

Telar

**REVISTA DEL INSTITUTO INTERDISCIPLINARIO
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE TUCUMÁN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

IELA

Núm. 4 ❖ Año 2006

Telar

Carmen Perilli
Directora

María Jesús Benites
Secretaria de Redacción

Consejo Editorial

Victoria Cohen Imach
Rossana Nofal
Alan Rush

Comité de Referato

Sonia Mattalía (Universidad de Valencia)
Nuria Girona (Universidad de Valencia)
Nora Domínguez (Universidad de Buenos Aires)
Andrés Rivas (Universidad Nacional de Santiago del Estero)
Ludmila da Silva Catela (Universidad Nacional de Córdoba-
CONICET-Núcleo Memoria)
María del Pilar Vila (Universidad del Comahue)
Emilio Crenzel (Universidad de Buenos Aires-Núcleo Memoria)

© 2006

Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos
Facultad de Filosofía y Letras - UNT
Av. Benjamín Aráoz 800 - 4000 San Miguel de Tucumán

ISSN N° 1668-3633

Correspondencia y Canje: Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos
Facultad de Filosofía y Letras - e-mail: iiela1@webmail.filo.unt.edu.ar

Diseño de tapa: Lic. Pablo Adrís

La construcción de la subjetividad femenina en Tucumán. Las epístolas de Fray Boisdrón (1891-1920)¹

CYNTHIA FOLQUER
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Fray Ángel María Boisdrón, un dominico de origen francés, arribó a Buenos Aires en los primeros meses del año 1876, buscando otra patria. En septiembre del mismo año lo encontramos en Tucumán, junto a otros frailes de la Orden de Predicadores que venían desde Buenos Aires a reinstaurar la vida común en el convento de esta ciudad. Hasta 1924, fecha de su fallecimiento, fue Tucumán su patria de adopción, como él mismo expresaba. Durante estos cuarenta y nueve años de vida en Argentina realizó numerosos viajes por el territorio del país y de Europa, dejando huellas de los mismos en sus epístolas, memorias, escritos periodísticos y en su autobiografía. Entre sus prácticas pastorales se dedicó con prioridad a la confesión y dirección espiritual, siguiendo los pasos de San Francisco de Sales,² a quien reconocía como un maestro.

En las líneas que siguen recogeré algunos aspectos de esta práctica, observando el proceso de construcción de la identidad de la mujer religiosa en Tucumán, en la bisagra de los siglos XIX y XX. El grupo de mujeres que analizo en el marco de un proyecto de investigación más amplio, pertenece a la Congregación de Dominicas, fundación que surge como consecuencia de la epidemia de cólera que azotó la provincia hacia 1886. Ellas, acompañadas y asesoradas por Fray Boisdrón, deciden acoger a los huérfanos víctimas de la epidemia, acontecimiento que marca profundamente sus vidas y las lleva a decidir continuar un proyecto en común, para “servir a Dios fuente de toda caridad y al prójimo en sus dolencias y miserias, especialmente a los niños huérfanos y desamparados.”³

El corpus epistolar de Fray Boisdrón, que se conserva en el Archivo de las Dominicas de Tucumán, es muy profuso: alrededor de quinientas cartas dirigidas a distintas religiosas de la congregación. Para el presente abordaje me centraré en el análisis de una serie de ochenta epístolas cuya destinataria es Catalina Zavalía, una de las primeras religiosas de la Congregación. Esta serie abarca un espacio temporal de treinta años (1891-1920). A través de esta correspondencia buscaré encontrarme con la destinataria de las mismas, descifrando en la escritura masculina la experiencia femenina y el proceso de subjetivación por ella vivido. Intentaré rastrear el comportamiento de Boisdrón como confesor y el vínculo que se fue tejiendo con Catalina. Al introducir en este ensayo sus palabras y en ellas los sentimientos y experiencias de una de las mujeres con quienes interactúa, intentaré dejar que “irrumpe la diferencia de sus existencias particulares” (Chartier, 1997: 88).

Las cartas de Catalina Zavalía a Boisdrón no se han conservado, como tampoco las de ninguna de las otras destinatarias de su correspondencia. Por ello el acercamiento a la experiencia de estas mujeres es mediado por su palabra masculina, constituyendo sus epístolas fuentes indirectas de aproximación a la palabra y vivencia de las mujeres. Intentaré “leerla” a través de él, buscaré captar sus preguntas, sus sentimientos, las vivencias que ocasionaron tan abundante escritura.

1. El desmantelamiento del orden colonial

Durante los tres primeros cuartos del siglo XIX, la realidad de las órdenes religiosas fue de una profunda desestructuración, provocada por el cambio de paradigma que supuso el proceso independentista.

Asistimos al derrumbe de la cristiandad colonial que produjo rupturas profundas en el horizonte religioso existente. El acelerado proceso de transformación social provocado por el movimiento emancipador y luego por la organización del Estado Moderno sacudió las bases más profundas de la identidad socio-religiosa del antiguo virreinato rioplatense.

Como analizan Roberto Di Stefano y Loris Zanatta (2000: 559-561), en el período colonial imperaba el régimen de cristiandad que implicaba unas relaciones simbióticas entre el poder civil y religioso, ya que ambos compartían tareas que hacen a la reproducción de la sociedad, entre las que la propagación y la defensa de la fe cristiana se consideraban de primera importancia. En este mundo de “antiguo régimen”, el súbdito era el fiel, por la coincidencia entre Iglesia y sociedad. La vida privada, la pública y la profesional se movían dentro de un marco de referencia cristiano; la religión envolvía la conducta de los seres humanos; la alteridad se encontraba eliminada, borrada o integrada por no ser lo suficientemente fuerte para manifestarse. Esta unidad se derrumba con el fuerte proceso de secularización, por la inmigración y por la influencia de las corrientes positivistas y liberales que inundan el naciente Estado, produciendo una pluralización de los sistemas de referencia.

En el transcurso del siglo XIX, este régimen jurídico colonial se desestructura y disuelve; el ciudadano es el nuevo sujeto de derechos que no necesariamente coincide con el fiel católico. De una organización religiosa se pasa a una ética política o económica. La moral se independiza de la religión, lo mismo que la vida social y la investigación científica buscan independizarse de la iglesia católica. Se forma una ética autónoma que tiene como referencia el orden social o la conciencia, ya no las creencias y dogmas, y se produce un desplazamiento en los marcos de referencia. En la Enciclopedia se podía leer a fines del siglo XVIII: “la moral supera a la fe porque casi toda la moral es de una naturaleza inmutable y durará por toda la eternidad, mientras que la fe no subsistirá y se cambiará en convicción”.⁴ Se produce así un repliegue de la religión hacia las “prácticas religiosas”, la marginalización del culto por la ley civil o moral.

Como afirma Hobsbawm (1997: 224), “los filósofos del siglo XVIII no se cansaban de demostrar que una moral ‘natural’ (de la que encontraban ejemplos en los nobles salvajes) y el alto nivel personal del individuo librepensador eran mejores que el cristianismo”.

Las nuevas autoridades nacionales heredan del antiguo régimen el sistema del patronato sobre la Iglesia, lo que les da autoridad sobre el nombramiento de obispos, la organización de las diócesis y la circulación de la información proveniente de Roma. Es una continuación del regalismo de la corona española, que otorga a las nuevas autoridades republicanas poder y control sobre la Iglesia. Se busca que la religión y la institución eclesiástica estén al servicio de la política del orden y de la consolidación de la unidad política. Pero como considera de Certeau (1997: 160-164), esta “razón de Estado” permite que las mismas ideas o las mismas instituciones puedan perpetuarse en el momento en que cambian de significación social. En este sentido, las prácticas religiosas se someten a las formas sociales siguiendo una topografía de urgencias o de tareas señaladas por la sociedad (la educación de los sectores populares, el socorro de los menesterosos y niños abandonados, el cuidado de los enfermos, la educación de las niñas, etc.). Pero estos funcionamientos tienen como contrapartida la privatización y la interiorización

de la vida cristiana. Las santidades esbozan itinerarios subjetivos y psicológicos que ya no pueden trazarse sobre el tablero de una organización civil y política.

El surgimiento del Estado Moderno y de las naciones induce a la sociedad a sustituir a la Iglesia en el papel de ser el lugar del sentido, el cuerpo de lo absoluto y también una clericalidad de la razón; el estado tiene el papel que antes poseía la Iglesia, el ser el mediador social de la salvación común, el sacramento de lo absoluto, que da origen a liturgias de su poder, distribuye gracias y racionaliza los intereses particulares (de Certeau, 1997:180-183).

En las antiguas colonias rioplatenses se experimenta en el contexto señalado, el pasaje de un régimen de unanimidad religiosa a un espacio en donde la institución católica debe someterse al ordenamiento político y jurisdiccional liderado por el estado nacional, como bien lo define Di Stefano (2000).

2. Itinerarios subjetivos y psicológicos de la creencia. La práctica de la confesión y la “dirección de conciencia”

La práctica de la confesión privada y auricular como un sacramento obligatorio para todos los creyentes católicos –por lo menos una vez al año– fue establecida en 1215 en el IV Concilio de Letrán. Luego en el Concilio de Trento (1545-1563), se acentuó la prescripción universal de esta práctica, que produjo una consolidación del poder del confesor (Ibsen [1961], 1999: 19).

Como analiza Jean Delumeau (1992: 9),⁵ la Iglesia Romana quiso tranquilizar a los fieles testificándoles el perdón divino; a cambio, exigió de ellos una confesión explícita. Esta práctica no tiene equivalentes en otra tradición religiosa, sólo en la Iglesia Católica se ha concedido importancia a la confesión detallada y repetida de los pecados, como una invitación incesante al conocimiento de uno mismo, ya que la conciencia de sí y la confesión están unidas. Entre el “conócete a ti mismo” de Sócrates y el de Freud, se produjo como vínculo y como multiplicador, la aportación enorme de la confesión tal como fue enseñada y vivida en el catolicismo. La confesión quiso tranquilizar, pero después de haber inquietado. Esta práctica afinó la conciencia, hizo progresar la interiorización y el sentido de las responsabilidades, pero también suscitó enfermedades de escrúpulos e impuso un yugo muy pesado a millones de fieles, como asevera Delumeau (1992: 10-12).

La Iglesia católica no medía sin duda en qué engranaje ponía sus fuerzas ni el peso que imponía a los fieles ni los problemas que iba a desencadenar. Ya Marcel Mauss señalaba hacia 1903 la importancia del estudio de esta práctica eclesial que, mediante el abandono de la conciencia individual en las manos de los directores, manifestaba un signo de la fuerza de la Iglesia y expresaba toda la organización moral de las sociedades occidentales. Si bien advertía –analizando un estudio publicado con anterioridad–⁶ que esta práctica eclesial era uno de los “principales órganos de disciplina y dominación” que se constituyeron definitivamente en occidente (1971 [1903]: 421- 422).

Fue Michel Foucault en la década de 1970, quien trazó líneas de abordaje de las prácticas confesionales como espacios de individuación y de construcción de un lenguaje particular del sujeto. “Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se esperaba la producción de la verdad” (2003 [1976]: 73). Estudia la evolución del proceso de autenticación del sujeto, explicando que durante mucho tiempo el individuo se autenticó gracias a la referencia de los demás y a la manifestación de su vínculo con otro, para luego hacerlo mediante el discurso verdadero que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a

formular. La confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individuación por parte del poder, afirma Foucault (74). Asimismo, considera el ritual de la confesión como un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado. Alega que también es un ritual de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro. Explica que se trata de “un ritual donde la sola enunciación, independiente de las consecuencias externas, produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación” (78).

El hombre en occidente, asevera Foucault, se convirtió en un animal de confesión. Se produjo así

una metamorfosis literaria: del placer de contar y oír, centrado en el relato heroico o maravilloso de las pruebas de valentía o santidad, se pasó a una literatura dirigida a la infinita tarea de sacar del fondo de uno mismo entre las palabras, la verdad que la forma misma de la confesión hace espejar como lo inaccesible (75).

La investigación de Blanca Garí sobre vidas espirituales y prácticas de la confesión nos induce a abordar las mismas como un espacio de individuación, viendo en ellas la generación de un ámbito para hablar que permitió que el sujeto aparezca como sujeto de discurso. Las técnicas de auto análisis que se difundieron a través de los manuales de confesores, de sermones y catecismos no sólo impregnaron a las personas religiosas sino a la población en general. La autora explica cómo

a partir de 1215 hombres y mujeres son de forma generalizada llamados a interiorizar en primera persona ese discurso sobre el “yo” (...) una vez aprendidos, los códigos discursivos, los roles y categorías de auto-presentación confesional no permanecerán anclados exclusivamente en el interior del espacio sacramental, sino que desbordando el acto de la confesión, invadirán el campo de la construcción cultural del yo (2001: 681).

Por su parte, Jerry Root⁷ busca desentrañar esta transformación en la construcción del sujeto a partir de obras narrativas de autores del siglo XIV, cuyos protagonistas “hablan como en penitencia”. El autor observa la influencia de la práctica confesional en este cambio, señalando que la confesión es una técnica del sujeto que no pudo ser controlada ni quedar confinada al sacerdote ni dentro de las puertas de la Iglesia, sino que atravesó las categorías de la auto representación en la cultura medieval (1997: 13).

Si avanzamos hacia el siglo XIX, encontramos un Manual de Confesores, compilado por un canónigo de Nevers hacia 1837, que fue aprobado por varios obispos de distintas diócesis francesas. Este manual fue utilizado en la formación de sacerdotes en la segunda mitad del siglo XIX, por lo que podemos suponer que Boisdron tuvo contacto con este libro. En el mismo se incorporan las “Advertencias de San Francisco de Sales a los Confesores” y se afirma que “nombrar a este santo obispo es recordar la mansedumbre, la caridad, la paciencia a toda prueba, el conocimiento profundo del corazón humano, de sus miserias, enfermedades y recursos (...) uno de los más hábiles directores de las almas y uno de los santos más amables” (Gaume, 1844: 50). Es en este período de estudio como seminarista que Boisdron toma contacto con las enseñanzas de Sales.

Formado en el clima de restauración de la iglesia francesa del siglo XIX, se encuentra imbuido de las disputas en torno a la formación de la conciencia humana, del rol asignado al sacerdote como confesor y

maestro espiritual. Se halla en medio de las múltiples dificultades que ocasiona la vivencia de la confesión y la evaluación de las faltas.

Sus estudios sobre el probabilismo⁸ en moral lo familiarizan con los intrincados debates que absorben la vida intelectual católica desde el siglo XVII, en el esfuerzo por definir la frontera entre ley y libertad en la acción humana.⁹ Boisdrón se enmarca en la tradición de un humanismo atento al respeto por la libertad. Fray Esteban Castillo manifiesta que

fue durante su actuación en dicha Universidad [Friburgo] que publicó en 1894 su interesante obra: 'Théories et Systèmes des Probabilités en Théologie morale'; esta publicación, según referencias oídas en esos años, por el que suscribe, causó un cierto revuelo entre sus colegas que consideraron un tanto avanzadas sus ideas sobre este tema, que en esos momentos, dividía las opiniones de los teólogos y moralistas.¹⁰

Sin duda la profusa literatura eclesiástica sobre la confesión, acumulada a partir del siglo XVII (manuales de confesores, sermones, catecismos, tratados de casuística, conferencias, etc.) expresa el lugar que la confesión privada y obligatoria ocupó en las preocupaciones de siglos anteriores, un lugar comparable al que hoy ocupan en las disputas eclesiásticas temas como la contracepción, el aborto, las fecundaciones artificiales y la eutanasia.

Los debates en torno a los "casos de conciencia", el "aplazamiento de la absolución", la "moral de los casuistas", las opiniones "probables o más probables", tuvieron una importante gravitación por la incidencia en la forma concreta de la vida religiosa de cada fiel. Para el católico de otros tiempos no era indiferente tener frente a él a un sacerdote rigorista o indulgente, a quien la iglesia le había asignado el rol de "padre", "médico" y "juez". Su bienestar psíquico, su mundo de relaciones, su vida cotidiana, estaban influenciados por aquel que tenía a su cargo la "cura de almas".

Boisdrón se identifica con la tradición salesiana y se siente expresado en el estilo asumido y enseñado por el maestro del siglo XVII: "Hallamos en él una semejanza con nosotros que nos atrae, y sin menguar nuestro conocimiento de su admirable superioridad, nos excita a oírle e imitarle" (Boisdrón, 1923: 85).

Según el fraile dominico, Sales observa los gestos, los modos exteriores y los movimientos interiores que son casi imperceptibles. "Nadie es más curioso de los pequeños hechos que Francisco de Sales, ni más atento observador de los documentos individuales" (Boisdrón, 1921: 332).

El punto fundamental de su método, continúa explicando, es fundarlo todo sobre la "vida interior". De ahí la necesidad de "replegarse continuamente sobre sí mismo, de observarse, de examinarse. Pero esta especie de auscultación moral debe ser serena a la vez que imparcial y debe servir para renovar el espíritu y no para perturbarlo y cansarlo" (333).

Describe a Francisco de Sales como enemigo de la violencia y tirantez de espíritu, cuyo método de dirección espiritual es suave y firme animando a hacer el bien "tranquilamente", sin turbulencias ni escrúpulos, aleccionando que "es menester no acentuar demasiado sobre el ejercicio de las virtudes, antes bien se debe proceder franca e ingenuamente, con libertad, de buena fe, grosso modo" (333).

En varios de los escritos de Boisdrón se pueden observar referencias a Francisco de Sales, a su pensamiento y prácticas. El vínculo de Sales con Juana Fremyot de Chantal, una viuda con quien funda la Congregación de la Visitación de Santa María en 1610, es un motivo de inspiración para su estilo de

vinculación con otra mujer viuda, Elmina Paz de Gallo. Como Sales, dos siglos antes, busca colaborar con un grupo de mujeres en Tucumán, en la formación de una congregación religiosa que pueda unir en su estilo de vida, el servicio caritativo al prójimo y la vida contemplativa, sin ataduras rigoristas en el cumplimiento de los cánones de la vida religiosa (Álvarez Gómez, 1990: 461). Aunque la intuición de Sales y de Juana Fremyot de Chantal de unir vida contemplativa y servicio a los pobres no puede ser desarrollada en plenitud por la objeción de algunos obispos franceses, que temían el debilitamiento de la clausura monástica de la mujer (McNamara, 1999: 412), Boisdrón se inspira en ese proyecto no aplicado en su totalidad para proponer en Tucumán una vida religiosa que pueda conjugar la oración y el compromiso con los pobres. Las objeciones de las autoridades eclesiásticas de Tucumán hacia el proyecto de Boisdrón y Elmina Paz, serán las mismas que sufrieran Sales y Chantal casi tres siglos antes.¹¹

Las prácticas de la confesión y la elección de confesores estaban muy pautadas en la Iglesia decimonónica. Para la atención de religiosas, los sacerdotes eran designados por el obispo de cada diócesis, uno en carácter de “ordinario” que atendía semanalmente y otro como “extraordinario” tres o cuatro veces al año, ante quien, como lo definen las Constituciones de las Dominicas de Tucumán, “las hermanas no tienen obligación de confesarse pero si, de presentarse a él para pedirle, a lo menos la bendición.”¹² En el mismo texto constitucional se estipulan los modos en que se realizará esta práctica: “deberán confesarse, a lo menos por semana. Excepto el caso de enfermedad se confesará en la rejilla del confesionario, dispuesta como lo prescriben las reglas de la iglesia. Mientras se confiese alguna enferma fuera del confesionario, deberá una de las Hermanas acompañar al Sacerdote y se colocará, estando la puerta del cuarto abierta, de manera que pueda ver lo que pasa sin oír lo que se dice”.

Según lo establecido por León XIII en el Rescrito del 17 de diciembre de 1890, “cuidarán los Prelados y las superiores de no negar un confesor extraordinario a sus súbditas, cada vez que estas lo necesiten para proveer a los intereses de su conciencia, sin averiguar las Superiores el motivo de esta petición, ni mostrarse descontentas de ello” (1893: 89).

Se trata entonces de una práctica muy pautada y controlada, que sin embargo encuentra en la epístola personal al confesor un vehículo de expresión libre de la religiosa.

3. Escuchando “como en confesión”: las cartas de Fray Boisdrón a Catalina Zavalía

Las cartas de Fray Boisdrón permiten percibir el proceso de configuración de la subjetividad femenina desde la palabra del confesor, las representaciones delineadas para mujeres religiosas y la normativa vigente a fines del siglo XIX en la vida conventual. Pero asimismo, estas epístolas revelan lo singular, la palabra de lo “otro”, de lo extraño en los signos que están encerrados en la escritura. Dan cuenta de voces y gestos, de prácticas que se sitúan al margen, que por su singularidad no pueden ser reductibles a los discursos dominantes, aunque sí articulan con los mismos. Por ello buscaré detenerme en lo discontinuo, en lo disidente, en lo que subvierte la norma impuesta, en las prácticas inéditas, siguiendo la intuición de de Certeau:

toda su obra de historiador puso en el centro de su aproximación el análisis preciso, atento, de las prácticas mediante las cuales los hombres y las mujeres de una época se apropian a su manera, de los

códigos y los lugares que les son impuestos, o bien subvierten las reglas comunes para conformar prácticas inéditas (Chartier, 1996: 70).

Los procesos de subjetivación se conforman a partir de modelos o normas imperantes en el interior de una determinada formación discursiva y más ampliamente en la sociedad. Es fundamental en este proceso el papel ejercido por el lenguaje y la escritura, afirma Victoria Cohen Imach; pero también asevera la autora, citando una observación de Jean Franco, este proceso se nutre de la propia experiencia del sujeto (2004: 28).

Las cartas dirigidas a las religiosas de la Congregación son fruto del vínculo que mantiene con ellas como confesor y director espiritual. En la “intimidad de la ausencia” (Violi: 1987) producida por los sucesivos viajes del fraile dominico y la necesaria comunicación epistolar, estos textos adquieren el rostro de una larga conversación que estimula la introspección teniendo como horizonte previo la experiencia de la confesión. Boisdrón se implica en la vida de las religiosas, dialoga con ellas, interroga, escucha. Estas cartas nos descubren un “espacio para hablar” que se fue construyendo entre ellos. Establecen un vínculo de gran confidencialidad y a través de sus epístolas se puede vislumbrar cómo se va cimentando un discurso del sujeto, ligado a la dirección espiritual y a las prácticas de la confesión. Como analiza Blanca Garí para otro contexto epocal (2001: 696) es en esta práctica en donde las mujeres experimentan un conocimiento de sí mismas y ese conocimiento les otorga los instrumentos y la autorización para representarse.

Advierte Cohen Imach que la carta en los ambientes claustrales “resulta capaz de suavizar y al mismo tiempo preservar los rigores de la vida conventual: el relativo aislamiento de la ciudad circundante, el encierro, la soledad. Al escribir, la religiosa simultáneamente niega y afirma la clausura, vive y muere al mundo, se ofrece y se repliega” (2004: 20). Las epístolas entre mujeres religiosas y su confesor son un lugar privilegiado donde el proceso de adquisición de una nueva identidad se realiza.

“Se escribe siempre buscando una presencia: para hacerse presente al otro, para que se acuerde de nosotros, pero por encima de todo, para que el otro se nos haga presente a nosotros mismos. Se escribe para evocar”, asevera Patrizia Violi (97). Quizás por ello la correspondencia de Boisdrón dirigida a varias de las hermanas de Tucumán, mientras se encuentra fuera de la ciudad, es casi semanal. La frecuencia en las respuestas de ellas pone de manifiesto que en esa pretensión de evocar la ausencia se hace más real y es esa misma ausencia la que hace posible la intimidad entre ellos... “Todos los días y varias veces al día, pensaba escribirle (...) no consigo hallar algún rato de tranquilidad para cumplir ciertos deberes dignos de mi consideración”, le manifiesta a Catalina.¹³

Boisdrón, lector de las cartas de Francisco de Sales, bebe de su estilo directo y franco. En la comunicación con las religiosas escribe sin demasiadas formalidades y sus textos exponen mucho de él mismo. En un artículo publicado hacia 1906, observaba el estilo de Sales:

Sus cartas son el reflejo puro de su persona y de su acción en medio de aquella sociedad que vivía tan intensamente así en el orden religioso como en el político (...) en sus cartas el autor se revela tal cual era, completa e ingenuamente. Jamás fue tan exacto el aforismo: ‘el estilo es el hombre’ (...) Francisco de Sales no titubeaba en hablar de sí mismo (Boisdrón, 1921 [1906]: 332).

El estilo de las cartas que Boisdrón dirige a las dominicas de Tucumán habla de intimidad, franqueza, confianza, libertad. Es una comunicación que él sabe “privada” y que ellas experimentan así.

Todo queda en el “secreto de confesión”, por ello no aparece la coerción de la apariencia. Por las respuestas de Boisdron, se infiere que las religiosas manifiestan sus debilidades y carencias, sus miedos y angustias más profundos y en ese ejercicio de apertura también ellas posibilitan que él les confíe sus sentimientos, no contiene para sí sus nostalgias, enojos, tristezas, miedos y alegrías. Las religiosas también manifiestan sus tensiones, las dificultades comunitarias y de sus proyectos, las inseguridades del camino que han escogido.

3.1. Catalina, viajera y fundadora

Matilde Zavalía –quien asume el nombre de Catalina al realizar su profesión religiosa¹⁴ es una de las primeras mujeres que se suman al proyecto de Elmina Paz, quien es reconocida como la fundadora de la Congregación junto a Fray Boisdron. En el libro de Necrologías de la Congregación se anota: “fue de las primeras señoritas que se unieron a Nuestra Madre Fundadora en la heroica atención de los niños huérfanos dejados por el cólera e igualmente, en su amorosa decisión de abrazar la vida religiosa”.¹⁵

En el momento de la fundación del Asilo de Huérfanos, en 1886, mientras Elmina cuenta con cincuenta y seis años de edad, Catalina tiene treinta y cuatro. Había nacido en Tucumán en 1854. Es hija de Salustiano Zavalía –quien fuera gobernador de Tucumán, Senador y Convencional Constituyente en 1853–¹⁶ y de Emilia López, ambos pertenecientes a familias de la elite tucumana. Impregnada por su ambiente familiar, aprendió a comprometerse con los emprendimientos de fundación y organización del naciente Estado-Nación, tareas que realizó desde la congregación a través de la fundación de obras educativas y de caridad. Sabe moverse entre los que tienen en sus manos la capacidad de decisión política para definir la subvención estatal de los asilos y colegios. Así lo expresa Elmina Paz en una de sus cartas a Benjamín Paz, su hermano y colaborador:

El Ministro nos aconsejó viéramos al Presidente de la Comisión de Presupuestos, para una subvención que intentamos pedir al Gobierno. Este Señor después de una conferencia de casi dos horas con las enviadas Madre Catalina Zavalía y Madre Inés Olmos, lograron hacerlo tomar interés por la obra, aconsejándoles vieran en seguida a todos los Diputados, y les dio la lista de todos ellos (...) hicieron esto y a todos los encontraron de muy buena voluntad.¹⁷

Catalina es la compañera de camino de Elmina. En ella se apoya para los sucesivos emprendimientos que realiza el grupo fundador, siendo la gestora de las primeras fundaciones:

el interés por el progreso de la Congregación se unió con su índole emprendedor, por esta razón el Consejo de la Congregación la designó para que respondiendo a la solicitud unánime del pueblo de Monteros, fundara allí nuestra primera Casa filial en 1895 (...), puesta esta primogénita en vía de progreso, fue nuevamente la Madre Zavalía llamada por nuestros Fundadores, para abrir una Casa más. Fue la de Santiago del Estero, fundada en 1898.¹⁸

También es la que dinamiza otras fundaciones: el Colegio Santa Rosa en la ciudad capital de Tucumán (1902); Asilo y Colegio del Sagrado Corazón en Capital Federal (1902); Asilo Sagrada Familia en Santa Fe (1908); Asilo y Colegio Santísimo Rosario en Rosario, Provincia de Santa Fe (1909). En una de las cartas que Boisdron le dirige a Catalina la felicita por su empuje: “Con gran placer he visto el buen

éxito de sus gestiones y pasos para este objeto de la fundación [de Santa Fe]. El Señor la ha ayudado evidentemente”.¹⁹ Y tiempo después ella le habla del proyecto de fundar otra casa en Rosario de Santa Fe. A Boisdrón le preocupa que no vayan a tener fuerzas para responder a un nuevo compromiso, pero entiende que las causales que ella le expone son importantes y no desea oponerse: “Quiero dejarlo todo al criterio de V.R. Examine ante Dios lo que convenga y haga lo que le parezca oportuno (...) tiene facultad para hacer las diligencias conducentes y preparar la obra con las personas notables de ‘El Rosario’ y con la autoridad eclesiástica de aquella Diócesis”.²⁰ Y más tarde le advierte:

debemos cuidar de no exponernos a un fracaso, peligro que lo he palpado en Buenos Aires (...) vea U. de componer y disponerlo todo para que allí nos establezcamos sin incurrir en serios inconvenientes (...) haga la obra de Dios en todo espíritu religioso, y armonía de los ánimos, que edifique al pueblo y sienta esa fundación sobre las sólidas bases de la humildad, de la caridad y del sacrificio sobrenatural.²¹

Catalina fue nombrada Visitadora General de la Congregación debido a la ancianidad y enfermedad de Elmina Paz, la Priora de la Congregación. Este servicio la obliga a viajar y atender las necesidades de las diferentes comunidades recién fundadas. Hacia 1909 el Asilo de Santa Fe, sufre la precariedad de su situación económica y Boisdrón le sugiere a Catalina que intervenga para conseguir, mediante sus relaciones, alguna ayuda para el asilo:

Quiero llamar la atención de V.R. sobre este punto que creo se interesará en ello por ser la que realmente es la fundadora de este asilo y a razón de su título y oficio de visitadora general. Sería triste que tuviéramos que levantar esta casa, tan recién fundada. Será un bien que V.R. haga sus viajes y visitas a esta, en donde por sus condiciones personales y sus relaciones podrá de poco a poco mejorar y asentar la situación de esta comunidad.²²

Catalina fue la primera hermana –después de Elmina Paz, la fundadora– que contó con un poder amplio, otorgado por el Consejo de la Congregación para representar a la misma ante instancias civiles o eclesiásticas.²³

Luego de un intento de fundar una nueva comunidad, pero de vida contemplativa, en 1894, la encontramos en 1895 instaurando el Colegio de Monteros y más adelante en 1898 el Asilo de Huérfanos de Santiago del Estero. Es en esta comunidad que Catalina vive durante veintitrés años, salvo cuatro –desde 1914 a 1917– en los que se encuentra en Santa Fe. En 1923 regresa a Tucumán por sus precarias condiciones de salud, para residir en la Casa Madre hasta 1927 en que fallece a la edad de setenta y tres años.

3.2. “Sin acordarse de sí misma...”

Cuando Boisdrón debe ausentarse durante cuatro años de Tucumán (1890-1894), las religiosas se encuentran en los momentos fundacionales de su proyecto y sufren su ausencia. Por las respuestas de Boisdrón a las cartas de Catalina podemos inferir los momentos de angustia e incertidumbre que ella vive:

Entretanto hija mía no se deje perturbar ni impresionar por sus propios defectos y por los contratiempos que encuentra en la vida. Sosiegue siempre su genio; y haga las cosas con calma, con grande confianza en Dios y esperanza en el porvenir. Tarde o temprano, tal vez por medios que nos son desconocidos el Señor arreglará las cosas de esa comunidad.²⁴

En las palabras de Boisdrón se trasluce la impronta de la tradición de San Francisco de Sales, aludida anteriormente, que privilegiaba la atención a los elementos psicológicos y morales en el acompañamiento espiritual, alejándose del rigorismo y al mismo tiempo de la permisividad. “La verdadera prudencia –escribe Boisdrón en otra oportunidad– don eminente y necesario del Espíritu Santo, evita los extremos y las parcialidades, la relajación y la dureza”.²⁵

Es propia de la tradición salesiana, la espiritualidad del abandono y la de los “deberes de estado”, basada en la fidelidad a la vocación escogida (Vilanova, 1989: 752-754). Varios de estos aspectos encontramos en la correspondencia del fraile dominico, en su rol de confesor y director espiritual.

Afirma Boisdrón que la doctrina de Sales “no capitula ante ninguna de las debilidades del corazón humano (...) insiste menos sobre las austeridades corporales; pero persigue con una insistencia y una habilidad que nadie ha sobrepasado, el gusano roedor de las verdaderas virtudes. El amor propio jamás muere; hasta que nosotros mismos muramos, tiene mil medios de atrincherarse en nuestra alma” (1921: 333).

Elogia la postura de Sales que supera a la de los grandes moralistas franceses como La Rochefoucauld, Pascal y La Bruyère, a quienes describe como “muy preocupados de hacer conocer las miserias humanas y poco de proporcionarles el remedio” (1921: 333).

Los consejos de Boisdrón revelan el mandato del desasimiento interior, propio de la espiritualidad de la vida religiosa y de la tradición mística dominicana. Trata de reorientar la tendencia de Catalina a centrarse en sí misma: “Trabaje únicamente, hija mía, en ayudar a todas sus hermanas en llevar bien los oficios que les dan, en dar siempre el buen ejemplo, sin acordarse de sí misma, sin querer que la consideren y distingán, ¡todo para Dios y con Dios!”²⁶ Y en sus consejos imita a Francisco de Sales, a quien él mismo describe como un “admirable maestro de la vida espiritual [que] tenía el gran arte de ejercitar las almas en la práctica de la perfección sobrenatural, con la mortificación del orgullo, de la vanidad, el amor propio, que es el más sutil disolvente de la caridad” (Boisdrón, 1924: 85).

Hacia 1906 Boisdrón escribe desde Tucumán a Catalina, que se encuentra en Santiago del Estero. Ella ya cuenta con cincuenta y seis años, y evidentemente ha logrado estabilidad y madurez en su opción de vida. Se infiere que ha compartido con su confesor alguna experiencia del fondo de su corazón, a lo que él responde:

Hay que proceder en el [asunto] con cautela porque toca a lo que hay de más íntimo, la comunicación del alma con Dios; y es posible confundir el Espíritu de verdad con el espíritu de ilusión. Empero en el caso no dudo en que es Dios el que ha hablado y se ha manifestado. Lo comprendo por las obras; que en esta acción del Señor no ha tenido complacencia en sí misma a que tanto motiva nuestra pobre y vana naturaleza ¡y tan sin fundamento! Pues este rayo de luz que me describe es lo más gratuito, fruto de la divina misericordia que nada nos debe y solo quiere sacarnos de nuestra miseria ante el Dios de infinita majestad y grandeza.²⁷

También deja traslucir en otras invitaciones, la teología del mérito²⁸ tan arraigada en la espiritualidad decimonónica: “El Señor que ‘mortifica’ y ‘vivifica’, como se expresan las Santas Escrituras, que prueba hasta la sangre y resucita para el cielo, hará sentir al alma de V.R. y a las de todas esas amadas hijas de Santiago del Estero, el descanso y los consuelos que son fruto del gran mérito de estas dominicas”.²⁹ En esta misma línea expresa que “pido al Señor, al adorable Nazareno que le de los auxilios de su luz, de su fortaleza, para llevar tranquila y confiadamente la Cruz, que ha puesto sobre las espaldas de V.R., destinada a seguirle a El, quien le aumentará sus gracias y ciertamente recompensará los sacrificios de la vida religiosa, ¡Si, y con cuantas creces de consuelos y dicha!”³⁰ Los consejos que recibe Catalina respecto a cómo asumir el sufrimiento responden al tópico común de la tradición cristiana de unir los sufrimientos a los de Cristo y ofrecerlos como camino de salvación. Así propone Boisdrón: “...la fuerza y el consuelo del alma religiosa en estas penosas circunstancias, hija mía, es a pesar del sufrimiento y aún del desaliento, acercarse a Dios, ofrecerle el padecimiento y hacerlo valer para santificación y mayor gloria (...) el alma que sufre con Dios sufre con menos angustia y con más provecho”.³¹ En otra oportunidad le dice, “los padecimientos son el crisol que purifica y santifica, por esta razón los permite la Providencia”.³²

Hacia 1894 Catalina comienza a discernir la posibilidad de fundar otra comunidad de vida contemplativa, desprendiéndose del proyecto original de atención del Asilo de huérfanos. Consulta a Boisdrón sobre ello y él aporta elementos para el discernimiento, dejando el margen necesario de libertad para que ella tome su propia decisión:

Misterioso me parece todavía el proyecto de U. tocante a una casa de claustradas. Siendo pues hija mía una de las piedras fundamentales de la fundación que hemos realizado en esa; admiro que piense pasar a otra empresa del carácter que me indica. A la distancia que me encuentro no me es posible pronunciarme prácticamente sobre el particular, sin conocer ni los antecedentes ni los consecuentes del asunto: todo lo bueno no se debe aprobar sino lo que responde a ciertas circunstancias que es preciso verlas en concreto. No estoy en estado para ello.³³

En el vínculo de Boisdrón con Catalina se manifiesta un constante intento del confesor por orientarla hacia el alcance de una mayor serenidad en la toma de decisiones, quien expresa en varias oportunidades su ansiedad y espíritu impulsivo:

a primera vista estoy contrario y creo que se debe asegurar y afirmar lo principiado, antes que aventurarse a otro proyecto. No sea que su imaginación la lance a lo desconocido y la haga olvidar de las vías conocidas y seguras de la perfección religiosa. Por lo pronto dejo a otros el examen y la solución de este asunto, que a mi me parece inoportuno! y casi irrealizable en Tucumán.³⁴

Y agrega su opinión respecto al tipo de vida religiosa que él imagina para las mujeres tucumanas:

la vida activa que hay en esa casa, me parece convenir mejor a las hijas de Tucumán, las que son ya por naturaleza muy poco faltas de actividad, y necesitan elevar así su carácter, y sin querer rebajar en nada a la vida puramente contemplativa, a la que tanto ensalzan los principios de nuestra fe católica, dejándole su preeminencia o superioridad teórica, yo prefiero esta vida que a la vez que se inmola al Señor en el holocausto del estado religioso, reserva una parte de esta misma para el servicio del prójimo.³⁵

Sin embargo respeta la libertad de decisión a Catalina al afirmar: “Conozco que el Espíritu de Dios sopla donde quiere y cuando quiere y si en esta parte el manifiesta sus designios, seré el primero a inclinarme ante ellos: y aprobaré y ayudaré, en la medida de mis fuerzas, al que se juzgue llamado a efectuar esta empresa”. Y aconseja a Catalina que “debe limitar sus atenciones y no emprender tres o cuatro cosas de este tamaño a la vez con peligro de dejarlo todo incompleto”.

Al final de la carta suaviza el tono expresando su confianza y cariño: “Usted mi hija, a pesar de que le hablo unas veces con alguna aspereza y terquedad, no deje de creer el cariño, consideración e interés que le tengo. Si fuera yo indiferente con U. no la trataría así, amándola como a una hija, deseo su bien. No me mueve otro fin. Adiós y paz en su alma”.

Lector de las cartas de Francisco de Sales, aprendió a dar a su correspondencia un acento de ternura, recordando que “jamás el amor humano ha usado expresiones más fuertes que las empleadas por San Francisco de Sales en muchas cartas para traducir su puro amor. Solamente se diferencia del amor humano, porque este no es egoísta ni ciego (...) es el amor a las almas que conduce a la ciencia de las almas” (Boisdron, 1921 [1906]: 332). A principios del 1600, Sales suplica a los confesores que acojan a los penitentes “con un corazón paternal, recibéndolos con sumo amor, sufriendo con paciencia su rudeza, ignorancia, imbecilidad, pesadez y otras imperfecciones” (Gaume, 1844: 82). Sus consejos a confesores figuran entre los más comprensivos y caritativos “cuidad de no usar palabras demasiado duras con los penitentes” (Delumeau, 1992: 27).

Desde su rol de director espiritual y fundador de la Congregación, Boisdron interviene en la configuración de la identidad de vida religiosa de las mujeres con quienes se halla comprometido, identidad que es comprendida según el paradigma vigente a fines del siglo XIX y principios del XX, como un “estado de perfección” en donde están llamadas a ser verdaderas “Esposas de Cristo”. En una carta de saludos por el año nuevo le recuerda a Catalina:

Se sabe que para nosotros, elevados a la dignidad del Estado religioso, felicidad significa perfección del amor divino, fidelidad a los deberes de nuestra vocación, salud para servir mejor al Señor. Estas son las gracias que pido a Dios les de con abundancia este año y siempre, y les ruego le pidan por mi.³⁶

Las mujeres religiosas “deben” ser ejemplares y Boisdron se propone ayudarlas a alcanzar este alto ideal. Ante el éxito de la fundación de la casa de Santa Fe, en la que Catalina trabaja con mucho esfuerzo, él le escribe: “Son insignes beneficios de Dios que ciertamente no los merecemos, deben darnos humildad y fervor para llevar mejor los dolores de nuestra santa vocación, santificando a los demás y santificándonos en primera línea”.³⁷ Y ante el éxito de sus fundaciones y la “buena aceptación que recibe V.R. por todas partes, por la facilidad con que se le allanan las dificultades y el buen éxito final que consigue”, le aconseja ser “humilde para que no edifiquemos sobre arena y todo se deshaga pronto en castigo de la complacencia en nosotros y orgullo que tuviéramos”.³⁸

Le propone como ejemplo de vida, el modelo de Santa Catalina de Siena, y ensalza en ella “¡tanta unión [de ella] con el Divino Esposo! tantos prodigios de vida espiritual! Tanta acción social para la Iglesia y la sociedad humana! ¡y que ejemplo para que evitemos la tibieza y la relajación!”³⁹

En otras oportunidades, le recomienda libros para leer: “del Padre Bourdaloue no hay mas que sermones clásicos y un tomito de ejercicios espirituales para religiosos y religiosas, en mi concepto es lo mejor que se ha escrito sobre esta materia de los santos ejercicios”.⁴⁰

Lo encontramos en Buenos Aires, comprando libros para las religiosas: “en Buenos Ayres hay una librería en que debe hallarse esa obra. Cuando yo vaya a Buenos Aires, la buscaré y se la mandaré”.⁴¹

La vivencia de la pobreza y el desprendimiento de lo “temporal” son otros de los tópicos a los que reiteradamente vuelve Boisdrón en sus cartas: “Lo temporal pasa con la vida presente, solo quedará lo eterno, que debemos pensar y aspirarlo por los medios de la perfección religiosa.”⁴²

3.3. Reconociendo autoridad femenina

El hecho de encontrar un copioso epistolario en donde las destinatarias son mujeres, habla por sí mismo de un modo de ser y hacer femenino, que Fray Boisdrón descubre como valioso. Sus cartas reflejan una experiencia femenina significativa que crece en tensión con el discurso que busca moldearlas. Estos textos hablan de espacios de libertad femenina y de las tensiones para vivirla en los marcos del discurso que sobre vida religiosa femenina impera en la Argentina de fines del siglo XIX. Los escritos de Boisdrón revelan las fisuras de estos modelos, que se mantienen sin renunciar a “la relación que las regularidades mantienen con las particularidades que se le escapan”(Chartier, 1996: 99).

Boisdrón alterna en sus escritos el rol asignado por la Iglesia al sacerdote, como “confesor y director espiritual”, y el de amigo y confidente. En varios momentos reconoce autoridad a Catalina, busca su ayuda y apoyo, estima su capacidad e iniciativa. Pareciera que los roles se invierten, y es él quien necesita contención y ser escuchado; es también el fraile quien desahoga su corazón, su angustia con su discípula. John Coakley,⁴³ analizando el vínculo de algunos frailes dominicos con devotas mujeres entre los siglos XIII y XVI –a través de las vidas de siete santas confesadas escritas por dominicos–, afirma que entre ellas y sus confidentes se produce en determinado momento un cambio de roles y se convierten los mismos en sus discípulos, objeto de sus consejos y reprimendas (1991: 236).

Kristine Ibsen, citando a Jodi Bilinkoff, afirma que la relación entre mujeres penitentes y varones confesores fue más compleja y matizada de lo que el conocimiento tradicional nos quiso hacer creer y que “lejos de ocupar una posición de control inútil, los confesores fueron fuertemente atraídos por la idea de dirigir espiritualmente a mujeres devotas y a su vez se volvieron profundamente influenciados por ellas, identificándose con ellas e incluso llegaron a depender de ellas”(1999 [1961]: 39).

A través de sus escritos podemos encontrar preservadas indirectamente las voces de sus discípulas. Estos hablan de la percepción masculina de la mujer y de cómo la experiencia religiosa femenina viene a constituirse en un aspecto de la propia experiencia de los frailes, vivencia carismática que ellos ven más desarrollada en las mujeres devotas que en sí mismos. Algunos frailes dominicos del medioevo, afirma Coakley, necesitan a las mujeres con quienes se han asociado y no solamente estas devotas necesitan de los frailes. “La mujer es claramente una vía de acceso a lo divino” (1991: 223, 234). Como en todas las épocas siempre hubo varones que supieron romper con el estereotipo de considerar inferior a la mujer y pudieron asumir una posición de defensa de su excelencia y dignidad.⁴⁴

Varias maneras de reconocimiento se esparcen en las cartas de Boisdrón: “(...) es para darle testimonio de mi gratitud que le escribo estas líneas” escribe a Catalina.⁴⁵

Ella reclama su presencia y compañía y entonces el fraile se muestra abatido: “Me hallo con una seria dificultad que creo no reconocerá cuanto me mortifica. Y esto mas me aflige por lo que supone que no tengo voluntad para V.R. y esa comunidad”.⁴⁶

A veces es él quien se apoya en Catalina: “hay momentos en que me caen los brazos, todo ánimo y toda esperanza (...) En este caso, lo digo con dolor y humillación, creo que habrá que dejarlo todo. Si V.R. ve y tiene otra solución racional y buena que me lo indique”.⁴⁷ Ante las dificultades de establecer “la escuela y enseñanza de las asiladas” en Buenos Aires, le escribe a Catalina: “espero que todo se arreglará bien (...) yo no veo las horas de salir de esta [e] irme a Tucumán, asaz inquieto, cansado y mortificado”.⁴⁸

Y refiriéndose a los problemas que hay que solucionar en la casa de Santiago, confía su deseo de descanso: “Anhelo yo por retraerme, ignorar lo que pasa, vivir en el silencio, la paz y el bienestar de la soledad, del estudio, de las tareas personales y conventuales (...) Quiera Dios dar a todas su Espíritu creador y renovador de las cosas y de los corazones”.⁴⁹

En otro aspecto de su relación con Catalina, Boisdrón admira su capacidad de gestión: “Las noticias y explicaciones que me da V.R. me causan una grande satisfacción veo que ha apartado y resuelto la principal dificultad que me parecía ofrecer la fundación del asilo en ese pueblo [Rosario]: la escuela. Es una suerte que el Presidente del Consejo de Educación tenga tan buena voluntad que debemos aprovecharla”.⁵⁰

4. A modo de conclusión

En el análisis de las epístolas de Boisdrón he intentado escudriñar el estilo de vinculación con Catalina Zavalía, buscando comparar con otros ejemplos del pasado la relación confesor-mujer devota. Detuve la mirada en el vínculo de Francisco de Sales y Juana de Chantal y en la inversión de roles señalada por Coakley en su estudio sobre confesores dominicos y sus discípulas en los siglos XIII al XVI.

La vivencia de la confesión y el espacio para hablar de sí que ésta constituye provoca en Catalina, como en otras mujeres, un ámbito privilegiado de construcción de su subjetividad. En la experiencia de dirección espiritual, Boisdrón es una mediación importante en su configuración como mujer religiosa, pero, a su vez, él se mira en ella y se configura en ese intercambio.

Las características acordadas para la vida consagrada en la iglesia decimonónica, van poco a poco impregnando la autocomprensión de Catalina en el espacio del intercambio epistolar y de la confesión auricular, pero al mismo tiempo, introduce su libertad en el camino de vida religiosa, abriéndose a una experiencia de espiritualidad en relación (Rivera: 1998) que fue significativa para ella y las personas con las que entró en contacto.

Asimismo la inversión de roles –una constante en la historia de este tipo de lazos– emergió en la relación de Boisdrón y Catalina. Él reconoce su autoridad y busca ser escuchado y consolado. La orienta y aconseja y está presente, colabora con ella y se convierte en su ferviente devoto, devoción en la que busca decirse a sí mismo (Garí, 1993: 137).

Las cartas han sido el vehículo privilegiado para adentrarme en una de las actividades más comunes de la celda conventual como es la escritura. He buscado encontrarme con Catalina, a través de la mediación de la letra de Boisdrón su confidente. El corpus analizado está constituido por cartas espirituales, como las denomina Asunción Lavrin, respuestas a comunicaciones de estados de ánimo o de “salud espiritual” que me permitieron recorrer el paisaje interior de Catalina (Lavrin, 1995: 43).

Otras epístolas analizadas reflejan el discernimiento común sobre la marcha de la congregación, proyectos de fundación, conflictos que emergen en las distintas comunidades, expresando la

colaboración mutua entre ellos y la capacidad de mediación política de Catalina para la organización y apertura de las diferentes casas y colegios. En la correspondencia también existen referencias a la situación social y política del país y a los relatos de viaje que el fraile realiza; estos aspectos deberán ser abordados en futuros análisis, como así también la lectura comparada de esta serie epistolar con otras dirigidas a Elmina Paz de Gallo, Juana Valladares, María Luisa Ávila, Simona Acuña y Tomasa Martínez, que permita contrastar los procesos de configuración de la subjetividad femenina entre mujeres contemporáneas.

Siento que en este recorrido por cartas color sepia, experimenté lo que señala Michel de Certeau:

Iniciado con años de peregrinación por los archivos franceses o extranjeros (grutas donde la tenacidad de la investigación disimula los placeres solitarios del hallazgo), mi trabajo sobre la escritura mística ha pasado por los recovecos laberínticos (y finalmente tan astutos) de la edición crítica; proviene de mis temporadas pasadas en esos rincones perdidos que descubren al historiador lo infinito de una singularidad local (1993 [1982]: 19).

Notas

¹ Este texto corresponde a una investigación más amplia que realicé en orden a mi trabajo de tesis doctoral: “*Viajeras hacia el fondo del alma. La experiencia religiosa dominicana en el contexto de la formación del Estado-Nación Argentino, 1870-1930*”, estudio que desarrollé en el marco del Programa “Recuperación de la Memoria en América Latina”, de la Universidad de Barcelona.

² Francisco de Sales (1567-1622) es el máximo representante del llamado “gran siglo de la espiritualidad francesa”, que desempeñó un papel decisivo en el paso de la devoción monástica a la devoción civil, de la piedad claustral a la piedad vivida en el mundo laico. Impregnado de un profundo humanismo, como maestro espiritual se alejó del rigorismo y propuso un cristianismo compatible con las exigencias de la vida ordinaria (Vilanova, 1989: 750).

³ Así lo expresan en la carta de solicitud de fundación de la congregación que se conserva en el Archivo del Arzobispado de Tucumán (AAT), Legajo Congregación de Hermanas Dominicas, Carta al Vicario Foráneo Dr. Ignacio Colombres, Tucumán, mayo de 1887.

⁴ *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, nueva ed., t. XVII, Ginebra, 1778, artículo “Fe”, p. 1019 (de Certeau, 1995: 151).

⁵ Jean Delumeau estudia la práctica de la confesión en el marco de sus investigaciones históricas sobre los miedos y la culpabilidad.

⁶ Marcel Mauss estudia el trabajo de C. M. Roberts (1901): *A Treatise on the History of Confession until it Developed into Auricular Confession*.

⁷ Agradezco a Blanca Garí el haberme facilitado el libro de Jerry Root (1997).

⁸ Durante 1890-1894, Boisdrón es profesor en la Universidad de Friburgo (Suiza) y allí escribe su tesis “*Théories et Systèmes des Probabilités en Théologie morale*” para acceder al título de Maestro en Teología, que obtiene en 1893 en Gratz (Austria).

⁹ Se entiende por probabilismo a la doctrina de ciertos teólogos según los cuales, en la calificación de la bondad o malicia de las acciones humanas, se puede lícita y seguramente seguir la opinión probable, en contraposición a la más probable (Diccionario de la Real Academia Española).

¹⁰ Archivo de la Orden de Predicadores en Tucumán (AOPT), Caja Fr. Ángel Boisdrón, Carta de Fr. Esteban Castillo a Fr. Jacinto Carrasco, La Rioja, 15 de mayo de 1944.

¹¹ Los conflictos con la jerarquía eclesiástica de Tucumán se expresan en una abundante documentación que ha sido analizada por Pablo Hernández y Sofía Brizuela (2000).

¹² *Constituciones de las Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús* (1893: 89).

¹³ Archivo Hermanas Dominicanas de Tucumán (AHDT), Cartas de Boisdron a Catalina Zavalía, Tucumán, 25 de octubre de 1915. En adelante citaremos esta correspondencia sólo indicando el lugar y la fecha en que fue escrita.

¹⁴ Como era costumbre antes del Concilio Vaticano II, las novicias al hacer profesión de los votos religiosos, recibían un nombre diferente para significar el nuevo nacimiento y reactualizar la tradición bíblica en donde la elección de Yaveh se concretiza en un “nombre nuevo” para el que “sigue sus caminos”.

¹⁵ AHDT, Libro de Necrologías.

¹⁶ Salustiano Zavalía fue un notable político tucumano, abogado de profunda vocación literaria. Fue presidente de la Cámara de Representantes de Tucumán; Ministro general de la Provincia en épocas de la Coalición del Norte en 1840 para hacer frente a la tiranía de Rosas. Exiliado en Lima, Perú posteriormente y luego convencional constituyente junto a Fr. José Manuel Pérez por Tucumán, en 1853. En 1855 integra la comisión para redactar la Constitución Provincial de Tucumán. Fue Gobernador de Tucumán (1860-1861) y Senador Nacional en 1863 (Molina: 1968). Agradezco a Pablo Hernández el haberme proporcionado este texto.

¹⁷ AHDT, Carta de Elmina Paz a Benjamín Paz, Tucumán, 23 de noviembre de 1901.

¹⁸ AHDT, Libro de Necrologías.

¹⁹ Tucumán, 5 de diciembre de 1907

²⁰ Tucumán, 9 de diciembre de 1909.

²¹ Tucumán, 20 de mayo de 1909.

²² Tucumán, 5 de febrero de 1909.

²³ AHDT, Libro de Actas del Consejo General, Tomo I, 25 de octubre de 1899, f. 79r.

²⁴ Friburgo, 1 de enero de 1891.

²⁵ Tucumán, 30 de julio de 1917.

²⁶ Friburgo, 1 de enero de 1891.

²⁷ Tucumán, 31 de diciembre de 1906.

²⁸ La palabra mérito indica una relación entre una acción libre y buena y un premio que la recompense. Ya desde la tradición Bíblica del Antiguo Testamento se afirmaba que ante Dios, las acciones humanas son dignas de castigo (Génesis 3, 16-19) o de premio (Deuteronomio 5, 16; 6, 2) (Ancilli, 1987: 585).

²⁹ Tucumán, 1 de abril de 1910.

³⁰ Tucumán, 7 de noviembre de 1910.

³¹ Villa Nogués, Tucumán, 8 de noviembre de 1917.

³² Tucumán, 27 de febrero de 1918.

³³ Friburgo, 28 de enero de 1894.

³⁴ Friburgo, 28 de enero de 1894.

³⁵ Friburgo, 28 de enero de 1894.

³⁶ Villa Nogués, Tucumán, 2 de enero de 1908.

³⁷ Tucumán, 31 de marzo de 1908.

³⁸ Sin fecha.

³⁹ Tucumán, 18 de mayo de 1918.

⁴⁰ Tucumán, 20 de mayo de 1914.

⁴¹ Tucumán, 21 de junio 1914.

⁴² Buenos Aires, 7de agosto de 1908.

⁴³ Agradezco a Blanca Garí que me haya suministrado este texto de Coakley.

⁴⁴ Ana Vargas Martínez analiza los tratados escritos por hombres en favor de las mujeres en el contexto de la Querrela de las Mujeres durante el siglo XIV. Allí destaca cómo siempre hubo hombres que defendieron la excelencia y dignidad de las mujeres (2000).

⁴⁵ Tucumán, 9 de agosto de 1911.

⁴⁶ Tucumán, 9 de septiembre de 1911.

⁴⁷ Buenos Aires, 23 de abril de 1909.

⁴⁸ Buenos Aires, 12 de mayo de 1909.

⁴⁹ Tucumán, 15 de julio de 1910.

⁵⁰ Tucumán, 30 de mayo de 1909.

Bibliografía

Documentos

AAT

Legajo Hermanas Dominicanas del Santísimo Nombre de Jesús.

AHDT

Libro de Actas del Consejo General de la Congregación (1889-1911).

Correspondencia Boisdron-Catalina Zavalía, 1891-1923.

Correspondencia Elmina Paz-Benjamín Paz, 1883-1902.

Libro de Necrologías.

AOPT

Caja Papeles sobre Fr. Ángel María Boisdron.

Textos editados

Álvarez Gómez, Jesús (1990): *Historia de la Vida Religiosa*. III. *Desde la Devotio Moderna hasta el Vaticano II*. Madrid: Claretianas.

Ancilli, Ermanno (1987): *Diccionario de Espiritualidad*. II. Barcelona: Herder.

Boisdron, Ángel María (1921): "Un poco de mística". *Discursos y Escritos*. Buenos Aires: Presuche y Eggeling.

----- (1923): "La espiritualidad de San Francisco de Sales". *Ensayos y Rumbos* XXIII/5, pp. 84-87.

- Certeau, Michel de (1993): "La formalidad de las prácticas. Del Sistema religioso a la ética de las Luces (Siglos XVII-XVIII)". *La Escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- (1993): *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*. 1982. México: Universidad Iberoamericana.
- Coakley, John (1991): "Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography". *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Renate Blumenfeld-Kosinski y Timea Szell eds. New York: Cornell University Press, pp. 222-246.
- Cohen Imach, Victoria (2004): *Redes de papel. Epístolas conventuales*. Tucumán: Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Constituciones de las Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús (1893): Friburgo: Obra San Pablo.
- Chartier, Roger (1996): *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- (1997): *Pluma de ganso, libro de letras, ojo de viajero*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delumeau, Jean (1992): *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII-XVIII*. Madrid: Alianza.
- Di Stefano, Roberto (2000): "Panorama Histórico de la Iglesia en Argentina". *Andes. Antropología e Historia* 11, pp. 83-112.
- Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta (2000): *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.
- Foucault, Michel (2003): *Historia de la Sexualidad. I. La voluntad de saber*. 1976. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Garí, Blanca (1994): "El Confesor de mujeres, ¿Mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?". *Medievalia* 11, pp. 133-141.
- (2001): "Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la península ibérica y el nuevo mundo". *Acta Medievalia* 22, pp. 679-696.
- Gaume, J., Canónigo de la Iglesia de Nevers (1844): *Manual de Confesores*. I-II. Madrid: Félix Palacios Editor.
- Hernández, Pablo y Sofia Brizuela (2000): "Conflictos con la jerarquía eclesiástica. Las Dominicas de Tucumán". *Historia de las Mujeres en la Argentina. Siglo XX*. Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela Ini eds. II. Buenos Aires: Taurus, pp. 46-65.
- Hobsbawm, Eric (1993): *La Era de la Revolución. 1787-1848*. Barcelona: Crítica.
- Ibsen, Kristine (1999): "Body and soul. Self-representation as Confessional Discourse". *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Florida: University Press.
- Lavrin, Asunción (1995): "De su puño y letra: epístolas conventuales". *Memoria del II Congreso Internacional El Monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*. Manuel Ramos Medina ed. México: Centro de Estudios de Historia de México, pp. 43-61.
- Mauss, Marcel (1971): "Historia de la Confesión". *Obras Completas*. II. *Institución y Culto*. 1903. Barcelona: Barral.
- McNamara, Joan (2000): *Hermanas en Armas*. Barcelona: Herder.
- Molina, Víctor (1968): "El Doctor Salustiano Zavalía". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán* I/1, pp. 139-155.
- Rivera Garretas, María-Milagros (1998): "La libertad femenina en las instituciones religiosas medievales". *Anuario de Estudios Medievales* 28, pp. 553-565.
- Root, Jerry (1997): "*Space to speke*". *The Confessional Subject in Medieval Literature*, New York: Peter Lang.
- Vargas Martínez, Ana (2000): "Lo que está vivo puede llegarnos. Una lectura desde la diferencia sexual de los tratados escritos por hombres en favor de las mujeres (Corona de Castilla, siglo XV)". *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*. Marta Beltran i Tarrés y otras. Cuadernos Inacabados 38. Madrid: Horas y horas, pp. 81-99.
- Vilanova, Evangelista (1989): *Historia de la Teología Cristiana, Prerreforma, Reformas, Contrarreforma*. II. Barcelona: Herder.
- Violi, Patrizia (1987): "La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar". *Revista de Occidente* 68, pp. 87-99.