memoria de la existencia de publicaciones católicas femeninas en Chile (como el *Eco de las Señoras de Santiago* y *La voz femenina*), o la vinculación misma del movimiento noelista argentino con contrapartes en Brasil y Colombia señala la probabilidad de que también en otros países de América Latina las mujeres hayan encontrado en la religión la posibilidad de ensayar una voz pública. El reciente trabajo de Margaret Chowning (2023) sobre las mujeres católicas en México, el país en donde más se ha analizado la influencia de estos sujetos, es otro puntapié para analizar y comparar los movimientos católicos femeninos en una perspectiva transnacional.

Finalmente, el análisis de las narraciones sentimentales publicadas en la revista *Noel* descubre todo un universo de publicaciones católicas dirigidas a un público popular que, salvo muy contadas excepciones, no ha recibido atención crítica. Desde folletines como *La novela del día* (1918) hasta editoriales nacionales que llegaron a distribuir sus libros en el resto del continente –como la editorial “Difusión” de los Luchía Puig, activa hasta el primer peronismo– el catolicismo argentino construyó, tradujo y publicó un entramado de narraciones dirigidas al incipiente público popular, con los que buscó contrarrestar los efectos de las “malas” lecturas ofreciendo “buenos” ejemplos de comportamientos cristianos.

Si a pesar del desdén con el que era tratado en los círculos literarios más elevados y de sus posturas abiertamente antisemitas, el éxito editorial de las novelas de Gustavo Martínez Zuviría (“Hugo Wast”) son un ejemplo de la popularidad de estas ficciones, la lectura de *Noel* muestra que su caso no era para nada excepcional y que había un público ávido por este tipo de narraciones que combinan lo sentimental y hasta el melodrama con ciertos valores morales y religiosos. De la búsqueda de narraciones “cristianas” se alimentaron no sólo autores nacionales hoy virtualmente desconocidos, como los que publican en *Noel*, sino también editoriales que publicaban traducciones de novelas rosas católicas francesas y españolas y hasta librerías, como la propia librería Noel, dedicadas exclusivamente a vender libros católicos. El estudio de este proyecto editorial católico popular enriquecería nuestro entendimiento no solo de los discursos católicos de la época, sino también de la cultura popular de principios de siglo XX y de la interacción de los diferentes proyectos culturales dirigidos a la educación y formación de un público lector perteneciente a las capas medias y bajas de la sociedad.

En última instancia, este trabajo busca enfatizar la importancia cultural de la religión en general para los estudios culturales y para los estudios literarios, y del catolicismo en particular en el caso de la cultura argentina y latinoamericana. Las diferentes líneas que esta investigación abre, en ese sentido, no son más que una muestra pequeña de la multidimensionalidad del fenómeno religioso y de sus múltiples esferas de influencia dentro de la cultura. En ese sentido, espero que el análisis que ofrezco no se considere como un trabajo cerrado, sino más bien como un intento de apertura y una invitación a repensar regiones discursivas culturales que todavía no han sido lo suficientemente exploradas.

ANEXO 1

Revistas dedicadas a un público mayormente femenino (1830-1936)

Nombre	Director/a	Años	Fuente
La Aljaba	Petrona Rosende de Sierra	1830 - 1831	Lafleur, Héctor
La Argentina	Manuel Irigoyen	1830-1831	Greenberg
La Camelia	Rosa Guerra	1852	Lafleur, Héctor
Album de Señoritas	Juana Manso	1854	Lafleur, Héctor
La mujer		1860-70	Greenberg
La ondina de plata	Luis Telmos Pintos	1875-1879	Greenberg
La Alborada de Plata	Juana Manuela Gorriti	1877	Lafleur, Héctor
El Album de las niñas		1877	Greenberg
El eco de las niñas	Modesto Molina	1880	Navarro Viola
La elegancia		1880	Navarro Viola
El hogar y la escuela	Yole A Zolezzi de Bermúdez	1890	Navarro Viola
La elegancia		189..	Greenberg
Luz y verdad	Señoritas de la Asociación de Buenas Lecturas	1895	Navarro Viola
Pensamiento	Carlota Garrido de la Peña	1895-1896	Greenberg
El búcaro americano	Clorinda Matto de Turner	1896 - 1908	Lafleur, Héctor
La voz de la mujer		1896-1901	Greenberg
El adelanto	Pascuala Cueto	1897-1899	Greenberg
La voz de las niñas		1898	Greenberg
La columna del hogar	Carolina Freyre de Jaimes	1898-1902	Greenberg
La Revista Argentina	Carlota Garrido de la Peña y Carolina Freyre de Jaimes	1902-1905	Greenberg
Nosotras	María Abella de Ramírez	1903-1904	Greenberg
El Hogar		1904	Greenberg
Güemes	Benita Campos	1907	Lafleur, Héctor
Nueva senda	Juana Rouco Buela	1909	Greenberg
La nueva mujer	María Abella de Ramírez	1910	Greenberg
La tribuna femenina	Carolina de Muzilli	1917	Greenberg
Nuestra causa	Adela García Salaberry	1919-1921	Greenberg
La Acción femenina		1920-1930	Greenberg
Nuestra tribuna	Juana Rouco Buela	1922-1925	Greenberg
Para Tí	Matilde Velas Palacios / María Morrison de Parker	1922-actualidad	Greenberg
Pigüe	Herminia Brumana	1925	Greenberg
Revista del Congreso Nacional de Mujeres		1930-1933	Greenberg
Nuestra revista	Leonor Real	1931	Greenberg
¡Mujer!	Lola López Blanco	1931-1932	Greenberg
Vida femenina	María L. Berronda	1932-1941	Greenberg
Mujeres de América	Nelly Marino Carvallo	1933-1935	Greenberg

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acción Católica, (20 de marzo de 2023). *Nuestro proyecto*. Acción católica general. <https://www.accioncatolicageneral.es/>.
- . (20 de marzo de 2023). *Nuestra historia*. Acción católica general. <https://www.accioncatolicageneral.es/quienes-somos/que-es-la-acg/nuestra-historia>
- Acha, O. (2000a). “Catolicismo social y feminidad en la década de 1930: de ‘damas’ a ‘mujeres’”. En Halperín, P. *Cuerpos, géneros e identidades: estudios de historia de género en Argentina*. Ediciones del Signo.
- . (2000b). “Organicemos la contrarrevolución: discursos católicos sobre la familia, la reproducción y los géneros a través de Criterio (1928-1943)”. En Acha, O., Halperín, P. (comps). *Cuerpos, géneros e identidades*. Del Signo, pp. 105-135.
- . (2001). “Las percepciones de género según el catolicismo argentino plasmadas en Criterio (1928-1943)”. *Signos Históricos* n°5. pp. 141-173.
- . (2008). “Dos estrategias de domesticación de la mujer joven trabajadora: la Casa y el Hogar de la Empleada”. En Barry, C., Ramacciotti, K., Valobra, A. (eds.). *La Fundación Eva Perón y las mujeres: entre la provocación y la inclusión*. Biblos, pp. 151-178.
- . (2010). “Tendencias de la afiliación en la Acción Católica Argentina (1931-1960)”. *Travesía: Revista de Historia económica y social*, n°12. pp. 7-42.
- . (2011) “Activismo y sociabilidad en las jóvenes de la Acción Católica en la ciudad de Buenos Aires (1930-1945)”. *Cuadernos de historia. Serie economía y sociedad* 12, pp. 11-33.
- . (2012). “La organización sindical de las trabajadoras domésticas durante el primer peronismo”. *Revista de estudios marítimos y sociales* 5.6, p. 30.
- Anchou, A. (2013). “La Revolución Silenciosa de las religiosas del Colegio de la Asunción de Buenos Aires (1956-1970)”. En Mastrángelo, Robson Laverdi, M., Laverdi, M.. *Desde las profundidades de la historia oral*. Imago Mundi.
- Anker, E. S., Felski, R. (eds). (2017). *Critique and Postcritique*. Duke University Press.
- Arrom, S. M. (2016). *Volunteering for a Cause: Gender, Faith, and Charity in Mexico From the Reform to the Revolution*. University of New Mexico Press.
- Artundo, P. (2008). “Institución, arte y sociedad: la Asociación Amigos del Arte”. *Amigos del Arte: 1924-1942:[catálogo de la exposición]*. Malba-Fundación Eduardo F. Costantini.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Asad, T., Brown, W., Butler, J., Mahmood, S. (2009). *Is Critique Secular?*

- Blasphemy, Injury, and Free Speech*. UC Berkeley.
- ASESCA (15 de junio de 2015). “75 años en la vida cultural y católica de Buenos Aires.” *AICA.org*. <https://aica.org/noticia-asesca-75-aos-en-la-vida-cultural-catlica-de-buenos>.
- Assomption. (9 de marzo de 2023) “Notre Histoire”. *Assomption*. <https://www.assomption.org/qui-sommes-nous/notre-histoire/>
- Assomption. (9 de marzo de 2023). “Séraphin (François-Joseph-a.) Protin 1876-1946”. *Assomption*. <https://www.assomption.org/biographie/seraphin-francois-joseph-a-protin-1876-1946/>
- Auza, N. T. (2000). “Revistas culturales de orientación católica en el siglo XX en Argentina”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, n°9, pp. 329-347.
- Barrancos, D. (2012). *Mujeres en la sociedad argentina: una historia de cinco siglos*. Sudamericana.
- Batticuore, G. (2017). “La mala lectura: mujeres y novelas en la cultura de entresiglos”. *Orbis Tertius*, vol 22, n°25.
- Batticuore, G., Vicens, M. (coord). (2021). “Mujeres en revolución, otros comienzos”. En Arnés, L., Domínguez, N., Punte, M. J. (dir.) *Historia feminista de la literatura argentina*. (Versión Kindle). Eduvim.
- Bergman, E. L., et al. (1992). *Women, Culture, and Politics in Latin America. Seminar on Feminism and Culture in Latin America*. University of California Press.
- Bernaldo, P. G. (2001). “Beneficencia y gobierno en la ciudad de Buenos Aires (1821-1861)” *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emiliano Ravignani”* n°. 24, pp. 45-72.
- Bianchi, S. (2002). “La conformación de la Iglesia católica como actor político social. Los laicos en la institución eclesiástica: las organizaciones de élite (1930-1950)”. *Anuario iehs* n°17, pp. 143-162.
- . (2006). “Política y religión en Argentina: presentación” *Anuario de estudios americanos* vol.63, n°1. pp. 13-18.
- . (2015). “Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina”. *Pasado Abierto*, n°1.
- Bilge, S. (2010). “Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women”. *Journal of Intercultural Studies* vol.31, n°1, pp. 9-28.
- Blancarte, R. (2008). “Laicidad y laicismo en América Latina”. *Estudios sociológicos*, pp. 139-164.
- Blanco, J. E. (2008). *Modernidad conservadora y cultura política: la Acción Católica Argentina (1931-1941)*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Blasco Herranz, I. (2005). “Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica”. *Historia Social*, pp. 119-136.
- . (2010). “Género y religión: mujeres y catolicismo en la historia contemporánea de España”. *Pórtico, revista de historia y pensamiento contemporáneos*. n°4, pp. 7-20.

- . (2020). "Historia y género: líneas de investigación y debates recientes en Europa y Norteamérica". *Historia y Memoria*, pp. 143-178.
- Bontempo, M. P. (2012). "Editorial Atlántida: un continente de publicaciones, 1918-1936" Tesis doctoral.
- . (2011). "La publicidad de lo íntimo. El Epistolario Sentimental de la revista *Para Ti* (1924-1933)". *Trabajos y comunicaciones*, pp. 63-85.
- . (2011b). "*Para Ti*: una revista moderna para una mujer moderna 1922-1935". *Estudios sociales* 41, pp. 127-156.
- . (2016). "El cuerpo de la mujer moderna. La construcción de la feminidad en las revistas de editorial Atlántida (1918-1933)". En *Mujeres en movimiento. Deporte, cultura física y feminidades. Argentina, 1870-1980*. Editorial Prometeo.
- . (2021). "Prensa para la mujer moderna. Lectoras, consumidoras, nuevas lecturas". Batticuore, G., Vicens, M. (coord). (2021) *Mujeres en revolución, otros comienzos*. en Arnés, Laura A, Domínguez, Nora, Punte, María José (dir.) *Historia feminista de la literatura argentina*. Eduvim.
- Bontempo, P., Queirolo, G.. (2012). "Las chicas modernas se emplean como dactilógrafas". *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América* vol.11, n°2 pp. 51-76.
- Bracamonte, L. (2016). "Mujeres y beneficencia: representaciones de género en la prensa católica de Bahía Blanca a principios del siglo XX". *Revista Cultura y Religión*, vol. 9, n°2, pp. 83-99.
- Bracke, S. (2003). "Author (iz) ing Agency: Feminist Scholars Making Sense of Women's Involvement in Religious Fundamentalist Movements". *European Journal of Women's Studies* 10.3, pp. 335-346.
- Bruno, P. (2022). "Embajadora de la paz: Ángela Oliveira César, "diplomacia femenina", confraternidad americana y pacifismo internacional en el pasaje del siglo XIX al XX". *Revista Páginas*, vol. 14, n°36.
- Bunge, D. (octubre de 1945). "Una emoción nueva en Buenos Aires". *El Pueblo*.
- Burkhart, E., López, J. (2012). *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*. RIALP.
- Camboni, M. (ed.). (2004). *Networking Women: Subjects, Places, Links Europe-America: Towards a Re-writing of Cultural History, 1890-1939: Proceedings of the International Conference, Macerata, March 25-27, 2002*. Ed. di Storia e Letteratura.
- Cámpora, M. (2022). "La Nación, el Segundo Imperio y la Tercera República. Pedagogía cultural y novela francesa en la Argentina (1901-1920)". *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*.
- Carricaburo, N. (2014). "Las mujeres ya saben leer. La novela sentimental francesa en las primeras obras de César Duáyen". *Boletín de la Academia Argentina de Letras* n°79, pp. 329-330.
- Cholvy, G. (1999). *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France XIXe et XXe siècle*. Editions du Cerf.
- Chowning, M. (2023). *Catholic Women and Mexican Politics, 1750-1940*.

- Princeton University Press.
- Cohen Imach, V. (2003). "Epístolas en busca de un lugar. Las maestras del Colegio de Educandas de Salta ante el proceso secularizador (segunda mitad del siglo XIX)". *Antropología e Historia*, vol.14. n°12, pp. 81-104.
- Crenshaw, K. W. (2017). *On Intersectionality: Essential Writings*. The New Press.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- . (2006). *La debilidad de creer*. Katz Editores.
- . (2007). *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Katz editores.
- . (2011). *The Practice of Everyday Life*. University of California Press.
- De Certeau, M., Domenach, J. M. (1974). *Le christianisme éclaté*. Éditions du Seuil.
- De Hipona, A. (2010). *Confesiones*. Gredos.
- De Lauretis, T. (1993). "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica". En Cangiano, M., DuBois, L. (comp.). *De mujer a género, teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales*. Centro Editor de América Latina.
- Denegri, F. (2021), "La unión hace la fuerza. Redes trasatlánticas y asimetrías regionales en el sufragismo latinoamericano temprano". En Arnés, L., Domínguez, N., Punte, M. J. (dir.) *Historia feminista de la literatura argentina*. Eduvim
- Deutsch, S. M. (1991). "The Catholic Church, Work, and Womanhood in Argentina, 1890-1930" *Gender & History* vol 3, n°3, pp. 304-325.
- Di Stefano, R. "Anticlericalismo y secularización en Argentina". *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*.
- . (2011). "El pacto laico argentino (1880-1920)". *PolHis* n°8.
- . (2011a). "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina". *Quinto Sol*, vol.15, núm.1, enero-junio, pp. 1-30.
- . (2014). "La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX". *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, n°40, pp. 91-113.
- . (2020). "Religión y nación en la Argentina. La problemática construcción del mito del país católico". *Rubrica Contemporánea*, vol. IX, n° 17, pp. 57-77.
- Di Stefano, R., Sábato, H., Romero, L. A., Moreno, J. L. (2002). *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina*. Edilab.
- Dreier, K. S. (1920). *Five Months in the Argentine from a Woman's Point of View, 1918 to 1919*. FF Sherman.
- Duhamel, G. (1937). *Nouvelet et le mouvement noëliste*. Maison de la Bonne Presse.
- Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Plural.
- . (1974). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Editorial Nova Terra.
- El Eco De Las Señoras De Santiago (1865). *Memoria Chilena, Biblioteca*

- Nacional De Chile. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-articulo-97164.html>.
- Fabris, M. (2017). "Prensa católica e historia reciente. Una reflexión sobre la revista Esquiú en tanto fuente y objeto de estudio". *Revista electrónica de fuentes y archivos*, vol 7, n°5, pp. 87-117.
- Favre, P. R., A. A. (2010). "Los Asuncionistas en la Argentina (1910-2000)". *Cahiers du Bicentenaire d'Alzon*.
- Felski, R. (2012). "Critique and the Hermeneutics of Suspicion". *M/C Journal*, vol. 15, n°1, pp. 408-48.
- . (2015). *The Limits of Critique*. University of Chicago Press.
- Fernández, P. (ed.). (2015). *No hay nación para este sexo: la Re (d) pública transatlántica de las letras: escritoras españolas y latinoamericanas (1824-1936)*. Iberoamericana.
- Fletcher, L. (1999). "Apuntes sobre la narrativa de mujeres argentinas, 1900-1919". *La Aljaba*, n° IV.
- Folquer, C. (2020). "Las últimas de la fila. Los estudios sobre mujeres religiosas en Argentina". En Roberto Di Stefano y Ana Rosa Clochet Da Silva (comp.) *Catolicismos en perspectiva histórica. Argentina y Brasil en diálogo*. TeseoPress, pp. 223-254.
- Fouilloux, E. (2001). "Intransigence catholique et 'monde moderne' (19e-20e siècles)". *Revue d'histoire ecclésiastique*. vol. 96, n°1-2, pp. 71-87.
- . (2002). "Iglesia Católica y 'mundo moderno' (siglos XIX y XX)". *Religión y sociedad en España:(siglos XIX y XX): seminario celebrado en la Casa de Velázquez (1994-1995)*. Casa de Velázquez, pp.77-90.
- . Fraser, N. (1990). "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy". *Social Text*, n° 25/26, pp. 56-80.
- Gálvez, L. (2000). *Delfina Bunge: diarios íntimos de una época brillante*. Planeta.
- Gálvez, M. (2002). *Recuerdos de la vida literaria*. Vol. 1. Alfaguara.
- Ghio, J. M. (2007). *La iglesia católica en la política argentina*. Prometeo.
- González-Bernaldo, P. (2001). *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina: las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Fondo de Cultura Económica.
- González Bernaldo de Quirós, P. (2008). "La 'sociabilidad' y la historia política". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Bibliothèque des Auteurs du Centre. <http://journals.openedition.org/nuevomundo/24082>
- Gramuglio, M. T. (2013). *Nacionalismo y cosmopolitismo: en la literatura argentina*. Editorial Municipal de Rosario.
- Gramuglio, M. T. "Literatura y nacionalismo: Leopoldo Lugones y la construcción de imágenes de escritor" *Hispanamérica*, 22, n°64/65, 1993, pp. 5-22.
- Greenberg, J. (1992). "Toward a history of women's periodicals in Latin America: a working bibliography". Bergman, Emilie L., et al. *Women, Culture, and Politics in Latin America. Seminar on Feminism and Culture*

- in Latin America*. University of California Press.
- “Groupe Bayard” (s/f). *Wikiwand*. https://www.wikiwand.com/fr/Groupe_Bayard#Notes_et_r%C3%A9f%C3%A9rences
- Guerra, F., Lempérière, A. (coord.). (1998). *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. Fondo de Cultura Económica/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Gutiérrez, S. M. (2019). “Entre agujas y catecismo. Representaciones de género y estrategias políticas en el trabajo. El Sindicato de Costureras de Buenos Aires y la campaña en defensa del trabajo a domicilio (1936-1946)”. *Espacio Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea* 31, pp. 129-150.
- Guy, D. J. (2009). *Women build the welfare state: Performing charity and creating rights in Argentina, 1880-1955*. Duke University Press.
- Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. The MIT Press.
- . (1998). “Modernidad: un proyecto incompleto”. *Punto de Vista*, n°21.
- . (2008). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Katz editores.
- . (2008). “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la Modernidad?”. *Diánoia*, vol. LIII, n°60, mayo, pp. 3-20.
- . (2006). “Religion in the Public Sphere”. *European Journal of Philosophy* vol 14, n°1, pp. 1-25.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Hervieu-Léger, D. (1987). “Faut-il définir la religion?”. *Archives de sciences sociales des religions*. n°63/1, pp. 11-30.
- . (2005). *La religión, hilo de memoria*. Herder Editorial.
- Hilgers, J. (1908). “Censorship of Books” *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 3. New York. Consultado el 27 de octubre de 2022.
- Ivereigh, A. (1995). *Catholicism and Politics in Argentina, 1810-1960*. St. Martin's Press.
- . (1994). “Escolasticismo y secularismo: una interpretación de la política argentina anterior al peronismo”. *Sociedad y Religión*, n°12, pp. 17-36.
- King, J. (1986). *Sur: A Study of the Argentine Literary Journal and its Role in the Development of a Culture, 1931-1970*. Cambridge University Press.
- King, U. (2004). “Religion and Gender: Embedded Patterns, Interwoven Frameworks”. *A Companion to Gender History*, pp. 70-85.
- . (2005). “General introduction: gender-critical turns in the study of religion”. *Gender, Religion and Diversity: Cross-cultural Perspectives*, pp. 1-12.
- Kirk, S. L. (2018). *Convent Life in Colonial Mexico: a Tale of Two Communities*. University Press of Florida.
- Korte, A. M., Van den Brandt, N. (2021). “Looking Back and Moving Forward: The 10th Anniversary of Religion and Gender”. *Religion and Gender*, vol.11, n°1, pp. 1-14.
- Kosofsky Sedgwick, E. (1997). “Paranoid Reading and Reparative Reading; or, You're So Paranoid, You Probably Think This Introduction Is about

- You” in *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*. Duke University Press.
- Lafleur, H. R., Provenzano, S., Alonso, F. (2006). *Las revistas literarias argentinas, 1893-1967*. El 8vo. loco.
- Landes, J. B. (1988). *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Cornell University Press.
- Laos Meo, V. (2007). *Vanguardia y renovación estética: Asociación Amigos del Arte (1924-1942)*. Ediciones Ciccus.
- Latour, B. (2004). “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”. *Critical Inquiry* 30, pp. 225-248.
- . (2016). “Si nunca fuimos modernos, ¿qué nos pasó?”. *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 43, pp.17-19.
- La Voz Femenina. (18 de febrero de 2020). *Prensademujeres.cl*. Consultado el 18 de febrero de 2020. <https://prensademujeres.cl/periodo-1900-1920/la-voz-femenina-2/>
- Lavrín, A. (1997). “Cambiano actitudes sobre el rol de la mujer: Experiencia de los Países del Cono Sur a Principios de Siglo”. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, pp. 71-92.
- . (1998). *Women, feminism, and social change in Argentina, Chile, and Uruguay, 1890-1940*. University of Nebraska Press.
- . (2016). *Las esposas de Cristo: La vida conventual en la Nueva España*. Fondo de cultura económica.
- Lida, M. (2001). “Dios no creó a la mujer para bibelot. Revistas católicas femeninas en la década de 1920: el caso de Noel”. *Estudios de Historia Religiosa argentina (siglos XIX y XX)*, pp. 141-170.
- . (2005). “La prensa católica y sus lectores en Buenos Aires, 1880-1920”. *Prismas, revista de historia intelectual*, n° 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* vol. 63, n°1, pp. 51-75.
- . (2007). “La iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, Modernidad y secularización”. *Historia Mexicana*, vol. LVI, n° 4, pp. 1393-1426.
- . (2012). *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires: El Pueblo*. Editorial Biblos.
- . (2014). “Trazos francófilos en la cultura católica argentina de entreguerras”. *PolHis*, año 7, n°13, pp. 417-91.
- . (2015). “Estética, cultura y política en la revista *Criterio* (Argentina, 1928-1936)” en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.
- . (2015a). *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*. Siglo XXI editores.
- . (2016). “La prensa católica y sus múltiples dimensiones”. (2016). *Revista electrónica de fuentes y archivos*, año 7, n°7.
- Llona González, M. (2018). “El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos”. *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía* 25.
- Lobato, M. Z. (2007). *Historia de las trabajadoras en la Argentina (1869-*

- 1960). Edhasa.
- Louis, A. (2010). "L'aventure et l'ordre. Du rôle des avant-gardes dans la culture argentine". En Buch, Esteban, Riout, Denys, Roussin, Philippe. *Re-evaluer l'art moderne et les avant-gardes*, pp.175-198.
- . (2014). "Las revistas literarias como objeto de estudio". En Hanno Ehrlicher, Nanette Rißler-Pipka (eds.). *Almacenes de un tiempo en fuga: Revistas culturales en la Modernidad hispánica*. Shaker Verlag.
- . (2018). "Leer una revista literaria. Autoría individual, autoría colectiva en las revistas argentinas de los años 1920". En Corral, R., Stanton, A., Valender, J. (eds.). *Laboratorios de lo nuevo: revistas literarias y culturales de México, España y el Río de la Plata en la década de 1920*. El Colegio de México.
- Loyola, M. (2014). "La Iglesia Católica de Chile y el proyecto de la Buena Prensa: La experiencia en la Arquidiócesis de Santiago, 1906-1936". *Historia* (São Paulo) n° 33, pp. 254-289.
- Ludmer, J. (1985). *Las tretas del débil en La sartén por el mango*. Ediciones El Huracán.
- Lynch, J. (2012). *New Worlds: A Religious History of Latin America*. Yale University Press.
- Mahmood, S. (2011). *Politics of Piety*. Princeton University Press.
- Manzanilla, S. A. (2020) "¿Dónde están nuestras autoras?: un comentario a propósito de Raquel Adler". *Estudios Literarios y De Cultura*. Consultado el 15 de marzo de 2023.
- <https://adelycac.wordpress.com/2020/08/14/donde-estan-nuestras-autoras-un-comentario-a-proposito-de-raquel-adler/>.
- Marcoin, F. (2008). "Trois journaux 'catholiques': *Revue Mame, Le Noël, La Semaine de Suzette*". En Crepin, T., Hache-Bisset, F. *Les presses enfantines chrétiennes au XXe siècle*. Artois Presse Universitaire.
- Masiello, F. (1986). *Lenguaje e ideología: las escuelas argentinas de vanguardia*. Hachette.
- . (1997). *Entre civilización y barbarie: mujeres, nación y cultura literaria en la Argentina moderna*. Beatriz Viterbo Editora.
- Mauro, D. (2014). "La 'mujer católica' y la sociedad de masas en la Argentina de entreguerras. Catolicismo social, consumo e industria cultural en la ciudad de Rosario (1915-1940)". *Hispania Sacra*, vol.66, n°133, pp. 235-262.
- . (2018). "Los católicos frente a la reforma universitaria (1917-1922)". En Mauro, D., Zanca, J. (coord.). *La reforma universitaria cuestionada*. HyA ediciones.
- Mauro, D., Zanca, J. (coord.). *La reforma universitaria cuestionada*. HyA ediciones, 2018.
- Mead, K.. (2001). "Gender, Welfare and the Catholic Church in Argentina: Conferencias de Señoras de San Vicente de Paul, 1890-1916". *The Americas* vol.58, n°1, pp. 91-119.
- Mogillansky, G. (2004). "Modernización literaria y renovación técnica: La

- Nación (1882-1909)". En Zanetti, S. *Rubén Darío en La Nación de Buenos Aires 1892-1916*. Eudeba.
- Moi, T. (2017). *Revolution of the Ordinary*. University of Chicago Press.
- . (2011). "The Adventure of Reading: Literature and Philosophy, Cavell and Beauvoir" *Literature & Theology*, vol. 25, n°2, pp. 125-140.
- Montaldo, G. R. (ed). (1989). *Yrigoyen entre Borges y Arlt:(1916-1930)*. Contrapunto.
- Moraña, M. (2003). *Fronteras de la Modernidad en América Latina*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Morello, G. (2015). *The Catholic Church and Argentina's Dirty War*. Oxford University Press.
- . (24 de junio de 2019). "Why Study Religion from a Latin American Sociological Perspective? an Introduction to Religions Issue, 'Religion in Latin America, and among Latinos Abroad.'" *MDPI*. Consultado el 24 de junio de 2019, <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/6/399>.
- Morello, G. S. J., Romero, C., Rabbia, H., Da Costa, N. (2017). "An Enchanted Modernity: Making Sense of Latin America's Religious Landscape". *Critical Research on Religion*, n°5, pp. 308-326.
- Morello, G. S. J., Rabbia, H. H. (2019) "Cambios religiosos y dinámicas demográficas: más allá de la teoría de la secularización. El caso del catolicismo en la ciudad de Córdoba, Argentina". *Revista de Estudios Sociales*, n°69, pp.14-27.
- Mouffe, C. (2006). "Religion, Liberal Democracy, and Citizenship". En De Vries, Hent. *Political Theologies: Public Religions in a Post Secular World*. Fordham University Press.
- Moyano, J., Ojeda, A., Sujatovich, L. (2016). "La revolución del magazine: la forja de las empresas editoriales en Argentina (1904-1916)". *AVATARES de la comunicación y la cultura*, n°12.
- Myers, K. A. (2000). "Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America" *Colonial Latin American Review* vol.9, n°2, pp.151-165.
- . (2003). *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. Oxford University Pres.
- . (2008). "Recent Trends in the Study of Women and Religion in Colonial Mexico". *Latin American Research Review*, 2008, 43. 2, pp. 290-301.
- Nari, M. (2004). *Políticas de maternidad y maternalismo político: Buenos Aires, 1890-1940*. Editorial Biblos.
- Navarro, M.(1968). *Los nacionalistas*. Editorial Jorge Álvarez.
- . (2002). "Against marianismo". *Gender's place: Feminist anthropologies of Latin America*. Palgrave Macmillan, pp. 257-272.
- Obligado, C. (8 de diciembre de 2012). "Me educaron para ser una mujer 'pura, fuerte y fiel'. *Clarín*. Consultado el 8 de diciembre de 2012. <https://www.pressreader.com/argentina/clarin/20121208/282342562150277>
- Oliver, M. R. (1969). *La vida cotidiana*. Editorial Sudamericana.
- Pablo VI. (1964). *Lumen gentium*. Consultado en marzo de 2023. <https://>

www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

- Palti, E. (2001). "Recent Studies on the Emergence of a Public Sphere in Latin America". *Latin American Research Review*, Vol. 36, n°2, pp. 255-283.
- . (2003). "La Sociedad Filarmónica del Pito. Ópera, prensa y política en la República restaurada (México, 1867-1976)" en *Historia Mexicana*, vol. LII, n°4, pp. 941-978.
- . (2004). "Guerra y Habermas: ilusiones y realidad de la esfera pública latinoamericana". En Guerra, F., Pani, E. Castro de Salmerón, A. *Conceptualizar lo que se ve: Francois-Xavier Guerra, historiador: homenaje*. Instituto Mora.
- . (2007). "¿De la República posible a la República verdadera? Oscuridad y transparencia de los modelos políticos". *Revista virtual del Programa Buenos Aires de Historia Política*.
- . (2007). *El tiempo de la política: el siglo XIX reconsiderado*. Siglo Veintiuno Editores.
- Peers de Perkins, C. (1969). *Éramos jóvenes el siglo y yo*. J. Álvarez.
- Peluffo, A. (2015). "Rizomas, redes y lazos transatlánticos: América Latina y España (1890-1920)". En Fernández, P., (ed). *No hay nación para este sexo: la Re (d) pública transatlántica de las letras: escritoras españolas y latinoamericanas (1824-1936)*. Iberoamericana.
- Pierini, M. (2002). "Alcaloides de papel: Una encuesta argentina de 1923 sobre la 'literatura barata'" *Revista de Literaturas Populares* vol.II, n°2, pp.43-63.
- Pio IX. (1864). "Syllabus of errors". *Syllabus Errorum*. Consultado en marzo de 2023. <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>
- Pio XI. (1939). "Con singular complacencia: carta apostólica". Consultado en marzo de 2023. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/apost_letters/documents/hf_p-xi_apl_19390118_vescovi-filippini.html
- Poncelet, Y. (2011). *Pierre l'Ermitte (1863-1959). Prêtre, journaliste à La Croix et romancier. Présence catholique à la culture de masse*. Éditions du Cerf.
- Prieto, A. (1986). "Silvio Astier, lector de folletines". *Hispanamérica*. vol 15, n°45, pp. 165-172.
- . (1999). *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Sudamericana.
- Queirolo, G. A. (2016). "La Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas frente al trabajo femenino (Argentina, 1922-1954)". *Trabajos y comunicaciones* 43.
- Quinteros, V. E. (2017). "Mujeres, beneficencia y religiosidad: Un estudio de caso. Salta, segunda mitad del siglo xix.(1864-1895)". *Andes* vol.28, n°1.
- Rama, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Ediciones del norte.
- Ramos, J. (2009). *Desencuentros de la Modernidad en América Latina*. El perro y la rana.

- Rápalo, M E. (1990). "La Iglesia católica argentina y el autoritarismo político: la revista Criterio 1928-1931". *Anuario del IEHS*. vol. V.
- Rápalo, M. E., Gramuglio, M. T. (1999). "Pedagogías para la nación católica. Criterio y Hugo Wast". En Gramuglio, M. T., Jitrik, N. *Historia crítica de la literatura argentina: El imperio realista*. Emecé editores.
- Redondo, G. (1979). *La Iglesia en el mundo contemporáneo*. EUNSA.
- Revista *Noel*. (1920-1925). vol. I- VI.
- Ricoeur, P. (1974). "Hermenéutica y crítica de las ideologías". *Teoría 2*, pp. 5-43.
- Rogers, G. (2008). *Caras y caretas*. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Romero, L. A. (1999). "Una nación católica: 1880-1946". En Altamirano, C. (ed.). *La Argentina en el siglo XX*. Ariel.
- Sábato, H. (2008). "Nuevos espacios de formación y actuación intelectual: prensa, asociaciones, esfera pública (1850-1900)". En Altamirano, C.. *Historia de los intelectuales en América Latina*. Katz Editores.
- . (2008). "Prensa, asociaciones, esfera pública (1850-1900)". En Altamirano, C. (ed). *Historia de los intelectuales en América Latina*. Katz editores.
- Saitta, S. (2011). "La cultura". En Míguez, E. (coord.). *Argentina. La apertura al mundo, 1880-1930*. Taurus.
- Sánchez de Loria, Horacio M. "Delfina Bunge, una mirada cristiana al 17 de octubre de 1945". *Fuego y Raya*, n° 26, 2023, pp. 39-76.
- Sarlo, B. (1982). "Vanguardia y criollismo: La aventura de Martín Fierro". *Revista de crítica literaria latinoamericana* 8.15, pp. 39-69.
- . (1992). "Intelectuales y revistas: razones de una práctica". *América: Cahiers du CRICCAL*, n°9-10, pp. 9-16.
- . (2003). *Una Modernidad periférica: Buenos Aires 1920-1930*. Ediciones Nueva Visión.
- . (2004). *El imperio de los sentimientos*. Norma.
- Schloesser, S. (2005). *Jazz Age Catholicism. Mystic Modernism in Postwar Paris, 1919-1933*. University of Toronto Press.
- Schwartz, J., Patiño, R. (2004). "Introducción". *Revista Iberoamericana*, Vol. LXX, pp. 208-209.
- Schwartz, J., Dos Santos, E. (2002). *Las vanguardias latinoamericanas*. Fondo de Cultura Económica.
- Serrano, S. (1999). "La definición de lo público en un estado católico". *Estudios Públicos*. p. 76.
- . (2003). "Espacio público y espacio religioso en Chile republicano" en *Teología y vida*. Vol. XLIV, pp. 346-355.
- . (2006). "Is it Possible to be Catholic and Modern in Latin America? Observations from Chilean History." en White, James Boyd *How should we talk about religion? Perspectives, Contexts, Particularities*. University of Notre Dame Press.
- . (2008). "¿Qué hacer con Dios en la República". *Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Fondo de Cultura Económica.

- . (2008). "Religiosas modernas en el siglo XIX". En Montecino, S. (comp.). *Mujeres chilenas, fragmentos de una historia*. Catalonia, pp. 87-95.
- Sosa de Newton, L. (1986). *Diccionario biográfico de mujeres argentinas: aumentado y actualizado*. Plus ultra.
- Starr Sered, S. (1996). *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women*. Oxford University Press on Demand.
- Stevens, E. P., Martí, S. (1974). "El marianismo: la otra cara del machismo en América Latina". *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas* 10.1, 55, pp. 17-24.
- Taylor, C. (1999). "Two theories of modernity". *Public Culture* 11, pp. 153-174.
- . (2007). *A Secular Age*. Harvard university press.
- Touris, C. (2009). "Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina". A. Andújar *et al.*, *De minifaldas, militancias y revoluciones: exploraciones sobre los 70*. Editorial Luxemburg, pp. 51-68.
- Trouillot, M.-R. (2011). "Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje". *Tabula Rasa*, núm. 14, enero-junio, pp. 79-97.
- Ulrikson, M. C. (2024). "San Juan Is Catholic' The Hijas de María in Puerto Rico's Parishes and Streets, 1872-1918". *U.S. Catholic Historian*. Volume 42, Number 2, pp. 15-37.
- Vanini, E. (1945). 58°. Sin editorial. Impreso en los Talleres Gráficos de la Escuela de Artes y Oficios "San José" Obra de Don Orione.
- Santa Sede. (1994). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Spanish Speaking Bookstore.
- Veloza Morales, S. P. (2013). *La política entre nubes de incienso: la participación política de las sociedades católicas bogotanas (1863-1885)*. Monografía de grado, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- Vignoli, M. (2018). "El Consejo Nacional de la Mujer en Argentina y su dimensión internacional, 1900-1910". *Travesía* vol. 20, n°2, pp. 121-147.
- Viola, J. N. (1987). *Anuario de la prensa argentina 1896*. Imprenta do PE Coni é hijos.
- Vuola, E. (2012). "Intersectionality in Latin America? The Possibilities of Intersectional Analysis in Latin American Studies and Study of Religion". *Serie HAINA VIII*.
- . (2015). "The Exclusion of (the Study of) Religion in Latin American Gender Studies". *LASA Forum*. vol. 46, n°1.
- . (2017). "Religion, Intersectionality, and Epistemic Habits of Academic Feminism: Perspectives from Global Feminist Theology". *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*.
- Warner, M. (2012). "Uncritical Reading". *Polemic*. Routledge, pp. 13-38.
- Wilson, P. (2004). *La constelación del sur: traductores y traducciones en la literatura argentina del siglo XX*. Siglo XXI.
- Zanca, J. A. (2006). *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad. 1955-1966*, FCE.

- . (2012). “¿Primos o hermanos? Nacionalismo, integralismo y humanismo cristiano en la Argentina de los años sesenta”. *Amnis*, p.11.
- . (2012). “Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización”. *Prismas* vol.16, n°2, pp.199-202.
- . (2013). *Cristianos antifascistas: conflictos en la cultura argentina: 1936-1959*. Siglo XXI editores.
- . (2015). “Dios y libertad: Católicas antifascistas en la Argentina de entre-guerras” *Arenal*, vol.22, n°1, pp. 67-87.
- . (2021). “Intelectuales y cultura católica: algunos problemas metodológicos y conceptuales” *Sociohistórica*, n°47, pp. 127-127.

A través del estudio de la revista católica femenina *Noel* (1920-193?), este libro busca desafiar concepciones asentadas sobre la Iglesia católica y el género a partir de los textos y opiniones expresadas por mujeres católicas a principios del siglo XX. El análisis de la revista reconstruye todo un universo católico femenino que actuaba como una “contraesfera pública” en la Buenos Aires de principios de siglo, nucleando a las mujeres católicas de la élite en centros de estudio, conferencias y hasta revistas y librerías especializadas que ponían el acento en la formación intelectual de la mujer. A partir de la lectura de los correos de lectoras y de los textos presentados para su formación, el estudio de la revista *Noel* permite ver cómo las mujeres entendían su identidad de género y religiosa en medio de los cambios sociales de la época, demostrando que las percepciones de género entre las mujeres católicas eran más flexibles y diversas de lo que el estudio de las fuentes exclusivamente masculinas permitiría pensar.

Autor

Sofía Maurette es Doctora en Lengua y Literaturas Latinoamericanas por la Universidad de Maryland, USA. Tiene además una Maestría en Religión y Literatura de la Universidad de Chicago. Sus investigaciones se centran en la relación entre catolicismo y cultura en Latinoamérica, con un foco especial en revistas. Sus proyectos recientes se vuelcan al estudio de mujeres católicas latinoamericanas, tanto denunciando los marcos teóricos que vuelven a estas mujeres invisibles para la crítica como rescatando sus voces en textos que transitan el espacio entre lo público y lo privado.