

DEL CUERPO ANONADADO AL CUERPO SOCIAL: MUJERES RELIGIOSAS EN LA BISAGRA DE LOS SIGLOS XIX Y XX EN EL ACTUAL TERRITORIO ARGENTINO

Cynthia Folquer

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán

INTRODUCCIÓN

El auge de las congregaciones femeninas de vida apostólica durante el siglo XIX no conoció precedentes. Este nuevo modelo de vida religiosa de vida apostólica tuvo sus antecedentes en Francia en el siglo XVII, con el surgimiento de la Compañía de María Nuestra Señora, orden fundada en 1607, por Juana de Lestonnac, una mujer francesa que nació en Burdeos en el año 1556. Fue el primer instituto religioso de carácter educativo para la mujer, que asumió la espiritualidad ignaciana. El proyecto educativo estaba orientado a la formación integral de la persona, asumiendo los principios de Miguel de Montaigne (humanista francés de quien Juana era sobrina) y el método de la *Ratio Studiorum* jesuítica. La Compañía de María constituyó una clara opción por la educación de la mujer sin dejar la vida monástica, por lo que organizaron colegios de educandas adosados a los monasterios.

Unos años más tarde surgieron las Hermanas de la Visitación, fundadas por San Francisco de Sales y Santa Juana Fremiot de Chantal (1610); las Hijas de la Caridad, por San Vicente de Paul y Santa Luisa Maurillac (1660) y las Hermanas de la Caridad de la Presentación de la Sma. Virgen María, fundadas por Marie Poussepin (entre 1696 y 1724).

También Mary Ward, de origen inglés, fundaba en 1609 en Saint Omer (Flandes), una comunidad religiosa dedicada a la educación de ricos y pobres, que asumió la espiritualidad de la Compañía de Jesús. Se trató de una gran innovación, ya que estas mujeres consagradas a la educación no vivían en clausura. Pese a las censuras, la congregación de Mary Ward se expandió rápidamente por toda Europa. Se suprimió el Instituto en 1630, pero este resurgió en 1703 y en 1877 fue finalmente aprobado por Pío IX.

El surgimiento de estas nuevas formas de vida religiosa femenina, dedicadas a la educación de la mujer y al cuidado de los pobres y enfermos, expresó de una manera más organizada lo que desde el siglo XII y XIII muchas mujeres vivían, de manera individual o

en grupo, asumiendo un modo no reglado y más libre de vida consagrada a Dios, a estas mujeres se las conoció como beguinas o beatas¹.

La explosión de fundaciones en el siglo XIX logró solidificar estas intuiciones del siglo XVII, estableciéndose una distinción más fuerte entre el modelo claustral que había predominado durante siglos y un estilo de vida abierto, inserto en la vida urbana y al servicio de los más necesitados. Muchas de estas nuevas congregaciones pasaron a depender directamente de Roma y se las reconoció como de derecho pontificio, por lo que prescindían de la autoridad del obispo local y pasaban a sujetarse directamente de la Santa Sede. Esto les permitió cierta libertad de movimiento más allá de su lugar de fundación y las puso en condición de trabajar en diócesis diferentes a la de la casa matriz, lo que necesariamente facilitó cierta autonomía de un solo obispo local y el ingreso de mujeres de diferentes culturas y orígenes sociales.

Durante el siglo XIX una gran cantidad de mujeres se convirtieron en religiosas en Francia. Este fenómeno ha sido llamado feminización del catolicismo por Claude Langlois (1984), quien fue uno de los primeros estudiosos de estas congregaciones que se aventuraron a realizar tareas misioneras en los confines del mundo, actividades restringidas hasta ese momento a las órdenes religiosas masculinas².

Las mujeres fueron, entonces, el rostro del compromiso misionero, se ensanchó el campo del apostolado femenino hacia nuevos servicios que fueron más allá de la tradicional dedicación a la educación de la niñez y la juventud y a la asistencia sanitaria y miles de mujeres se lanzaron en misiones hacia los pueblos desconocidos del África o atravesando el Atlántico hacia América (Álvarez Gómez, 1990).

La política de la iglesia en occidente se sumó al proceso que vivía Europa luego del Congreso de Viena de 1815, en donde se inició la llamada «restauración» del antiguo

¹ Los estudios sobre beguinas y beatas europeos son fundamentales para comprender el fenómeno americano de este tipo de vida. Los trabajos sobre las beatas castellanas de los siglos XIV al XVII de Ángela Muñoz y José María Miura son muy sugerentes para descubrir esta experiencia religiosa femenina en América y de las imágenes de santidad construidas en torno a ellas. Las investigaciones de Blanca Garí sobre mística femenina medieval y el movimiento de beguinas brindan interesantes miradas sobre la vida religiosa femenina europea de los siglos XII al XV.

Los estudios sobre beatas y beaterios en el Río de la Plata han recibido menos atención de los historiadores. Birocco (2000) investigó sobre las beatas de Buenos Aires, especialmente el beaterio de Vera y Aragón, mientras que Frascina (2011) estudió a la Beata María Antonia Paz y Figueroa y su proyecto jesuítico, al igual que Carlos Page quien reconstruyó la vida de varias beatas individuales y del beaterio de Córdoba, ligado a la Compañía de Jesús. Victoria Cohen Imach indagó en la escritura epistolar de la beata María Antonia Paz y Figueroa y en la de las beatas del colegio de educandas de Salta, fundadas por el Obispo Antonio de San Alberto en el siglo XVIII.

² Son ineludibles para el abordaje del siglo XIX francés los trabajos de Gérard Cholvy, *Christianisme et société en France au XIXème siècle* (2001) y *Le XIXe. Grand siècle des religieuses françaises* (2011) y el de Elisabeth Dufourq (2009).

régimen. La institución eclesial se concentró en la lucha contra el secularismo imperante y, ante la necesidad de convocar a las elites al seno de la Iglesia, así la jerarquía eclesial decimonónica gestó una serie de medidas restauradoras del catolicismo tanto en Europa como de manera especial en Latinoamérica. Se priorizó la formación del clero y se estimuló el surgimiento de cofradías y otras asociaciones de laicos como una manera de reconstituir el tejido vincular intraeclesial.

El efecto más relevante de la política diseñada desde Roma fue el auge de las misiones. El renacimiento misionero no solo fue propiciado por el celo restaurador de la Iglesia romana, sino que fue favorecido por las facilidades en las comunicaciones, la expansión del imperialismo europeo, el interés despertado por las culturas desconocidas y el avance misionero protestante, que de alguna manera resultaba amenazante para la Iglesia católica.

El surgimiento de nuevas congregaciones religiosas fue la mayor expresión de la vitalidad del catolicismo. El marcado carácter práctico de estas asociaciones coincidió con la intención de la jerarquía de ocupar espacios vacíos que los nuevos estados no alcanzaban a cubrir, como los asistenciales, sanitarios y educativos. El mundo moderno surgido de la revolución francesa dejó de valorar la productividad espiritual de las mujeres de clausura y reconoció en las nuevas agrupaciones de vida apostólica la ventaja económica de subvencionar los servicios sociales que llevaban a cabo. Estas mujeres consagradas a Dios desde el servicio al prójimo persiguieron sus metas aprovechando esta coyuntura favorable de los estados decimonónicos (McNamara, 1999, p. 500). Así, a la tradicional elección de una vida de clausura y oración se sumó la posibilidad de consagrarse a Cristo por medio de una opción más comprometida con la sociedad.

DEL CUERPO ANONADADO AL CUERPO SOCIAL Y MISIONERO

Elizabeth Dufourcq (1993 [2009]) en su libro *Les aventurières de Dieu, Trois siècles d'histoire missionnaire française*, planteaba con claridad las transformaciones de la vida religiosa, señalando el paso de un catolicismo de referencia a un catolicismo en movimiento, marcando una diferencia con la vida de clausura que había caracterizado a la vida religiosa femenina desde la Edad media. Estudios más recientes han avanzado en el análisis de la vida religiosa femenina francesa y su expansión en otros países, en la que exportaban modelos educativos y de asistencia sanitaria, ejemplo de ello son los trabajos de Rebecca Rogers (Brasil y Chile); Camile Foulard, María Alzira da Cruz Colombo, Paula Leonardi, Ana

Cristina Pereira Lage (Brasil); Susana Monreal (Uruguay); Sol Serrano y Alexandrine della Taille (Chile); Beatriz Castro Caravajal (Colombia).

El viraje de esta nueva comprensión de la vida religiosa queda muy bien expresado en la regla de las Hijas de la Caridad: “Para las religiosas, el monasterio era la casa del enfermo; la celda, los cuartos de alquiler; la capilla, la iglesia de la parroquia; los claustros, las calles de la ciudad o las salas de los hospitales; la clausura, la obediencia; las rejas, el temor de Dios, y el velo, la santa modestia”³.

Las nuevas congregaciones surgidas en el siglo XIX crecieron en eficacia organizativa y profesionalización de servicios; especialmente en el ámbito de la educación y la salud. Surgieron nuevos modelos de piedad femenina que colocaban la práctica de la caridad en el centro de la experiencia religiosa, en menoscabo de una devoción y de rituales sin obras hacia el prójimo. La verdadera religión cristiana era entendida como la puesta en práctica de las obras de misericordia: enseñar al que no sabe, corregir al que yerra, dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, visitar a los enfermos y a los presos. Estas congregaciones decimonónicas se hicieron cargo de los problemas que la sociedad urbana expulsaba; protegían a los que la ciudad arrojaba a la marginalidad (enfermos, locos, huérfanos, prostitutas); educaban a los pobres pero también a la élite femenina para que de una manera “ilustrada y disciplinada” sostuvieran la familia y el nuevo orden.

En estos ámbitos, las mujeres religiosas dispusieron de grados de autonomía y capacidad de acción que no tuvieron otros grupos de mujeres de su época, como bien expresa Sol Serrano (2004, p. 313).

El acto de fundar conventos y casas asistenciales fue una actividad que permitió a las mujeres movilizar influencias, buscar o disponer de recursos. Construyeron espacios para sí, de retiro propio y para otras, pusieron en marcha instancias de mediación femenina que posibilitaron la empresa fundacional, utilizando sus vínculos o medios económicos propios para posibilitar ámbitos de espiritualidad y asistencia social.

En el siglo XIX, la experiencia corporal de la mujer religiosa no se centró tanto en la auto mortificación o en la enfermedad producto de ayunos y mortificaciones como en los siglos anteriores. Estas prácticas, muy presentes en la espiritualidad barroca de herencia medieval, impregnaban una vivencia del propio cuerpo como “nadificado”⁴. Ya en el siglo

³ Regla de las Hijas de la Caridad (escritas por San Vicente de Paul) citado en Serrano (2000, p.20).

⁴ Tomo esta expresión de Beatriz Ferrús Antón (2006) a partir de su estudio sobre la vida y escritura de dos mujeres religiosas: Teresa de los Andes (1900-1920), carmelita en Santiago de Chile, y una de las primeras santas de Hispanoamérica, y Laura de Montoya (1874- 1915) colombiana, fundadora de la orden de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena (Misioneras Lauras).

XIX, la vivencia del cuerpo fue transformándose en una retórica corporal que daría lugar a nuevas cartografías corporales, la de los cuerpos productivos, sociales, misioneros.

Como afirma Caroline Bynum (1990), la disciplina, la mortificación del cuerpo, desde la devoción medieval, no son tanto la negación de lo físico como su elevación, un camino dentro de las vías de acceso a lo divino. El cuerpo no se asocia –según esta perspectiva– tanto con la sexualidad como con la fertilidad, aunque hubo interpretaciones que asociaron los castigos corporales a una negación de la sexualidad y del cuerpo femenino. En este sentido, afirma Bynum, el cuerpo no es un obstáculo para la ascensión del alma sino la oportunidad de realizarla.

La espiritualidad de las mujeres del siglo XVI-XVII, como las del medioevo, debía parte de su intensa cualidad corpórea a la asociación de la mujer con la carne hecha tanto por los filósofos como por los teólogos y también a la comprensión de la unidad psicósomática, que exigía la resurrección del cuerpo al final de los tiempos. En el cuerpo sufriente de Cristo, la mujer se contempló a sí misma. En la mística femenina, gozo y dolor constituyen las dos caras de una misma experiencia. La ascesis de las mujeres místicas no fue una interiorización de la misoginia medieval y no procedió de la condena de la propia carne. El sufrimiento era comprendido como un modo eficaz de hacer presente el cuerpo superando una concepción dualista de la persona.

El control y la mortificación del cuerpo y de sus pasiones constituyeron un camino de liberación que condujo a aquellas mujeres a la apertura de otros sentidos, los del alma (Ferrús Antón, 2006, p. 99).

El cuerpo como medio para acceder a la experiencia de lo divino continuó ocupando un rango preeminente en la Europa católica moderna. De todos es conocido el culto a las reliquias, como manifestación de lo sagrado. También el uso de cilicios, los azotes o el uso en la cabeza de coronas con clavos, eran prácticas vivenciadas a veces como escarmientos de impulsos sexuales, castigos por un pecado o como sacrificio de ofrenda para el perdón de los pecados de la sociedad, pero también eran medios para lograr la unión con el cuerpo crucificado de Jesús, asemejarse a su dolor.

El Dios de la experiencia femenina era un Dios que se hacía comida y bebida, como lo expresa bellamente Luisa Muraro:

Mucha experiencia humana femenina se ha transmitido unida a la historia de un Dios concebido, parido y amamantado por una mujer de este mundo, un Dios abandonado por sus compañeros en manos de sus enemigos, pero no por

las mujeres, que siguieron a su lado en las horas oscuras del odio y del padecimiento, el Dios que se transformó místicamente en comida y bebida ofrecidos al hambre y a la sed de la humanidad. (2006, pp. 50-51)

Por otra parte, la sangre, desde el saber médico medieval, era un símbolo sumamente ambiguo; aunque la sangre menstrual era considerada impura, al mismo tiempo era el flujo básico del cuerpo y el soporte fundamental de la vida humana. La teoría médica también sostenía que el derramamiento de sangre purgaba o limpiaba a aquellos sobre los que se derramaba. Esto llevaba a comprender el derramamiento de la sangre de Cristo en la Cruz – que purga el pecado con la expiación y alimenta el alma con la Eucaristía– con funciones propias de la mujer: derramar sangre, proporcionar alimento y dar nacimiento a la vida nueva, lo que llevaba a experimentar y representar ciertos momentos de la vida de Cristo como femeninos o maternos⁵.

Este cambio de perspectiva lo encontramos en los escritos de Elmina Paz, fundadora de la congregación dominica de Tucumán⁶, quien manifiesta este cambio de concepción en una carta que escribió a la Hna Juana Valladares, en la que le indicaba que el verdadero ayuno que debía vivir era el ayuno de la enseñanza y el estudio de la pedagogía:

Así mi hija Ud. agradecerá más al Sagrado Corazón estudiando la pedagogía para enseñar y hacer adelantar a esas criaturas confiadas a su cuidado para instruir las, que haciendo esa colación a la que yo no le doy importancia ninguna. Hablando con N. Padre⁷ sobre esto, se sonrió y me dijo, que no les afloje y que lo que se ha ordenado en el Capítulo General sobre los ayunos es para todas. El obsequio que Ud. le va a ofrecer al Sagrado Corazón es de dar las tres clases que le dejé ordenado y comer bien, para que pueda trabajar mucho para gloria del Sagrado Corazón de su divino Esposo, sin perder el tiempo⁸.

Un desplazamiento se ha operado en la mentalidad decimonónica cuando ya no se

⁵ Es muy interesante al respecto el estudio de Carolyne Bynum, *Jesus as Mother* (1982) en donde analiza las representaciones del cuerpo de Cristo como cuerpo feminizado.

⁶ Primera Congregación religiosa fundada en Tucumán en 1887.

⁷ Se refiere a Fray Ángel María Boisdron con quién fundó el primer asilo de huérfanos y la congregación religiosa dominicana.

⁸ *Carta de Elmina Paz a la Hna. Juana Valladares*, Tucumán, 6 de junio de 1899. Caja: Epistolario Elmina Paz. Carpeta: Cartas a Hermanas de la Congregación (AHDT).

insiste en el cuerpo nadificado sometido a la enfermedad, el dolor y el sufrimiento de la santa medieval o barroca; lo que importa ahora es un cuerpo social, útil, productivo. Asistimos a una retórica del cuerpo sometido a la movilidad del viaje, de la evangelización, las fundaciones, de la vida esforzada por organizar asilos y colegios. Un cuerpo cargado de un doble valor simbólico el del trabajo pesado y el de la fecundidad de la tarea. La identificación del cuerpo de la mujer con el Cristo crucificado fue dando lugar a un cuerpo adaptado al mundo de los proyectos solidarios y desplazamientos, se fue transformado en la bisagra de los siglos XIX y XX, en un cuerpo misionero. La mortificación barroca fue sustituida por el devenir del cuerpo en la misión (Ferrús Antón, 2006, pp.102-103).

Las religiosas asumen así lo que se necesitaba de ellas en la sociedad decimonónica, abrirse al pobre y necesitado. Asumir un rol de protectora social era la cualidad de santidad aceptada y promovida. Las santas del siglo XIX fueron reconocidas como operadoras sociales en contextos de profunda transformación social.

LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS EN ARGENTINA DEL SIGLO XIX Y SUS ANTECEDENTES⁹

Durante el período colonial se fueron fundando monasterios en el actual territorio argentino. Primero dos en Córdoba en el siglo XVII, de dominicas y carmelitas, y luego dos en Buenos Aires en el siglo XVIII.

Ya en el siglo XVIII el Obispo de Córdoba del Tucumán, Antonio de San Alberto¹⁰ fundó colegios para niñas huérfanas, preocupado por la educación de la mujer. También Solari (1991, p. 27) hace referencia a las fundaciones de los colegios de educandas realizadas por San Alberto en la diócesis del Tucumán. San Alberto solo alcanzó a fundar los colegios

⁹ Los estudios pioneros de la vida monástica en Argentina corresponden a Alicia Fraschina, para el caso de Buenos Aires. Los monasterios cordobeses fueron analizados por Victoria Cohen Imach, Gabriela Braccio, Guillermo Nieva Ocampo, Ana Mónica González Fassani y por José María Arancibia. Estos estudios se inscriben en la línea de producción historiográfica que se desarrollaron de manera más amplia en otros países de América Latina, como México, Colombia y Perú. Para abordar el siglo XIX me han sido muy útiles los estudios del período colonial americano desde las pioneras de Josefina Muriel y luego quienes le siguieron Asunción Lavrin, y Rosalba Loreto López, para el caso mexicano. Sobre los recogimientos y conventos femeninos peruanos, los trabajos de Nancy Van Deusen, Patricia Martínez i Alvarez y Sofía Brizuela. Todos estos estudios me ayudaron a dialogar con las continuidades y transformaciones de la experiencia religiosa femenina desde la colonia a principios del siglo XX. El trabajo reciente de Susana Bianchi (2015) sobre congregaciones femeninas, aporta una interesante aproximación para una historia de la vida religiosa femenina en Argentina de los siglos XIX y XX.

¹⁰ Fray José Antonio de San Alberto, fue 16° obispo del Tucumán, nació en Aragón (España), profesó en la orden carmelitana, fue designado obispo para la diócesis del Tucumán, llegó a Córdoba en 1780, siendo nombrado obispo de la arquidiócesis de Charcas en 1785, murió en esa ciudad en 1804 (Bruno, 1970, pp. 431-463).

de educandas de Córdoba (1782) y Catamarca (1783), ambos asistidos por mujeres “beatas-educadoras”, mujeres que se “han querido recoger en su propia casa para enseñar y criar algunas niñas” (Bruno, 1970, p. 454). Desde Catamarca se fundó el beaterio de la ciudad de Salta¹¹, donde funcionó el Colegio de Educandas.

Otro antecedente de religiosas dedicadas a la educación lo encontramos en la Compañía de María, cuya primera casa fue fundada en 1780 en Mendoza (Argentina) a partir del deseo de doña Juana Josefa Torres y Salguero de erigir un centro educativo para las jóvenes y por la iniciativa del obispo de Santiago de Chile que pidió a cuatro monjas clarisas que estudiaran las Reglas y Constituciones de la Orden de la Compañía de María y se trasladaran a Mendoza para iniciar la obra. Surgió con un internado y una escuela para alumnas externas donde recibían educación también indígenas y mulatas.

En 1782, a partir de la experiencia de la casa de educandas de Córdoba y para asegurar la provisión de maestras, el Obispo Antonio de San Alberto fundó el Instituto de Hermanas Terciarias Carmelitas con un grupo de jóvenes que se habían educado en el primer colegio de educandas. Con estas fundaciones de Córdoba y Mendoza se inició, en el actual territorio argentino, la fundación de comunidades de mujeres consagradas dedicadas a la educación de la mujer.

LAS PRIMERAS EXPERIENCIAS DE VIDA RELIGIOSA FEMENINA EN EL TUCUMÁN

Un grupo de mujeres piadosas reunidas en torno a la Casa de Jesús, conocida como el Beaterio¹², comenzaron en 1839 un camino de consagración a Dios en la vida contemplativa, la organización de Ejercicios Espirituales, la educación de la mujer y la dedicación a la práctica de la caridad en el servicio de los más necesitados.

Hacia 1886 se desató en Tucumán, como en las principales ciudades de la Argentina y los puertos europeos, una epidemia de cólera. En esta pequeña ciudad del interior de país la peste causó estrago, ya que no se contaba con las condiciones mínimas de protección sanitaria. La población de la ciudad se diezmo y los muertos alcanzaron la cifra de 6.000, por lo que hubo que improvisar un cementerio en las afueras. Numerosos niños deambulaban por la ciudad a causa de la muerte de sus familiares. Ante este panorama, Fr. Ángel María Boisdron, un dominico francés radicado en Tucumán, decidió solicitar ayuda a Elmina Paz

¹¹ Este beaterio de “maestras-beatas” ha sido estudiado por Victoria Cohen Imach (2003, pp. 81-103).

¹² Para una primera aproximación a la Casa de Jesús de Tucumán, ver Brizuela (2006) y Folquer (2012).

de Gallo¹³, una mujer de gran fortuna que hacía unos meses había quedado viuda. Ella no vaciló en asumir personalmente la tarea de acoger a los huérfanos en su propia casa. Acabada la epidemia, Elmina Paz de Gallo, junto a un grupo de mujeres que se sumó a esta obra caritativa, decidieron dar un viraje a sus vidas y comenzar un camino de consagración religiosa. En este proceso, Boisdrón fue un interlocutor fundamental ya que estas mujeres habían decidido asumir el carisma dominicano como inspiración para su nuevo proyecto.

La misión asumida buscaba unir en su estilo de vida el servicio caritativo al prójimo y la vida contemplativa y Boisdrón encontró las semejanzas en el proyecto fundacional de San Francisco de Sales y Santa Juana Fremyot de Chantal, quienes habían propuesto un modelo similar de vida religiosa al fundar la congregación de las hermanas de la Visitación en la Francia de 1610, uniendo la vida contemplativa y el servicio a los pobres, dedicadas a visitar y asistir a los pobres en sus domicilios, por lo que no se consideraban religiosas de clausura. Pero el proyecto de Sales y Chantal no pudo ser desarrollado plenamente debido al arzobispo de Lyon, quien objetó el eventual debilitamiento de la clausura monástica de la mujer y puso obstáculos y restricciones a esta innovación salesiana (McNamara, 1999, p. 412).

Inspirado en esta intuición de San Francisco de Sales, Boisdrón ayudó a Elmina Paz y sus primeras compañeras a pensar un estilo vida religiosa que pudiera conjugar la oración y el compromiso con los pobres, mitigando algunos aspectos de las reglas conocidas para favorecer una vida conventual más flexible. Así lo expresaba en una de sus cartas a Elmina Paz:

Así vemos que San Francisco de Sales fundó una Orden mucho más suave que otras que existían; porque Dios lo quería para el bien de ciertas personas que no podían hacer más; y temeridad habría en decir que este nuevo instituto era relajación. Yo miro así nuestra pequeña fundación de Tucumán. Creo que el Señor la ha querido para ciertas almas que en otras circunstancias no hubieran podido o no podrían dedicarse a su servicio en la vida religiosa. No digo que este punto de vista autorice ningún desorden espiritual y temporal, no; una cosa es la suavidad y moderación en la organización y el gobierno de un instituto, y otra cosa es la arbitrariedad y la relajación¹⁴.

¹³ Para abordar la vida de esta matrona tucumana, ver, Folquer (2008; 2017); Herrera (2011).

¹⁴ *Carta de Boisdrón a Elmina Paz*, Friburgo, 16 de Noviembre de 1890, Caja: Epistolario de A.M. Boisdrón, Carpeta: Cartas Boisdrón a Elmina Paz (AHDT).

Las objeciones de las autoridades eclesiásticas de Tucumán al proyecto de Boisdrón y Elmina Paz serían las mismas que sufrieron Sales y Chantal casi tres siglos antes. El vicario foráneo, Ignacio Colombres, informaba al Pbro. Rizo, secretario del Obispado de Salta, acerca de la incompatibilidad que veía en las dominicas de Tucumán, quienes pretendían dedicarse a los huérfanos llevando vida monástica:

El objeto de esta fundación ha sido y es con el propósito de recibir niños huérfanos que dejan las epidemias y los decretos de la Providencia, cuyo fin no sé si podrán llenarlo, llevando las Hermanas una vida monástica que las obliga a invertir todo un tiempo en rezos y distribuciones propias de religiosas enclaustradas¹⁵.

La sistematización de la clausura de las monjas sería motivo de atención de papas y concilios. En 1293, el Papa Bonifacio VIII estableció, mediante la Bula *Periculoso*, que las monjas, cualquiera fuese su pertenencia, debían vivir perpetuamente enclaustradas. El Concilio de Trento dedicó gran parte de la sesión de la reforma de la vida religiosa al tratamiento de la clausura femenina aunque nada dijo de la masculina (Sánchez Hernández, 1998, p. 84). La práctica de la clausura en la vida religiosa femenina, con algunas pocas excepciones como los intentos de Juana de Chantal, Luisa de Maurillac y Marie Poussepin en la Francia del siglo XVII, se extendió en los conventos femeninos a lo largo de los siglos. Habrá que esperar hasta la década de 1960 y al Concilio Vaticano II para que se difunda una vida religiosa menos claustral y más en contacto con la realidad social.

Boisdrón se ocupó de poner en contacto a Elmina y sus primeras compañeras con la vida de Juana de Chantal y San Francisco de Sales. En la biblioteca antigua de las dominicas todavía se conservan biografías y libros de espiritualidad referidos a estos fundadores franceses.

El paralelo entre las hermanas de la Visitación y la congregación tucumana también se encuentra en una publicación que se realizó con motivo de los 25 años de la fundación, en donde se hace referencia a las dificultades inherentes a los primeros años:

¹⁵ Carta del Vicario Foráneo de Tucumán, Ignacio Colombres al Secretario del Obispado de Salta, presbítero Buenaventura Rizo y Zavala, Tucumán, 23 de mayo de 1888. Legajo: Hermanas Dominicas, Archivo Arzobispado de Tucumán (AAT).

Las obras de Dios son siempre probadas con el sacrificio que no pudo faltar a la labor del Padre Ángel y de la Madre Elmina; tuvieron también sus embates y graves dificultades y ambos las superaron valerosamente; él con su profunda prudencia y sabio celo, ella con su fe y confianza inquebrantables en la divina Providencia. No vacilaron ni se acobardaron en la adversidad y, cual otro Francisco de Sales y otra Juana de Chantal, supieron realizar admirablemente la misión espiritual que se habían trazado, ofreciendo un perfecto ejemplo de valor y confianza en la bondad divina¹⁶.

APUNTES PARA UNA CONCLUSIÓN

En los terrenos de la educación, la beneficencia, las políticas culturales y la religión, las mujeres gozaron de un amplio campo de acción, y fue a partir de los asuntos relacionados con el cuidado de los grupos más vulnerables cuando comprendieron su compromiso político. Excluidas de los ámbitos de poder estatal o partidario, relegadas de esos lugares, ellas ejercieron su autoridad en los espacios de intervención pública que fueron construyendo. Las mujeres fueron interpeladas para aportar lo suyo en los nuevos estados decimonónicos, en donde ellas debían aportar su tarea de educadoras y responsables de la salud, entre otros aspectos de las múltiples necesidades sociales (García Jordán y Dalla Corte, 2006, pp. 559-583). Desde estas tareas, las mujeres ejercieron su autoridad y participaron activamente en el entramado formal e informal del diseño social. El tejido asociativo que ellas fortalecieron constituyó un aporte fundamental a la cohesión de la sociedad civil.

Las excluidas formalmente del espacio público “se hicieron visibles en su interior, pasando de estrategias imitativas y tuteladas a ser capaces de hablar con voz propia, de participar, utilizando su propia domesticidad como ruta de acceso a la vida pública” (Bonaudo, 2006: 77).

Las mujeres que participaron en las asociaciones caritativas de la segunda mitad del siglo XIX irrumpieron en el espacio de lo público asumiendo un compromiso ciudadano, una preocupación por la polis, por la ciudad. Al exponerse en el ámbito público, se fortalecieron en su individualidad y vivieron procesos de construcción de sus propias subjetividades.

El acto de fundar conventos –como espacios de vinculación con lo sagrado– y casas

¹⁶ *Congregación Argentina de la Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús fundada en Tucumán en 1888. Su 25 Aniversario*, Buenos Aires, 1913: 4.

asistenciales de atención a los otros, les permitió a las mujeres mover influencias para buscar recursos (Folquer, 2018). Así ellas construyeron espacios para sí y para otros, armonizando su vida religiosa y su compromiso con la sociedad, tejiendo vínculos con benefactores laicos, generando proyectos de asistencia social donde las instituciones públicas eran inexistentes o ineficaces. En ellas convergieron sus deseos de protagonismo social y político a la vez que el imperativo cristiano de responsabilidad para con los pobres y desamparados, buscando resolver los acuciantes problemas de la orfandad y la marginalidad social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Gómez, J. (1990). *Historia de la Vida Religiosa*. T.III. Claretianas.
- Bianchi, S. (2015). Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina. *Pasado Abierto 1*, 168-199.
- Bonaudo, M. (2006). Cuando las tuteladas tutelan y participan. La Sociedad Damas de Caridad (1869-1894). *Signos Históricos 15*, 70-97.
- Bynum, C. W. (1982). *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the high Middle Ages*. University of California Press.
- Bynum, C. W. (1990). El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media. En H. Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (Coords.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (pp. 163- 225). Taurus.
- Castro Caravajal, B. (2014). La escritura de las monjas francesas viajeras en el siglo XIX. *A C H S C 41*(1), 92-126.
- Cholvy, G. (2001). *Christianisme et société en France au XIXème siècle*. Editions du Seuil.
- Cholvy, G. (2011). *Le XIXe. Grand siècle des religieuses françaises*, 2^e ed. Artège.
- 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). *Andes 14*, 81-103.
- Colombo, M. A. da C. (2006). La venue des congrégations religieuses françaises au Brésil à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. *Chrétiens et sociétés 13*, 117-132. Disponible en: <http://journals.openedition.org/chretienssocietes/2136>
- De La Taille, A. (2012). *Educación a la francesa. Anna du Rousier y el impacto del Sagrado Corazón en la mujer chilena (1806-1880)*. Ediciones Universidad Católica de Chile.

- Dufourcq, E. (2009). *Les aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire française*, 2ª ed. Perrin.
- Ferrus Anton, B. (2006). Del cuerpo nadificado al cuerpo productivo. *Telar 4*, 94-111.
- Folquer, C. (2013). Política y religiosidad en las mujeres de Tucumán (Argentina) a fines de siglo XIX. En P. García Jordán, *La articulación del estado en América Latina* (pp. 77-106). Universitat de Barcelona.
- Folquer, C. (2017). Cuidar, exhortar y abrir el corazón. El Epistolario de Elmina Paz-Gallo. *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad 150*, 127-158.
- Folquer, C. (2018). El poder de dar: el apoyo económico laical a las dominicas de Tucumán. En R. Di Stefano y A. Maldavsky (Comps.), *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial (siglos XVI-XX)* (pp. 481-517). Universidad Nacional de La Pampa.
- Foulard, C. (2009a). Les congrégations enseignantes françaises au Mexique, 1840-1940: pour un apostolat politique? *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin 29*, 111-122. Disponible en: <https://www.univ-paris1.fr/autres-structures-de-recherche/ipr/les-revues/bulletin/tous-les-bulletins/bulletin-n-29-chantiers-2009/camille-foulard-les-congregations-enseignantes-francaises-au-mexique-1840-1940-pour-un-apostolat-politique/>
- Foulard, C. (2009b). Les congrégations enseignantes françaises au Mexique (1840-1940). Politiques religieuses, politiques de laïcisation et enjeux internationaux. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/55674>
- Foulard, C. (2011). El apostolado educativo congregacionista francés y la construcción nacional en México: una aproximación ejemplar a la historia religiosa de las relaciones internacionales. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México 41*, 79-101. Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/moderna/vols/ehmc41/458.pdf>
- García Jordán, P. y Dalla Corte, G. (2006). Mujeres y sociabilidad política en la construcción de los Estados nacionales. En I. Morant (Dir). *Historia de las mujeres en España y América Latina del siglo XIX a los umbrales del siglo XX* (pp. 559-583). Cátedra.
- Herrera, M. H. (2011). *Elmina Paz. Heredera e iniciadora. Una biografía Teológica*. UNSTA-Fundación Elmina Paz-Gallo.
- Lage, A. C. P. (2012a). Expansão, universalização e identidades das Filhas de Caridade de São Vicente de Paulo na segunda metade do século XIX. *Revista Brasileira de História*

das Religiões IV, 123-141. Disponible en:

<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30269>

Lage, A. C. P. (2012b). Entre bichos e pianos: aceitações das Filhas de Caridade de São Vicente de Paulo à cultura mineira no século XIX. *Fénix: Revista de História e Estudos Culturais* 9, 20-41. Disponible en: <http://www.revistafenix.pro.br/vol30anac.php>

Lage, A. C. P. (2014). Petites Marthes: alunas pobres de uma instituição confesional. *Poiesis Pedagogica* 12(2), 25-44. Disponible en:

<https://www.revistas.ufg.br/poiesis/article/view/33663/17802>

Langlois, C. (1984). *Le catholicisme au féminin: les congrégations françaises à supérieure général au xixe siècle*. Éditions du Cerf.

Leonardi, P. (2010). *Além dos espelhos. Memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas*. Fapesp/Paulinas.

Leonardi, P. (2011a). Vestígios de um lugar próprio: Religiosas Francesas no Brasil. *Rever* 11(1), 55-73. Disponible en:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/6030>

McNamara, J. A. (1999). *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*. Herder.

Monreal, S. (2005). Las propuestas educativas francesas en Uruguay en el siglo XIX. *Prisma* 20, 49-98.

Monreal, S. (2019). Las Hermanas Dominicanas de Santa Catalina de Siena de Albi. Su instalación en el Río de la Plata y Cuyo como modelo de itinerancia (1874-1886). *Itinerantes, revista de Historia y Religión* 10.

Muraro, L. (2006). *El Dios de las mujeres*. Horas y Horas.

Rogers, R. (2014). Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional. *Pro-Posições* 25(1), 55-74. Disponible en:

<http://www.scielo.br/pdf/pp/v25n1/v25n1a04.pdf>

Sánchez Hernández, M. L. (1998). Las variedades de la experiencia religiosa de las monjas en los siglos XVI y XVII. *Arenal. Revista de historia de mujeres* 5(1), 69-105.

Schatz, K. (1992). *Historia de la Iglesia contemporánea*. Herder.

Serrano, S. (2000). *Virgenes Viajeras. Diarios de Religiosas Francesas en su ruta a Chile 1837-1874*. Universidad Católica de Chile.

Serrano, S. (2004). El poder de la obediencia: religiosas modernas en la sociedad chilena del siglo XIX. En Gonzalbo Aizpuru, P. y Ares Quija, B. (Coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericana* (pp. 295-313). Consejo Superior de

Investigaciones Científicas - El Colegio de México.

Serrano, S. (2009). El ocaso de la clausura: mujeres, religión y estado nacional: el caso chileno. *Historia II*(42), 505-535. Disponible en:

http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-1942009000200006

Solari, M. A. (1991). *Historia de la Educación Argentina*. Paidós.