

Gabriela Caretta & Isabel Zacca
Compiladoras

Para una historia de la Iglesia

Itinerarios y estudios de caso



FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA

Para una historia de la iglesia: itinerarios y estudios de caso / compilado por Gabriela Caretta e Isabel Zacca - 1a ed. - Salta: Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología - CEPIHA, 2008.
500 p.; 23x17 cm.

ISBN 978-987-22296-5-8

1. Historia de la Iglesia. I. Caretta, Gabriela, comp. II - Zacca, Isabel, comp.
CDD 270

Fecha : 11.8.08
Nº Ing. : 2503
Clasif. : 27018
Observ. :

Fecha de catalogación: 28/04/2008

© 2008 CEPIHA – Universidad Nacional de Salta

Buenos Aires 177 – Salta Capital – CP 4400 – Argentina

Tel: 0387-4255517

e-mail: cepiha@unsa.edu.ar

WEB: www.unsa.edu.ar/cepiha

Primera Edición: Abril 2008

ISBN 978-987-22296-5-8

CEPIHA Dr. Guillermo Madrazo

Diseño: Matías González

Imagen de Portada: Oleo de J. Penutti “Vista de la ciudad de Salta tomada desde el Cerro San Bernardo”, 1854, Museo Provincial de Bellas Artes. Fotografía de Eduardo Ashur, agradecemos a Diego Ashur el habernos facilitado la imagen; sirva de reconocimiento al trabajo del Prof. Eduardo Ashur.

Corrección de pruebas: René Osvaldo Gerés.

Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

Impreso en Salta - Argentina

DOS IMÁGENES DE SANTIDAD: ROSA EN LIMA (S. XVII) Y ELMINA PAZ EN TUCUMÁN (S. XIX)

*Cynthia Folquer**

INTRODUCCIÓN

La religiosidad femenina en América Latina ha sido estudiada desde diferentes perspectivas sobre todo en el período colonial¹, siendo incipientes los abordajes en la época independiente. La emergencia de mujeres religiosas que alcanzaron un reconocimiento de santidad en la sociedad en que les tocó vivir, plantea una serie de dimensiones que invitan a historiar sobre ellas, en cuanto actores sociales.

El propósito de este trabajo es presentar algunas líneas de interpretación de la experiencia religiosa femenina y del reconocimiento de santidad del que fueron objeto dos mujeres, en dos épocas y paisajes diferentes, pero que asumieron una misma tradición espiritual, la dominicana. Isabel Flores en Lima (1586-1617) y Elmina Paz-Gallo en Tucumán (1833-1911). Ellas con sus respectivos itinerarios vitales, inmersas en marcos urbanos con los que interactuaron, las dos ejerciendo una crítica a las contradicciones internas de las sociedades de las que formaron parte. La primera teñida del barroco hispanoamericano y reconocida como prototipo del naciente criollismo del período colonial, la segunda experimentando los caminos señalados por la espiritualidad decimonónica y valorada por los distintos sectores sociales que se configuran junto al nuevo Estado Nación Argentino. Estas mujeres admitieron diferentes interpretaciones y fueron símbolo de las aspiraciones tanto criollas, como indígenas, españolas o eclesiásticas en el Perú colonial, como de las nuevas élites y de los sectores más desprotegidos del nuevo Estado Argentino.

La trascendencia de ambas figuras femeninas admite percibir que en ellas buscaron reivindicarse los intereses políticos, sociales y religiosos que nutrían la vida de los diferentes actores, tanto del imperio español como del nuevo Estado-Nación independiente. Ambas fueron símbolo de identidad de sus sociedades, tanto en la Lima colonial como en el Tucumán decimonónico.

* Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino – Universidad de Barcelona – Universidad Nacional de Tucumán

1- En el caso de la Argentina son fundamentales los trabajos de Alicia Fraschina (1999; 2000; 2000b, 2000 c; 2005; 2005 b; 2006) y Victoria Cohen Imach (1999; 2003; 2003 b; 2004; 2004 b; 2006)

DOS IMÁGENES DE SANTIDAD FEMENINA: ISABEL FLORES O ROSA DE SANTA MARÍA Y ELMINA PAZ

Rosa de Lima

Rosa de Lima (1586-1617), la primera santa de América, cuyo nombre original era Isabel Flores de Oliva, es un ejemplo paradigmático de la exportación del modelo de santidad femenina europeo a América. Fue beatificada en 1668 y declarada patrona de la Ciudad de los Reyes en 1669, protectora de Filipinas en 1670 y canonizada en 1671. Su vida se caracterizó por la práctica ascética y manifestó la experiencia de múltiples “mercedes espirituales”, trató con confesores dominicos y jesuitas y expertos laicos en experiencias místicas como el médico Juan del Castillo y promovió la renovación de las costumbres en la Lima de fines del siglo XVI y principios del XVII. Optó por una vida “semirreligiosa”, es decir beata, viviendo en una ermita construida en el jardín de su casa, en donde tenía espacios de soledad y contemplación. Se mantenía económicamente con tareas de costura y dedicaba gran parte de su tiempo a ejercer la caridad y la limosna con los más pobres de Lima. Los últimos años de su vida transcurrieron en la casa del contador Gonzalo de la Maza y de su esposa María de Uzátegui, ambos cercanos al grupo de tertulias espirituales de Rosa. En su proceso de canonización se afirma que su caridad para con los pobres era tan grande y que no la ejercía con la ‘gente blanca’ sino con los pobres negros, con tanta dedicación, que su madre:

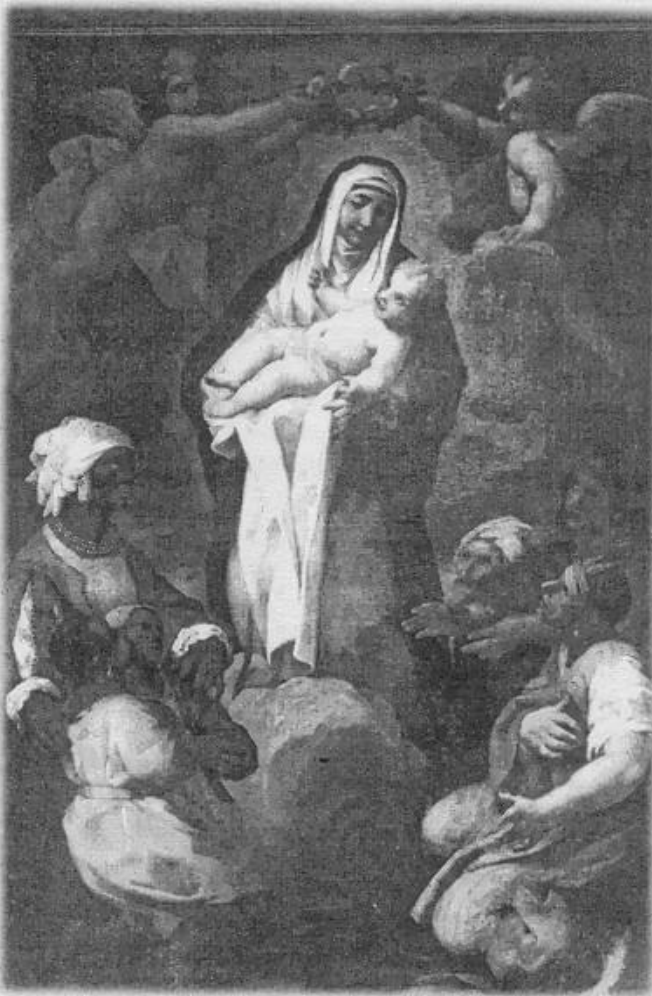
Vio necesario enviarla fuera de su casa a la del contador Gonzalo de la Maza; porque tenía por imposible que se pudiese contener, el dejar de servir a los pobres, a los cuales procuraba acudir con todo lo que podía y permitía su gran pobreza.²

Rosa traía enfermos indios y negros a su casa para curarlos, atenderlos, alojarlos. Esto es lo que ella llamaba “dejar a Dios por Dios”³, dejar la meditación y la oración por las obras de caridad. Esta dedicación a los sectores vulnerables de la ciudad es retratada con motivo de su canonización por Lázaro Baldi, pintura que se encuentra en la Iglesia, Santa María sopra Minerva de Roma.

2- Testimonio de Fray Pedro de Loayza op, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 300-301)

3- En esta expresión que recogen muchos de sus biógrafos, se refleja la lectura de Fray Luis de Granada, místico dominico quien tuvo fuerte influencia en la espiritualidad laical y femenina.

Las beatas tanto en España como en América, optaban muchas veces por un estilo de vida independiente del convento pero también del matrimonio y de la autoridad paterna, de este modo estas mujeres se colocaban fuera de la esfera del orden patriarcal.



Los Pueblos del Perú rinden culto a Rosa de Santa María. Lázaro Baldi.
Iglesia Santa María sopra Minerva. Roma, 1668.

Fueron tildadas de “alumbradas” por sus visiones, sueños proféticos y arrobos. Esta forma de religiosidad manifestaba mecanismos de un protagonismo social y político utilizados por mujeres que, mediante la difusión de sus visiones y confesiones escritas, buscaban tener una palabra propia en una sociedad en crisis que no las legitimaba.⁴

4- Para una comprensión de la situación de Lima en la bisagra entre el siglo XVI-XVII y en el contexto del agotamiento de la mina de Potosí, la amenaza de piratas holandeses por el Pacífico y de las rebeliones indígenas, los trabajos de Glave (1989), Demelas (1994) aportan interesantes perspectivas de análisis.

Sin embargo se puede también mirar a estas mujeres beatas como “mujeres que leen y que se abren al mundo en la lectura, que escriben y cuentan su libertad, mujeres que saben darse espacios de autonomía en una sociedad que busca pautar sus vidas, mujeres que hablan de la posibilidad de la libertad frente a la realidad, mujeres que saben de sí mismas y se dicen a sí mismas con palabras propias” (Martínez I Alvarez 2002: 82-87).

La práctica de la “maternidad espiritual” entre las beatas y hacia las jóvenes que se educaban con ellas, facilitó el desarrollo de una tutoría espiritual femenina que pasaba de una generación a la siguiente (Van Deusen 1999:60). Esta práctica fue muy común entre Rosa y el grupo de discípulas-compañeras que compartían las tertulias en casa de Gonzalo de la Maza (Hampe Martínez 1996). Entre ellas Rosa era reconocida en su autoridad de mujer.

Uno de los primeros biógrafos de Rosa de Lima, el dominico Leonardo Hansen aporta elementos que permiten descubrir la personalidad de Rosa, su autoridad ejercida en la libertad para amonestar a los frailes dominicos a que se dedicaran con fervor a la predicación, “especialmente a los religiosos de su orden, rogaba, amonestaba y protestaba que ordenasen a este fin desde el principio todos sus estudios y desvelos y que fuese el blanco glorioso y sublime de todas sus tareas” se queja de que estén “siempre asidos a las disputas metafísicas, que las más veces consisten en distinciones inútiles de términos, fatigándose toda la vida con controversias y porfias sobre la significación de las voces” y los recrimina porque con los estudios solo buscan “el aplauso y la vanagloria” y no la “salud de los próximos y su salvación”. Este biógrafo da cuenta del lamento de Rosa por estar excluida de la predicación ya “que si no fuese mujer, había de ser su primer cuidado, en acabando de cursar en los estudios, darse toda a las misiones y predicación de Evangelio” (1664,1929:287)

El P. Lorenzana, uno de sus confesores, la percibía en su lucidez intelectual: *Dejó oír Rosa en esta ocasión -la del examen de su espíritu- axiomas tan profundos y sólidos, conceptos tan sublimes y agudos ... tan inteligentes y sùtiles, que le parecía que oía, no a una mujer, sino a un teólogo muy hecho y consumado.*⁵

El tiempo que pasaba recluida en su ermita, en soledad y silencio, reflejaba el anhelo de vivir al estilo de los padres y ammas del desierto, de la primera época cristiana pero también el impacto que tenían en ella los escritos de Gregorio López⁶ (1542-1596) madrileño radicado en Nueva España, considerado el primer anacoreta de Indias. Al igual que Catalina construye su ermita y practica el ayuno. Como afirma Caroline Bynum (1990:163-225) el uso de cilicios o el azotarse, eran prácticas vivenciadas como castigos por un pecado, pero también como medios para lograr la unión con el cuerpo crucificado de Jesús y asemejarse a él. Desde la devoción medieval, estas prácticas no implican tanto la negación de lo físico como su elevación, dentro de las vías de acceso a lo divino. 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 que se tenía de la unidad psicosomática que exigía la resurrección del cuerpo al final de los tiempos. El cuerpo

5- La biografía escrita por Jacinto Parra es citada en Getino (1943: 9-10)

6- Testimonio de Fray Pedro de Loayza (2002: 287)

como medio para acceder a la experiencia religiosa continúa ocupando un rango preeminente en la Europa católica moderna. De todos es conocido el culto a las reliquias, como manifestación de lo sagrado.

Milagros Rivera Garretas, (1992:218) al referirse a la dimensión corpórea de la experiencia religiosa en la temprana Edad Moderna, señala que ante la falta de un orden simbólico propio, las mujeres convierten ocasionalmente su cuerpo en texto dejando que hable y se exprese.



Rosa sobre la cruz cargada de cilicios. Anónimo, S.XVIII.
Casa de Ejercicios de Santa Rosa, Lima.

La fiesta de canonización que se llevó a cabo en Lima, de la primera criolla elevada a los altares en 1671, habla del creciente culto a los santos locales, un hecho que ilustra de forma elocuente, la afirmación de una peculiar manifestación limeña del catolicismo y la creciente autonomía cultural y económica de la ciudad y de las colonias en general, con respecto a España, ya en el ocaso del poder.

Teodoro Hampe Martínez (1996:7) al analizar los expedientes del proceso de beatificación y canonización, así como la procedencia social y los objetivos de los agentes que lo fomentaron, observa las raíces criollistas del fenómeno. En diferentes ámbitos -imaginario, artístico, político, social- se puede ratificar la presencia de Rosa de Lima como símbolo o coronación del emergente nacionalismo criollo. Según este autor la pronta gestión por canonizar a la primera santa nacida en América, fue incentivada por el interés político de las élites criollas del virreinato del Perú, que buscaban consolidar su ascenso como grupo de dominio económico-social.

Para Roma como para la Corona de España, esta canonización constituía la confirmación de los frutos de la empresa evangelizadora, motivo por el cual se autorizaba la conquista-colonización y la necesidad de mostrar esos frutos, apenas un siglo después de la conquista (Iwasaki Cauti 1994:150). Para los dominicos significaba un mejor posicionamiento en la constante rivalidad de las órdenes por el prestigio social y para los dominicos criollos en especial: Rosa era la santa que necesitaban para defender la cuestionada autoridad espiritual de los frailes nacidos en el Perú. El escenario privilegiado de las luchas criollistas en América fue el mundo conventual (Lavalle 1990).

Iwasaki Cauti (1993:581) advierte la masiva presencia de dominicos entre los candidatos a los altares y señala que quizás se deba a una reacción al recorte de poder que sufrieron desde la administración del Virrey Toledo⁷, cuando perdieron Chucuito y la Universidad de San Marcos y sufrieron el proceso inquisitorial contra el fraile Francisco de la Cruz, rector de dicha Universidad y buscaban recuperar así el poder que habían perdido durante el gobierno del Virrey Toledo.

Para muchos misioneros la existencia de esta nueva santa era la confirmación divina del sueño de reconstrucción americana de la cristiandad, en América se realizaría la Jerusalén Mesiánica del Apocalipsis, el sueño de muchos franciscanos y dominicos de retornar a la edad dorada de la iglesia primitiva en Indias.

Entre las "visiones" conocidas de Rosa y que narran los testigos de su canonización, se destaca aquella en la que Cristo se le apareció a la santa limeña como maestro de cantería para conducirla a un obraje que él dirigía. Este oficio, exclusivo para hombres rudos o para indios obligados a los trabajos forzados, estaba ahora en manos de hermosas doncellas vestidas de gala. Como atestigua María de Uzátegui que oyó de Rosa:

7- Siguiendo a Hehrlein, Yacin (1990), *La expulsión de la orden dominicana de las doctrinas de Chucuito en 1572: trasfondo político y económico de una campaña de difamación*, Mujica Pinilla afirma que el trasfondo político de la expulsión de la orden dominica de las doctrinas de Chucuito en 1572 conformadas por los poblados de Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Sepita es el pensamiento lascasiano y la corriente utópica antiespañola que se difundió con sus escritos en el Perú. Sin el destierro de esta Orden el virrey Toledo no podía aumentar el tributo a los indios. (Mujica Pinilla, 2001: 258)

Suñé que estaba en casa de mi madre, donde me había casado con un cantero, el cual me mostró unas piedras y me dijo que tuviese cuidado de labrarlas que él tendría de mis padres y de acudirles (...) y abriendo [Rosa] la puerta vio gran numero de doncellas muy lindas y muy ricamente aderezadas con guirnaldas en las cabezas, y todas estaban labrando piedras (...) y las doncellas estaban destilando de sus ojos lágrimas que caían en las piedras y las ablandaban, para poderlas labrar.⁸

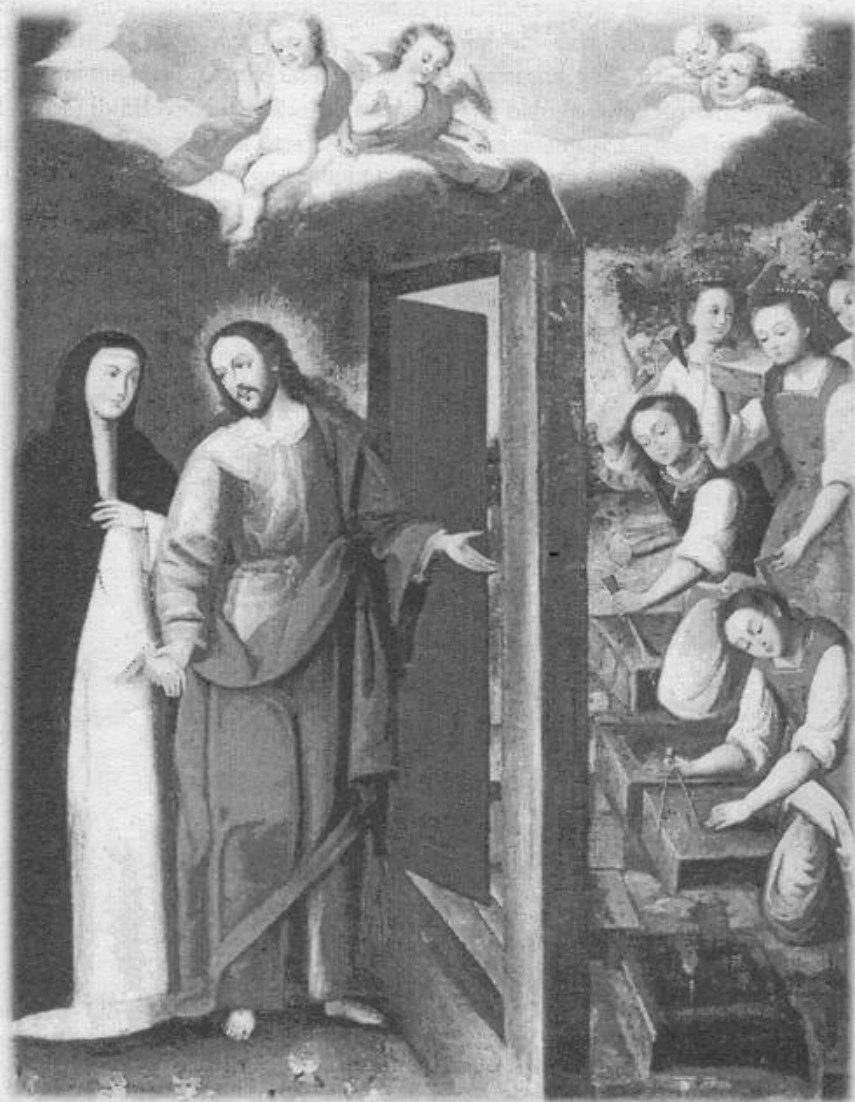
Los sueños y visiones de Rosa (Millones 1993:53-59) fueron interpretados como la utopía de una Iglesia que se renueva en Indias, en donde las mujeres tienen un papel protagonista y el anhelo de una sociedad en donde ningún trabajo sea considerado deshonroso.

El significado alegórico de este sueño se identificó a tal punto con su persona, que fue uno de los temas interpretados al óleo por el maestro toscano Lázaro Baldi (1623-1703) para ornamentar la Basílica Romana de San Pedro durante las fiestas de beatificación. Rosa es representada cincel en mano, tallando en piedra una figura humana.



Visión del Cristo cantero. Lienzo de Lázaro Baldi.
Iglesia de Santa María sopra Minerva, Roma, 1668.

El imaginario simbólico de su universo visionario se desplaza dentro de la realidad andina y traduce mensajes sociopolíticos en alegorías religiosas. La visión de Cristo como maestro de cantería, está inspirada en el obraje minero que la santa vio en Quives, cuando vivió allí durante su adolescencia. Su actitud benevolente frente a las artes mecánicas o los trabajos manuales -oficios de indios y mestizos- se orienta a lo mismo. La visión de un grupo de mujeres laicas que cortan piedras fundacionales de una nueva Iglesia criollo-mestiza americana sirve para ilustrar la profecía lascasiana sobre el traslado de la Iglesia a Indias.



La visión del paraíso en un obraje en el que Cristo es maestro de cantería. Lienzo anónimo, s. XVIII. Monasterio de Santa Rosa de Santa María, Lima.

Paradójicamente los caciques también veían en la santa criolla la promesa de restauración de su antiguo imperio, Rosa se convertía así en la Rosa andina, indianizada, mestiza, símbolo del Tahuantinsuyo (Mujica Pinilla, 2001:338).⁹

Al poco tiempo de morir, Rosa de Santa María se transformó en una metáfora social que consolidaría los anhelos políticos de españoles, criollos, mestizos e indios.

Elmina Paz de Gallo. Siglo XIX y principios del XX.

Pasando a otro escenario y otra época, en el último cuarto del siglo XIX, una epidemia de cólera en Argentina,¹⁰ desbastó la ciudad de Tucumán, que se encontraba sin protecciones sanitarias. La magnitud del flagelo superó las posibilidades de control del Estado provincial, por lo que resultó fundamental para contener la crisis, la ayuda del gobierno nacional y la participación de instituciones y vecinos de la ciudad. En esta circunstancia la Iglesia local se abocó a la tarea de asistencia en favor de los damnificados, sin que se pudiera resolver el problema de atención de los niños.

La urgencia por solucionar el vacío institucional y encontrar un lugar adecuado para atender a los huérfanos, motivó al fraile dominico Ángel Boisdron, a solicitar a Elmina Paz de Gallo ayuda para los niños, quien debido a su reciente viudez¹¹ no dudó en disponer de sus bienes, transformar su vivienda para acoger a los necesitados y aún más, asumir personalmente el cuidado de los huérfanos.

Tomasa Alberti, quien la acompañaba en su quinta de las afueras de la ciudad, durante un tiempo de retiro y duelo luego de la muerte de su marido, fue testigo del dialogo entre Fr Boisdron y Elmina:

Usted Señora no podría hacer algo por estos pobres niños?... ella calló un instante y dijo «Mi Padre, a los niños pobres los ayudaré, no solo con dinero, sino con mi persona. Yo los cuidaré mi casa será la de ellos.»¹²

Esta decisión generó, entre los miembros de su sector social, opiniones contrapuestas. Hubo quienes consideraron que tal desempeño era indigno para una mujer de su clase. Se debía gestionar y administrar los recursos destinados a las obras de caridad pero delegar la ejecución de las tareas asistenciales a otras personas. Sin embargo, la resolución de Elmina Paz de hacerse cargo de la atención de los huérfanos, despertó la adhesión de un sector importante de la sociedad, especialmente de un grupo de jóvenes mujeres, que se incorporaron a las exigentes tareas que demandaba la obra.

9- Agradezco a Pilar García Jordán el haber puesto en mis manos el precioso estudio de Mujica Pinilla, "Rosa Limensis"

10- Sobre la epidemia de cólera y la apertura del primer Asilo de Huérfanos de Tucumán, son fundamentales los trabajos de Brizuela -Hernández (2000) y Bravo (2002)

11- Estaba casada con Napoleón Gallo, político santiagueño. El matrimonio luego de una agitada vida política en Santiago del Estero se había radicado en Tucumán. Había fallecido su única hija María Jesús y Elmina se entregó de lleno a las obras de beneficencia, siendo miembro de varias Instituciones y Cofradías. Los Gallo se dedicaban a la industria azucarera, el Ingenio Luján era de su propiedad.

12- Archivo Hermanas Dominicas de Tucumán (AHDT). Alberti, Tomasa, *La Madre María Dominga del Santísimo Sacramento Paz Gallo*, f.19.

La experiencia caritativa profundizó el fervor religioso que animaba al grupo de mujeres, que las llevaría a tomar la decisión de conformar un proyecto conjunto de vida conventual, dando origen a la fundación de la congregación de "Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús". La congregación se proponía *servir a Dios fuente de toda caridad, y al prójimo en sus dolencias y miserias, especialmente a los niños huérfanos y desamparados*.¹³

La Congregación, a partir de las redes de parentesco y sociabilidad de sus integrantes, comenzó a recibir pedidos de apertura de Asilos y Colegios en Monteros (Tucumán), Santiago del Estero, Rosario, Santa Fe y Buenos Aires. Esta iniciativa femenina, tan propia del siglo XIX, de congregarse bajo un objetivo religioso y caritativo, generó en Tucumán, un nuevo espacio para las mujeres con inquietudes religiosas y de participación social. El mismo les propició no sólo la vía para asumir la radicalidad evangélica, sino que también se constituyó en un ámbito específico de participación en la esfera social, con los rasgos propios que propone la caridad y el servicio a los sectores más vulnerables (Hernández-Brizuela 2000).

Durante el último cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del XX, en el contexto de la formación del Estado-Nación Argentino, las mujeres quedaban excluidas de la participación política y del ejercicio electoral, pero ello no implicó que el espacio público no fuera interpelado por mujeres de diversas clases sociales y orientaciones políticas, como analizan Pilar García Jordán y Gabriela Dalla Corte (2006:561):

la participación pública de las mujeres encontró un campo de acción en el uso político de los espacios religiosos, así como en las prácticas asociativas enmarcadas en sociedades privadas femeninas, las cuales cumplieron con un claro rol político al sustituir al Estado o al acompañarlo en numerosas ocasiones en la resolución de problemas sociales.

Las mujeres entraron en política a partir de asuntos relacionados con el cuidado, la alimentación y la preservación de los grupos más vulnerables de la sociedad. Las "actividades de mantenimiento" que han realizado a lo largo de la historia, adquieren nueva luz. Las congregaciones de vida apostólica ofrecieron a las mujeres un espacio dentro de la Iglesia y la sociedad en el que disponían de grados de autonomía mayores de los que tenían otros grupos de mujeres en el siglo XIX (Serrano 2004:295).

Elmina Paz se comprometió con el cuidado de los huérfanos, su salud y luego de su educación. En las palabras de despedida, el día de su fallecimiento, Boisdron afirma que "durante 25 años fue la madre tierna de estas criaturas, quien las toma en sus brazos, las aprieta sobre su pecho y las ama" (Boisdron 1921:200).

El cuidado de los cuerpos¹⁴, fue la manera en que estas mujeres legitimaron su papel aludiendo a su condición de madres y haciendo del espacio público que ocupaban, una extensión de las actividades maternas. Para actuar, optaron por elaborar estrategias

13- Archivo Arzobispado de Tucumán (AAT), Carpeta HH Dominicas, *Carta de Elmina Paz y sus compañeras al Vicario Capitular de la Diócesis de Salta*, mayo de 1887.

14- Para una interpretación del itinerario espiritual de Elmina Paz y de su comprensión del cuerpo como espacio de salvación, el trabajo de interpretación desde la teología espiritual que sobre su vida ha realizado Haydée Herrera (2002).

asociativas y de sociabilidad como formas políticas de actuación pública. De esta manera podemos afirmar que en Argentina como en el resto de América Latina, la construcción de los Estados nacionales fue paralela a la organización de sociedades de beneficencia y caridad formadas por mujeres (García Jordán- Dalla Corte 567-569).

En estos espacios encontramos a Elmina Paz, que como también atestigua Fr Boisdron: "no había Institución de beneficencia, asilos, hospitales o corporaciones humanitarias a que no protegiese con sus recursos pecuniarios y con sus influencias sociales" (1921:202)

Elmina asume rasgos de santidad femenina que van comprendiéndose como típicos de toda vida entregada a Dios y al prójimo, en donde como Rosa de Lima, y Catalina de Siena -los dos modelos ejemplares dominicanos que más trascendieron- los pobres tienen un lugar primordial en sus desvelos:

Los pobres que se presentaban a su puerta eran siempre bien recibidos y les daba la limosna una mano que les consolaba y honraba. Gran dama, que fue en los días de su Estado matrimonial, iba a los suburbios de la ciudad, a visitar y auxiliar a los más desgraciados y desamparados. Era para ellos como la aparición del Angel Rafael en la casa de Tobías¹⁵.

El perfil de santidad de Elmina Paz, se construye en un primer momento por los textos panegíricos¹⁶, elaborados en 1911 con motivo de su fallecimiento y los discursos de 1933 con motivo de la celebración del centenario de su nacimiento. Estos discursos junto a la biografía escrita por Tomasa Alberti y la publicada en Salamanca, escrita por un religioso Operario Diocesano, Feraud García son típicos textos hagiográficos¹⁷.

Todo colectivo humano por pequeño que sea, se define y cohesiona por medio de modelos de comportamientos ideales que expresan sus creencias. Estos modelos se construyen a través de narraciones, imágenes y símbolos que les dan sentido y los proveen de significado, otorgándoles capacidad de transformar las prácticas y relaciones hacia dentro y hacia fuera del grupo.

En la tradición cristiana, la elaboración de imágenes de santidad a través de relatos de vida, como modelos ejemplares a seguir, se remonta a los tiempos primitivos de la iglesia. La vida de un santo o santa se inscribe dentro de un grupo, Iglesia o comunidad y representa la conciencia que éste tiene de sí mismo al asociar la figura a un lugar, es la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva (de Certeau 1993:258-260).

La hagiografía en cuanto biografía es un relato ejemplar y didáctico que tiene un claro propósito mimético y edificante (Bravo Arriaga 1997:113).¹⁸

También las oraciones fúnebres son en esencia verdaderas biografías, revelan y amplían la fisonomía de Elmina Paz como protagonista idealizada en la hipérbole del discurso (1997:92). Boisdron busca rescatarla del olvido, y en su oración fúnebre exclama:

15- Boisdron, 1921:202

16- Del lat. *panegyricus*, y este del gr. *παίγιον*. Discurso o sermón en alabanza de alguien.

17- del lat. *hagiographus*, y este del gr. *ἅγιος*, sagrado, y el lat. *-graphus*, grafo.

18- Agradezco a Victoria Cohen Imach, la recomendación de esta lectura.

*¡Oh bendita Madre, que saliste de este mundo, dejando sobre la tierra puras y luminosas, las huellas de tu pasaje, para que sean memoria y edificación para este amado pueblo de Tucumán!*¹⁹

En sus palabras de despedida Boisdron va perfilando una Vida de Elmina en donde plasma su experiencia de amistad, desde su vínculo como confesor y director espiritual²⁰. La reconoce como Madre espiritual, en su correspondencia siempre se dirige a ella como "Querida Madre e hija en el Señor"²¹ y ese reconocimiento de autoridad femenina también lo percibe en las personas que rodean el lecho de Elmina Paz:

Es muy común en los relatos hagiográficos indicar como fuente divina de su acción y de la heroicidad de sus virtudes el origen noble de la vida del santo. La sangre es la metáfora de la gracia, de ahí se sigue la necesidad de genealogías (de Certeau 1993: 263). En el panegírico que Boisdron realiza sobre Elmina, expresa esta genealogía de nobleza y a su vez la entronca a su vez con las nuevas concepciones democráticas:

*Conocéis, Señores, su vinculación con todo lo que nuestra sociedad tiene de más noble, sus abolengos patricios, los méritos de sus antepasados, la delicadeza y distinción de su educación; pero por más valiosos que sean estos títulos, aun en una sociedad democrática, nuestras consideraciones deben subir más arriba, Representaba ella lo que hay de más elevado en nuestras creencias, de más benéfico en nuestra religión: fue ella una pura personificación de la piedad y la caridad.*²²

Mientras que la biografía tiende a presentar una evolución y por consiguiente una serie de diferencias, la hagiografía postula que „todo se dio desde el principio“ con una vocación, con una elección. La historia es epifanía progresiva de ese don. El santo es el que no pierde nada de lo que ha recibido (de Certeau 1993:264). Al referirse Boisdron al nacimiento de Elmina en 1833, señala las perturbaciones y revoluciones del proceso independentista pero indica que nada de ello la afectaba en su crecimiento:

*Elmina candorosa y piadosa crecía como una flor escogida y se elevaba hacia aires puros, desarrollando las cualidades que perfeccionan y embellecen a la mujer (...) ni las pasiones e intereses humanos ni las revueltas políticas (...) alteran la línea recta de su existencia, ni oscurecen el celo de su piedad ni malean las disposiciones de su corazón.*²³

La hagiografía es un discurso de las virtudes y desde esta perspectiva, Boisdron destaca la pertenencia de Elmina a una genealogía de santas como Teresa de Ávila y Juana de Chantal (Boisdron [1911]1921:200).

Boisdron la nombra como heroína de la virtud, predestinada y llena de energías inagotables como acontece a todos los seres marcados con una predestinación superior, a los

19- Boisdron, 1921:200

20- Para el análisis de la relación mujer devota-confesor, son imprescindibles los textos de Garí, 1994, 2001, 2006 y Root, 1997.

21- AHDT, Correspondencia Fr. Ángel María Boisdron a Elmina Paz- Gallo.

22- Boisdron, [1911]1921:199

23- Ibidem.

héroes de nuestra religión, sus últimas enfermedades fueron el crisol candente y doloroso de su virtud, la que manifestó en la hora suprema (1921:200) y describe el llanto de su familia y sus hijas serenándose en la convicción de que *así mueren los santos* (202)

Al cumplirse el año de su muerte, Boisdron acentúa más su discurso sobre la santidad de Elmina *en todo tiempo, y en todos los momentos y estados, la existencia de nuestra venerada y amada Madre fue el fiel cumplimiento del programa de santidad que ha trazado el Evangelio de Jesús, en los deberes para con Dios, para con el prójimo y para consigo mismo* (201) y proclama su santidad *a la altura a que la gracia divina elevó a nuestra Madre, la llamamos, la creemos santa* (202)

Las fotografías (Prislei 2002:14-15)²⁴ que se conservan en el Archivo de las Hermanas Dominicas de Tucumán, reflejan el imaginario decimonónico respecto a la íntima relación entre religiosidad femenina y cuidado de los vulnerables de la sociedad, pero a su vez estas imágenes contribuyen a fortalecer ese sistema de creencias. La mirada del fotógrafo que retrató en tantas oportunidades a las mujeres religiosas dominicas y sus huérfanos, buscó a su vez informar, representar, hacer significar, provocar imitación



Elmina Paz-Gallo y un grupo de huérfanas. Asilo del Dulce Nombre de Jesús.
Tucumán. Fines S. XIX.

24- Agradezco a Pilar García Jordán la sugerencia de lectura de este artículo.



Elmina Paz - Gallo, un grupo de religiosas y huérfanos del Asilo La Asunción.
Santiago del Estero, principios S.XX.

El Senador por Tucumán Benjamín Paz -hermano de Elmina- en una sesión de la Cámara, intercede por fondos nacionales para poder concluir la obra del primer asilo de huérfanos de su provincia. Su discurso pone de manifiesto a la mujer que no solo entregó su dinero sino que *se entregó ella misma a una obra de caridad pública de gran interés para el lugar* y en donde es secundada por otras mujeres de "familias notorias"²⁵, reflejando así la doble vertiente de santidad que conviven a fines de siglo XIX, la nobleza de origen y la utilidad pública.

La muerte de Elmina Paz también tuvo ecos en la prensa que contribuyó a la propagación de las "virtudes" vividas por la santa tucumana. Así en el diario *El Orden*, -típicamente liberal- se leía en esos días: *La Madre Elmina fue para Tucumán algo más que una tradición, fue una benefactora, fue una madre común de los desgraciados*.²⁶ Y el que fuera gobernador de la Provincia, Ernesto Padilla, exalta su "piedad social" y como *desde el retiro de su asilo tenía una gravitación propia y obraba con profunda acción sobre toda la sociedad*.²⁷

25- Congreso de la Nación, *Diario de Sesiones Cámara de Senadores*. 29ª Sesión ordinaria- Agosto 2 de 1888, Buenos Aires, 1910, p.290.

26- *El Orden*, "Sor María Dominga Paz Gallo". Tucumán, 2 de noviembre de 1911. Corona Fúnebre, (1912:8-9)

27- Ernesto Padilla fue Diputado y Gobernador de Tucumán.

CONSIDERACIONES FINALES:

La vida beata y la contemplativa en el período colonial de Latinoamérica, fueron espacios que otorgaron a las mujeres acceso al conocimiento y a ciertas cuotas de autonomía mayores que las que les otorgaba la sociedad a las mujeres. En algunas experiencias de religiosidad femenina se perciben rasgos de autodeterminación y libertad de opción, que permitieron a mujeres como Isabel Flores de Oliva, transgredir los roles asignados para la mujer en la sociedad colonial. La cercanía a los sectores marginales de Lima y su experiencia mística escrita en su propio cuerpo, legitiman su autoridad femenina y la habilitan para irrumpir en la esfera pública vedada para las mujeres de su época.

Avanzado el siglo XIX, las nuevas formas de vida conventual apostólica, proporcionaron un ámbito de acción y ejecución, constituyéndose en una variable de sociabilidad femenina y religiosa que llegó a ser relevante en la organización del tejido social de los nuevos Estados (Serrano 2004:313). La intervención en el espacio público de las mujeres religiosas implicó una participación en la construcción del Estado, desde un ámbito en donde la esfera pública y privada, coexistieron en una amalgama de intersecciones mutuas. Las relaciones entre las mujeres y los Estado-Nación emergentes en América Latina no se restringen al problema de la ciudadanía política y el derecho al sufragio, sino que las encontramos en la volátil línea divisoria entre las esferas pública y privada (Potthast-Scarzanella 2001:7) asumiendo posturas activas en cuestiones de familia, educación, higiene y salud. Las mujeres religiosas entre muchas otras, también intervinieron de este modo en la construcción de la identidad de la joven Nación.

Elmina Paz, y muchas de sus compañeras, asumieron los espacios más desprotegidos y en ellos aportaron su cuota de participación activa en el diseño del Estado-Nación con sus prácticas sociales, fortaleciendo el tejido asociativo, sobre todo con sus iniciativas entre los sectores más vulnerables.

El descifrar los mensajes difíciles y complejos de las mujeres del pasado, nos abre a la posibilidad de decir y ordenar nuestra experiencia actual. Recuperar la memoria de ellas nos permite construir significados para poder anclar en el presente, por aquello que decía Virginia Wolf, que el presente cuando cuenta con el apoyo del pasado, es mil veces más profundo. Leer entre líneas y mirar de cerca los arreglos simbólicos de los mensajes de las mujeres del pasado, es una llamada a emerger, aparecer y dejarnos despertar como mujeres, por quienes nos precedieron, superando nuestra insignificancia y recuperando la capacidad de decirnos. Así nos daremos cuenta que *las mujeres del pasado son herederas a la vez que iniciadoras*. (Wolf 1997:150)

Fuentes

Archivos Consultados

- Archivo Hermanas Dominicas de Tucumán (AHDT)
- Correspondencia Fr. Ángel María Bosidron.
- Correspondencia Elmina Paz Gallo
- Libro de Crónicas
- Alberti, Tomasa. Vida de Sor María Dominga del Ss. Sacramento Paz-Gallo, 1934 (mimeo)
- Archivo Arzobispado de Tucumán (AAT)
- Caja: Congregación de Hermanas Dominicas del Ssmo Nombre de Jesús.

Fuentes editas

Boisdron, Angel María (1921) *Discursos y Escritos*. Buenos Aires. Talleres Gráficos Presusche y Eggeling.

Congreso de la Nación. Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores.

Corona Fúnebre: Elmina Paz Gallo en religión Sor M.Dominga del SS Sacramento, Tucumán, 1912.

Feraud García, José (1934) *Sor maría Dominga del Ss Sacramento Paz-Gallo*. Salamanca. Editorial FIDES (Apartado num. 17)

Hansen, Leonardo ([1664]1929) *Vida admirable de Rosa de Lima*. Vergara. Madrid.

Primer proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa de Lima, Transcripción, Introducción y Notas de Jiménez Salas, Hernán, Lima, 2002.

Publicaciones periódicas

Diario El Orden, Tucumán

Diario La Nación, Buenos Aires.

Bibliografía

Bravo Arrieta, Dolores (1997) *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Bravo, María Celia (2002) *Los 100 años del Colegio Santa Rosa. El encuentro entre tradición e innovación*. Tucumán, Colegio Santa Rosa.

Bynum, Caroline (1990) "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media". Feher, Hichez, Ramona Naddaff y Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid. Taurus, Tomo I. pp. 163- 225.

Certeau, Michel de (1993) "Sistemas de Sentido: lo escrito y lo oral", *La Escritura de la Historia*. México. Universidad Iberoamericana.

- Cohen Imach, Victoria** (1999) "Relecturas: epístolas oficiales y conventos femeninos". *Anales de la Literatura Hispanoamericana*. Madrid: N° 28, pp.1335 – 1352.
- Cohen Imach, Victoria** (2003) "Decir la verdad. Pesquisa secreta de un convento femenino (siglo XVIII)". *Acta Literaria* 28, Concepción-Chile, pp.19-32.
- Cohen Imach, Victoria** (2003b) "Epístolas en busca de un lugar". *Andes. Antropología e Historia* N° 14: Salta.
- Cohen Imach, Victoria** (2004) "Escribir desde el claustro. Cartas personales de monjas". *Telar*. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos. Tucumán, N°1.
- Cohen Imach, Victoria** (2004 b) *Redes de papel. Epístolas conventuales*. Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán.
- Cohen Imach, Victoria** (2006) "Esposas de Cristo ante el visitador. Interrogatorios en el convento de Santa Catalina de Siena (Córdoba, siglo XVIII)", *Telar*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, pp 40-54.
- Demelas, Marie-Danielle** (1994). "Estado y actores colectivos. El caso de los Andes", A. Annino, L. Castro Leiva, F.X. Guerra (comps.). *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Zaragoza. Ibercaja, pp.107-128.
- Fraschina, Alicia** (1999) "Despreciando el mundo y sus vanidades: los conventos de monjas en el Buenos Aires colonial", *Cuadernos de historia regional*, N° 20-21, Universidad Nacional de Luján, pp 71-102.
- Fraschina, Alicia** (2000) "La dote canónica en el Buenos Aires tardo-colonial: monasterios Santa Catalina de Sena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810", *CLAHAR*, vol 9, Winter, N°1, pp 67-102.
- Fraschina, Alicia** (2000 b) "Comían de la mesa del Señor": El espíritu de pobreza en el monasterio de las monjas capuchinas de Buenos Aires (1749-1810), *Archivo Ibero-Americano* LX, pp 69-86.
- Fraschina, Alicia** (2000 c) "La clausura monacal: hierofanía y espejo de la realidad", *Andes*, Salta, pp 209-236.
- Fraschina, Alicia** (2005) "La cuestión autobiográfica en el epistolario de María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús, 1730-1799", *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, Viforcós Marinas, Isabel (Coord) Universidad de León, pp 705-728.
- Fraschina, Alicia** (2005 b) "La espiritualidad jesuítica en manos femeninas: María Antonia de Sn José, beata de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata", Lavrín Asunción, Loreto, Rosalva (ed) *Diálogos Espirituales. Letras femeninas Hispanoamericanas, siglos XVI-XIX*, Puebla, Universidad de las Américas-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- García Jordán, Pilar-Dalla Corte, Gabriela** (2006) "Mujeres y sociabilidad política en la construcción de los Estados nacionales". Morant, Isabel (dir) *Historia de las mujeres en España y América Latina del siglo XIX a los umbrales del siglo XX*. Madrid. Cátedra, pp 559-583.
- Garí, Blanca** (1994) "El Confesor de mujeres, ¿Mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media? *Acta Medievalia* N° 11, pp 133-141.

- Garí, Blanca (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* N° 22, pp 679-696.
- Garí, Blanca (2005) *El Espejo de las almas simples* de Margarita Porete, Introducción, Siruela, Madrid.
- Getino, Luis (1943) *Su libro, Santa Rosa de Lima, Patrona de América. Su retrato espiritual y su talla intelectual*. Madrid
- Hernández, Pablo y Brizuela, Sofía (2000) "Conflictos con la Jerarquía eclesiástica, las Dominicas de Tucumán". En Fernanda Gil Lozano y otros (edit) *Historia de las mujeres en Argentina, siglo XIX*. Taurus, Buenos Aires.
- Herrera, María Haydée (2001) *Elmina Paz de Gallo: Heredera e Iniciadora. Su Itinerario espiritual*. Tesis de Licenciatura en Teología Espiritual. Universidad de Comillas. Madrid.
- Hampe Martínez, Teodoro (1996) *Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial. Ensayo e interpretación*. Revista de Historia de América, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Enero-Diciembre, N° 121. México.
- Hampe Martínez, Teodoro (1998) *Santidad e Identidad criolla*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos.
- Hansen, Leonardo ([1664] 1929) *Vida admirable de Santa Rosa de Lima, patrona del nuevo mundo*. Madrid. Vergara.
- Iwasaki Cauti, Fernando (1990) Santos y Alumbrados: Santa Rosa de Lima y el imaginario religioso limeño del siglo XVII. *Dominicos y Nuevo Mundo, Actas del III Congreso Internacional*. Granada.
- Iwasaki Cauti, Fernando (1993) Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima, *Hispanic American Historical Review*, 73:4, Noviembre, pp. 581-613.
- Iwasaki Cauti, Fernando (1994) Vida de santos, santas vidas. Hagiografías reales e imaginarias en Lima Colonial. *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla. LI,1.
- Glave, Luis Miguel (1998) *De Rosas y Espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Perú. IEP.
- Kandinsky, Vasili ([1912] 2004) *De lo espiritual en el arte*. Paidós. Buenos Aires.
- Lavrin, Asunción (1993) *La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial*. *Colonial Latin American Review*, II:1-2.
- Lavalle, Bernard (1990) "Los dominicos en Lima (1565-1625). Paradojas y prefiguraciones del primer criollismo conventual peruano". *Dominicos y Nuevo Mundo, Actas del III Congreso Internacional*. Madrid, pp.375-387.
- Martínez i Álvarez, Patricia (2001) "Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas". *Revista Complutense de Historia de América*, N° 26, pp. 27-56.
- Martínez i Álvarez, Patricia (2002) "La participación de la Iglesia en la construcción del orden social peruano. El caso de las mujeres religiosas, siglo XVI y XVII". *Conflicto y Violencia en América, VIII Encuentro-Debate, América Latina ayer y hoy*. Barcelona. Universidad de Barcelona.

- Millones, Luis** (1993) *Una partecita de cielo*. Lima. Horizonte.
- Mujica, Pinilla** (2001) *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima. Perú. IFEA- FCE.
- Potthast, Barbara-Scarzanella, Eugenia,eds** (2001) *Mujeres y Naciones en América Latina*. Madrid. Iberoamericana-Vervuert.
- Rivera Garretas, Milagros** (1992) "El cuerpo femenino y la "querella de las mujeres" Corona de Aragón, siglo XV". Duby Georges y Perrot, Michelle. *Historia de las mujeres. La edad media, huellas, imágenes y palabras*. Madrid. Taurus.
- Van Deusen, Nancy** (1999) "Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII, las beatas de Lima". *Revista Histórica* vol XXIII, Nº 1, Julio. Pontifica Universidad Católica de Lima, pp. 47-79.
- Wolf, Virginia** (1997) *Una habitación propia*. Barcelona. Biblioteca de Bolsillo.