

“Dos imágenes de santidad: Rosa en Lima y Elmina Paz en Tucumán. Siglos XVI y XIX”

Publicado en Actas de las Primeras Jornadas de Historia de la Iglesia en el NOA
Salta, 12-14 Octubre de 2006.
Cd ISBN 9-789509652644

Cynthia Folquer
cfolquer@unsta.edu.ar

1-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, plantean una serie de dimensiones que invitan a historiar sobre ellas, como 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 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.

2. Entre hagiografías y vidas espirituales.

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 iglesia². 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 (Certeau, 1993:258-260).

El documento hagiográfico³ propone un ejemplo a seguir, un modelo en torno al cual se debe adecuar la vida. En el género hagiográfico los protagonistas son los actores de lo sagrado

¹ En el caso Argentino 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)

² Vizmanos (1959), considera la vida de Santa Tecla (S.I), contenida en el texto apócrifo “Los hechos de Pablo y Tecla”, como el molde en torno al cual se van construyendo las pautas de vida para las mujeres del movimiento de seguidores de Jesús en los primeros siglos del cristianismo. En la vida de Tecla, el abandono de la vida matrimonial y familiar, la solidaridad con los pobres y la vida contemplativa irán configurando las características que con posterioridad asumirán otras mujeres. Por ejemplo, Santa Macrina (S. IV), la fundadora del monacato de Oriente, es llamada “otra Tecla”.

³ del lat. *hagiographus*, y este del gr. ἅγιος, sagrado, y el lat. *-graphus*, grafo.

(los santos) y tiene por fin la edificación, una ejemplaridad. Se reserva el nombre de hagiografía a todo texto escrito inspirado por el culto de los santos y destinado a promoverlo (Certeau, 267).

La hagiografía en cuanto biografía es un relato ejemplar y didáctico que tiene un claro propósito mimético y edificante (Bravo Arriaga, 1997:113).⁴ Sin embargo se distingue de ella por cuanto la hagiografía se caracteriza por un predominio de las precisiones de lugar sobre las precisiones de tiempo que acentúa la biografía. La hagiografía obedece a la ley de la manifestación que caracteriza a ese género esencialmente teofánico (Certeau, 267).

La hagiografía en la tradición cristiana, nace con los calendarios litúrgicos y con la conmemoración de los mártires en los lugares de sus sepulcros. Una segunda etapa de los relatos hagiográficos comienza con las "Vidas" de los ascetas del desierto (padres y ammas), los confesores y obispos y continúa con los fundadores de las órdenes religiosas y los místicos, quienes ocupan cada vez más un lugar de preeminencia en la literatura cristiana. La vida de las mujeres cristianas son escasas hasta la edad media, salvo las breves reseñas en las actas de los mártires y la Historia Lausíaca, un escrito del siglo IV, que recoge relatos los padres y ammas del desierto.

El lado edificante de la hagiografía es su voluntad de significar. Lo extraordinario y lo posible se apoyan uno en el otro para construir una ficción que se pone al servicio de la ejemplaridad. Este relato así desempeña una función de gratuidad, es una poética del sentido, no se la puede reducir a la exactitud de los hechos o de doctrina sin destruir el género mismo que enuncia (Certeau, 263-269).

La hagiografía es una región donde se encuentra al mismo tiempo lo falso, lo popular y lo arcaico. En la evolución de la literatura hagiográfica se nota un paso del gusto por lo extraordinario y la exaltación de la imágenes de pérdida de sentido y de tiempo en la vida del santo, hacia una acentuación en el siglo XIX de un vida ligada al orden, al mérito del trabajo, a la utilidad de los valores liberales, a una clasificación de las virtudes familiares. Las hagiografías del siglo XIX toman un tinte más moral adecuadas a los códigos establecidos por la sociedad de los nuevos estados modernos.

Encontramos también otro tipo de textos que surgen hacia el siglo XII, la escritura de las "Vidas espirituales" de mujeres religiosas, estas constituyen un género literario heredero de la hagiografía pero que a su vez reflejan el resultado de las nuevas formas de indagación introspectiva fruto de la generalización de la confesión auricular dispuesta en el Concilio de Letrán IV, en 1215.⁵ Las Vidas espirituales reflejan la práctica de la dirección espiritual y del diálogo entre confesores y mujeres. La institución del sacramento de la confesión generó un nuevo espacio de individuación e inaugura un camino de construcción de un particular lenguaje del sujeto (Jerry Root, 1997).⁶

Las Vidas espirituales se mueven en un campo literariamente híbrido que participa a un tiempo de los géneros hagiográficos, biográfico y autobiográfico. El modelo de santidad va en estos textos al encuentro de un discurso mediado por los directores espirituales o de forma directa que reflexiona sobre el yo y sobre el otro como protagonistas del texto (Garí, 2006).⁷

Estas prácticas y modelos de discurso sobre el yo se exportan al nuevo mundo en el siglo XVI, en donde se recoge la tradición europea y los modelos de espiritualidad femenina.

Entre los textos analizados para abordar las imágenes de santidad en Isabel Flores de Oliva y de Elmina Paz, algunos manifiestan una volátil línea entre la hagiografía y las vidas espirituales.

3- Dos Imágenes de Santidad Femenina: Isabel Flores o Rosa de Santa María y Elmina Paz.

3.1. Rosa de Lima, S. XVI principios del XVII

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

⁴ Agradezco a Victoria Cohen Imach, el haberme propuesto la lectura de este texto.

⁵ Sobre Vidas Espirituales y prácticas de la confesión, son muy sugerentes los trabajos de Blanca Garí: (1994) "El Confesor de mujeres, ¿Mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?" y (2001) "Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la península ibérica y el nuevo mundo."

⁶ Agradezco a Blanca Garí, el haberme facilitado el acceso a este autor.

⁷ Conferencia dictada en el Instituto Ravignani UBA, 4 de Agosto de 2006. Este artículo que se publicará próximamente en Monika Mommertz und Claudia Opitz eds, *Religion, Kultur und Geschlecht in der Frühen Neuzeit*, Campus-Verlag, Frankfurt/Main (2007).



europeo en América. Fue beatificada en 1668 y declarada patrona de la Ciudad de los Reyes en 1669, protectora de Filipinas en 1670 y canonizada en 1671. Su vida se caracterizó por la práctica ascética y manifestó la experiencia de múltiples “mercedes espirituales”, trató con confesores dominicos y jesuitas y expertos laicos en experiencias místicas como el médico Juan del Castillo y promovió la renovación de las costumbres en la Lima de fines del siglo XVI y principios del XVII. Optó por una vida “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 solo 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”.⁸

Rosa traía enfermos indios y negros a su casa para curarlos, atenderlos, alojarlos. Esto es lo que ella llamaba “dejar a Dios por Dios”⁹, 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. (Figura N°1)

Algunas mujeres religiosas en la Lima colonial, optaban por la vida en comunidad o ingresaban por decisión de sus padres en monasterios, beaterios y casas de recogimiento, para su educación hasta la llegada a la casa marital. Los beaterios o recogimientos, aunque pensados y sostenidos por varones, fueron lugares en donde las mujeres desarrollaron formas y estilos de vida alejados del ideario de sumisión que solo permanecía en la mente de los varones, transgrediendo y generando un mundo de distintas, una forma diversa de identidad femenina (Martínez í Álvarez, 2001: 36-37).

La educación femenina en tiempos del virreinato, estaba inspirada en rigurosos manuales que proclamaban la inferioridad de la mujer respecto al varón, aconsejaban mantenerlas ágrafas y recomendaban vigilar sus lecturas para que no se extraviaran por las ficciones del amor cortés. Los libros eran considerados una potencial fuente de trasgresión (Iwasaki Cauti, 1993:582).

Si embargo, 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 y se dedicaban con avidez a las lecturas de libros de espiritualidad. De este modo estas mujeres se colocaban fuera de la esfera del orden patriarcal.

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

“en algunos lugares de este distrito hay muchas mujeres que andan en hábito de beatas y viven como tales, sin estar en comunidad y clausura y que alguna de ellas dan obediencia a algunas personas (...)Ha parecido que vosotros, señores, nos aviséis qué inconvenientes resultan de permitir que las dichas mujeres anden en el dicho hábito de beatas sin estar encerradas y de que vivan en casas de por sí apartadas de la comunidad y dar la dicha obediencia como lo hacen, y si sería bien prohibir esta manera de vivir, y qué orden os parece que se podría tener para ello...”¹⁰

El no sometimiento al control de ninguna autoridad religiosa fue uno de los condicionamientos sociológicos por los cuales las beatas limeñas fueron catalogadas como “alumbradas” y por lo tanto “herejes”. La Inquisición buscó frenar cualquier síntoma de disidencia y preservar los estatutos sociales inmutables de la condición femenina.

El origen del estilo de vida de las beatas se remonta a las primeras comunidades cristianas. La predicación del apóstol Pablo sobre la castidad y la virginidad, resultó atractiva para

⁸ Testimonio de Fray Pedro de Loayza op, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 300-301)

⁹ 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.

¹⁰ El Consejo de la Inquisición a los Comisarios de Sevilla, Madrid, 25 de octubre de 1575, AHN, Inquisición, libro 568, f.341 ^{IV}, Iwasaki Cauti (1993: 610).



muchas mujeres que vivían sujetas en el imperio romano a duras leyes de procreación.¹¹ En el medioevo, con el surgimiento de las órdenes mendicantes, estos grupos de mujeres florecieron espontáneamente como movimiento laico popular. Las beguinas y begardos nombres con los que se identificaba a estos nuevos grupos que vivían en pobreza y entregados a la predicación, no obedecían a una regla fija. Esta piedad laica originó una literatura mística escrita en romance dejando fuera el latín, en la que las interpretaciones teológicas de sus experiencias provocaron la condena de la Inquisición y la quema en la hoguera de muchos escritos y sus autoras.¹²

La jerarquía de la Iglesia colonial, ve urgente la necesidad de que estas mujeres se ajusten a una regla de vida para que “no se diga de ellas que cada una vive y hace lo que quiere y que para esto se hacen beatas: para vivir a su voluntad y no tener sujeción a nadie”.¹³

La invención de la imprenta y la difusión del ideal contemplativo hasta ese momento legado exclusivo de grandes letrados y monjes, se difundía ahora entre miles de seglares. Mientras para algunos la popularización de la teología y de la mística era el sello inconfundible de una renovación de la sociedad cristiana, para otros era el germen devastador de una incontrolable epidemia de “alumbrados” de aspectos revolucionarios. La acusación de “alumbrado” servía de pretexto para denominar a un conjunto de doctrinas no clasificables ni necesariamente relacionadas entre sí. Este término o herejía fantasma, abarcaba una enorme gama de tendencias que incluía desde auténticos místicos y reformadores eclesiásticos hasta franciscanos o dominicos milenaristas, pseudoprofetos, visionarios, judíos retractados, luteranos, erasmistas, dejados, recogidos y quietistas (Mujica Pinilla, 2001: 69-70). Las beatas se prestaban a ser tildadas de “alumbradas” por sus visiones, sueños proféticos y arrobos. Esta forma de religiosidad popular y masiva 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.¹⁴

El beaterio podía ser percibido como un santuario espiritual, una válvula de escape de matrimonios destructivos, el retiro a una viudez sosegada, un centro educativo para mujeres jóvenes o una fuente de empleo para aquellas categorizadas como donadas, criadas o esclavas (Van Deusen, 1999: 56), los juicios sobre ellas estaban impregnados de sospecha: “No faltaron por entonces en Lima mujeres tan ligeras de cascos o tan sobradas de malicia que dieron en fingir arrobos y simular éxtasis y venderse cual si fueran Siervas de Dios y muy grandes confidentes suyas. Descubiertos sus embelesos, vinieron a parar algunas en las cárceles del Santo Oficio y otras remontaron vuelo, escondiéndose donde no pudieran ser habidas.”¹⁵ (Iwasaki Cauti, 1993: 585)

Un grupo de mujeres cercano a Rosa de Lima, María de Santo Domingo, Inés de Velasco, Isabel de Ormaza, Ana María Pérez, Luisa Melgarejo, se encuentran en los inventarios documentales de la Inquisición de Lima, durante los años inmediatamente posteriores a la muerte de Rosa, en torno al auto de fe de 1625, el más grande que se haya celebrado en la ciudad (Iwasaki, 1993:586). La Inquisición buscó frenar todo tipo de disidencia y preservar los estatutos de la condición femenina inmutables.

Sin embargo los procesos de inquisición ponen de manifiesto que estas mujeres beatas y místicas del siglo XVII limeño, no vivieron solamente determinadas por la sociedad y sus mandatos, una realidad que las necesita y las construye, en donde crecen obedeciendo y enmarcadas en el rol propuesto. Se puede 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

¹¹ Peter Brown (1993) ha trabajado profundamente la cuestión de la renuncia sexual en el primitivo cristianismo en el contexto del imperio romano.

¹² El caso de Margarita Porete, la beguina de Hainaut, quemada por la Inquisición junto a su libro “El espejo de las almas simples” en la París, el 1 de junio de 1310, es un ejemplo paradigmático de la suerte que corrieron muchas mujeres laicas que llevaban vida beata y escribían acerca de sus experiencias espirituales.

¹³ *Aviso a gente recogida*, del predicador popular de origen judío, Fray Diego Pérez de Valdivia. Barcelona, 1585, (Mujica Pinilla, 2001: 69). Agradezco a Pilar García Jordán el haber puesto en mis manos el precioso estudio de Mujica Pinilla, “Rosa Limensis”

¹⁴ 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.

¹⁵ Iwasaki Cauti, cita a Vargas Ugarte, Rubén (1951:81) *Vida de Santa Rosa de Santa María*. Lima. Biblioteca Peruana.

posibilidad de la libertad frente a la realidad, mujeres que saben de sí mismas y se dicen a sí mismas con palabras propias ((Martínez í 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.

De los escritos de Rosa de Lima solo se conservan algunas cartas y dos pliegos de las Mercedes echas todas a un enamorado corazón,¹⁶ (Imagen N° 2) la escritura de sus experiencias espirituales había sido solicitada por alguno de sus confesores, pero desaparecieron. Se trata de dos medios pliegos que contienen un collage de dieciséis conjuntos y en ellos además de dibujos y lemas, están pegados corazones, cruces de papel de distinto tono y de tela, cada uno de los cuales está rodeado de una frase diferente. Los símbolos del corazón llameante y la cruz se reiteran en todos los collages y en esta simbología se puede leer la influencia de la experiencia mística de Catalina de Siena, Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz (Getino, 1943: 80-111).

El concepto de Dios como cazador divino presente en la simbología de Rosa, que hiere el alma para hacerla cautiva lo encontramos también en Ramón Llull (1235-1325), en Eckhart (1260-1328) y en Juan Ruysbroec (1293-1381). Ella describe su experiencia de unión con Dios desde la simbología del desposorio místico. El Cantar de los Cantares del Antiguo Testamento subyace en toda esta simbología y fue siempre la matriz en torno a la cual muchos místicos y místicas expresaron sus vivencias.

El mismo fervor que llevaba a los limeños a visitar templos para rezar las horas litúrgicas o adquirir cuadros o estampas, los motivó a la lecturas místicas y teológicas, textos que eran considerados amenazas por los guardianes del dogma y la doctrina (Iwasaki Cauti, 1990:533), quienes consideraban un grave peligro que tratados teológicos escritos en lenguas vernáculas, estén al alcance de laicos no formados y sobre todo de mujeres, que caerían en riesgos de equivocadas interpretaciones y vivencias. Las obras de fray Luis de Granada y Juan de Ávila circulaban con rapidez por bibliotecas particulares y librerías limeñas. Se le reprochaba a Granada poner en lengua vulgar pensamientos que hacen desviarse a los hombres de una práctica sencilla y sin mayores pretensiones.

En el texto manuscrito que acompaña el colage encontramos en Rosa la retórica de la humildad (Weber, 1990:36-38), una apelación a su ignorancia como manera de protegerse de la censura inquisitorial. Escribe Getino que la Santa pide a su confesor modestamente que “enmiende lo que en dicha obra faltare por ignorancia” aunque también tiene interés en presentar su obra como original y propia, de su autoría, ella habla y escribe de su experiencia: “Confieso con toda verdad, en presencia de Dios, que todas mercedes que he escrito así en los cuadernos como esculpidas y retratadas en estos dos papeles, ni las he visto ni leído en libro alguno. Sólo si obradas en esta pecadora de la poderosa mano del Señor, en cuyos libros leo, que es sabiduría eterna, quien confunde a los soberbios y ensalza a los humildes...”¹⁷

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 para 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 (...) que no es acertado estar siempre asidos a las disputas metafísicas, que las más veces consisten en distinciones inútiles de términos, fatigándose toda la vida con controversias y porfías sobre la significación de las voces. Que se empleaban mal tan continuos trabajos de las escuelas, tantas noches sin sueño, tanto altercar con tesón y gritos; si la erudición adquirida a costa de trabajos tan crecidos, no se emplea en la salud de los prójimos y propagación de la fe. Y más si el fin solo fuese el aplauso y la vanagloria, parando en conseguir el grado de magisterio y la pompa hinchada del lauro de las escuelas (...)

¹⁶ Fue Luis Getino (1943) quien encontró estos pliegos en 1923 en el Monasterio de las dominicas de Lima, este hallazgo fue importante porque permitió descubrir la faceta intelectual y mística de Rosa y las fuentes inspiradoras de la misma.

¹⁷ Citadas del lienzo en Getino, (1943:101).

Y se lamenta que por ser mujer está excluida de la predicación;

“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, deseando ir a las provincias más feroces, bestiales y que se sustentan de carne humana; sólo para acudir con salud y remedio a los indios, a costa de su sangre y sudores, y a fuerza de la predicación y el catecismo.” ([1664,1929:287])

Fr Jacinto Parra, describe la percepción que de ella tenía el P. Lorenzana, uno de sus confesores:

“Dejó oír Rosa en esta ocasión -la del examen de su espíritu- axiomas tan profundos y sólidos, conceptos tan sublimes y agudos, sentencias tan claras, breves y fecundas, palabras tan propias, tan del caso, tan inteligentes y sutiles, que no pudo dejar de confesar el examinador, delante de muchas personas que nunca había visto ingenio tan iluminado y perspicaz. Esto mismo admiró después observando el método que usaba Rosa cuando se confesaba; con tal distinción de palabras, tal propiedad y circunspección, que le parecía al Maestro Lorenzana que oía, no a una mujer, sino a un teólogo muy hecho y consumado.”¹⁸

El itinerario espiritual de Rosa de Lima refleja también influencia de la tradición franciscana presente en el Perú colonial, la que se manifiesta en su piedad naturalista, la comunión con la creación, vivenciando a la naturaleza como icono de Dios. Las horas que pasaba en su ermita en el jardín el cuidado de las plantas, su capacidad de disfrutar a la sombra de los árboles y la noche estrellada, son puestos de manifiesto por Hansen quien relata que uno de sus mayores deleites era “pasar la mayor parte de la noche como pasmada, sin pestañear, ocupada en mirar el vistoso espectáculo de la multitud innumerable de estrellas que brillaban en el firmamento” ([1664]1929:118). Rosa tuvo que haber reafirmado su naturalismo contemplativo en su afición por fray Luis de Granada, quien recomendaba que se contemplase la inmensidad del cielo estrellado como ejercicio espiritual.

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 López¹⁹ (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 a veces como escarmientos de impulsos sexuales o 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 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. (Figura N°2)

Un personaje fundamental en la comprensión de la experiencia mística de Rosa, fue el médico seglar Juan del Castillo, con quien la santa limeña se entrevistó en numerosas ocasiones durante los dos últimos años de su vida. Fue un místico y un intelectual reconocido, entregado a la oración y respetado por su sabiduría, su testimonio resultó clave en el proceso de canonización de Rosa por las evaluaciones minuciosas que realizó a Rosa.

Tras la muerte de Rosa, el Dr. del Castillo, es censurado y sus escritos son considerados una amenaza, por ser “mero seglar y theologo y permitir que se meta en cosas ajenas de su arte abriendo la puerta a que esto se haga de ordinario entre otros seglares idiotas como él”.²⁰ Esta

¹⁸ La biografía escrita por Jacinto Parra es citada en Getino (1943: 9-10)

¹⁹ Testimonio de Fray Pedro de Loayza (2002: 287)

²⁰ AHN, Inquisición, leg. 4466, ms5, Sobre los 4 cuadernos del comentario del Dr. Castillo sobre el compendio de la oración de la Sta Me. Teresa de Jesús, fol.s/n.(Mujica Pinilla, 2001:174).

acusación traslucía la inquietud por una espiritualidad laica que se desarrollaba con vigor de manera independiente del control clerical

3.2. Rosa de Lima y la naciente identidad criolla.

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 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 y otros historiadores, 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.

De los testigos del proceso apostólico canonización 97 eran criollos y 46 de origen europeo, fueron hombres y mujeres criollos en su mayoría los que testificaron acerca de las virtudes cristianas y los prodigios místicos de Rosa, expresión de la nueva sociedad americana que se gestaba en las ciudades a lo largo del siglo XVII. Entre los testigos figuraban funcionarios de la Real Audiencia, la Santa Cruzada y la milicia, catedráticos de la Universidad, canónigos de la iglesia, religiosos, encomenderos de indios, ricos hombres de negocios, también artesanos, pintores, estudiantes, frailes, pequeños mercaderes, gente de oficios menores, miembros de sectores pobres, esclavos, indios, criados. Las mujeres que atestiguan provenían de los diversos estratos de la sociedad, espejo de la diversidad social.

Los criollos o “españoles americanos” fueron gestando y definiendo su propia identidad nacional. Su base radica en un cierto sentimiento de despojo entre los descendientes de los conquistadores, que se rebelan contra la primacía de los peninsulares y evocan con nostalgia tanto la época heroica de la conquista como la grandeza exótica de las civilizaciones precolombinas.

Es importante tener en cuenta que las manifestaciones reivindicatorias del criollismo tuvieron lugar en el marco del desarrollo productivo, la integración de los mercados y la gran adquisición de cargos públicos por parte de criollos, como advierte Hampe Martínez (1996:122).

El proceso de canonización de Rosa requirió de grandes desembolsos económicos, las autoridades del cabildo de Lima, la corona de España, la Jerarquía eclesiástica romana y la Orden Dominicana organizaron la campaña, concientes de la importancia política de una canonización en el nuevo mundo.

Para Roma como para la Corona de España, esta canonización constituía la confirmación de los frutos la empresa evangelizadora, motivo por el cual se autorizaba la conquista-colonización y a la necesidad de mostrar esos frutos apenas un siglo después de la conquista (Iwasaki Cauti, 1994:150), para las autoridades criollas de Lima, significaba un paso más en un posicionamiento de autonomía frente a la metrópoli, al comprobar que una criolla podía ser tan santa como una española, inaugurando así una nueva edad de espiritualidad eclesial y laica, reivindicando la dignidad del criollo, demostrando que era digno de santidad y que el nuevo mundo era tierra de santos. A pesar de que la beatificación de la primera santa americana sustentaba el sentido apostólico de la monarquía española en Indias, los criollos y los indígenas no tardaron en utilizar su culto para abrirse paso en la historia y consolidar su soberanía e identidad cultural, se decía que con Rosa competía Lima con Roma (Mujica Pinila, 2001:323). 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. Las comunidades religiosas reproducían fielmente el mapa de la sociedad civil y ejercían un poderoso influjo sobre todos los sectores de la población. En los capítulos de cada orden se manifestaba esta rivalidad entre criollos y españoles como reflejo de la tensión creciente entre los mismos en la sociedad en general (Lavalle, 1990)

Iwasaki Cuati (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 Toledo²¹, 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 recuperar 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:

“Soñé 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”.²²

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 protagónico y el anhelo de una sociedad en donde ningún trabajo sea considerado deshonroso.

El significado alegórico de este sueño se identificó tanto 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. (Figura N° 3).

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. (Figura N°4). 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).

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.

Los antiguos cronistas afirman que no había hogar en el virreinato del Perú donde no existiese una imagen suya, pintada, esculpida o grabada. La fuerza de las imágenes que se refieren a la vida de Rosa, contribuyeron a crear una comprensión de la santidad femenina, que implicaba una íntima unión con Cristo de mujeres laicas que a su vez construyen una nueva iglesia y sociedad en Indias en donde españoles, criollos, indios y negros tuviesen lugar. Como escribió el pintor Vasili Kandinsky ([1912] 2004:7) “toda obra de arte es hija de su tiempo, muchas veces es madre de nuestros sentimientos.” La iconografía sobre Rosa de Lima expresó mucho más de lo que sus biógrafos se atrevieron a escribir.

Con los años, Rosa se convertiría en el signo político bajo el cual se llevaría a cabo la gesta de la independencia americana, en 1816 es declarada Patrona de la Independencia Americana.

²¹ Siguiendo a Ehrlein, 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)

²² Testimonio de María de Uzátegui, Proceso Ordinario de Canonización, (2002:118)



3.3. Elmina Paz de Gallo. S. XIX principios del XX.

En el último cuarto del siglo XIX, una epidemia de cólera en Argentina,²³ 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 las víctimas pequeñas.

La urgencia por solucionar el vacío institucional y encontrar un lugar adecuado para atender a los huérfanos, motivó al fraile dominico Angel Boisdron, a solicitar ayuda para los niños, a Elmina Paz de Gallo, quien a pesar de su reciente viudez²⁴ 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:

"El R.P. Boisdron que era entonces Prior del Convento de Santo Domingo, empezó por representarle el estado, la situación en que se hallaba la ciudad, aunque ella conocía bastante, y la amarga aflicción de no poder remediar en algo siquiera, proporcionando a los niños pobres un hogar para, para intentar salvarlos de la terrible epidemia y le dijo por fin: "Usted Señora no podría hacer algo por estos pobres niños?" "... ella calló un instante ...momento sublime! ...Bástale a Dios, para dar a entender a la noble matrona la grandeza de la obra para que la destinaba y que redundaría en su mayor gloria, salvación de su propia alma y en bien de la humanidad. No necesitó más Da. Elmina para responder, velando lo inquebrantable de su resolución con encantadora modestia: "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."25

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, quienes debían gestionar y administrar los recursos destinados a las obras de caridad y delegar la ejecución de las tareas asistenciales y el contacto personal, en 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 cada vez más exigentes tareas que demandaba la obra. El acelerado incremento del número de huérfanos planteó la necesidad de la continuidad del asilo para asegurar el futuro de los niños una vez superada la crisis.

La experiencia caritativa profundizó el fervor religioso que animaba al grupo de mujeres, que las llevaría a decidir conformar un proyecto conjunto de vida conventual, que dio 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".²⁶

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).

²³ Sobre la epidemia de cólera y la apertura del primer Asilo de Huérfanos de Tucumán, son fundamentales los trabajos de Sofía Brizuela y Pablo Hernández.

²⁴ 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.

²⁵ Archivo Central Hermanas Dominicas de Tucumán (ACHDT). Alberti, Tomasa, *La Madre María Dominga del Santísimo Sacramento Paz Gallo*, f.19.

²⁶ 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.

Durante el último cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, en el contexto de la formación del Estado-Nación Argentino, las mujeres quedaban excluidas de la participación política y del ejercicio electoral, pero ello no implicó que el espacio público no fuera interpelado por mujeres de diversas clases sociales y orientaciones políticas. Como 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 reservación de los grupos más vulnerables de la sociedad. Las “actividades de mantenimiento” que han realizado las mujeres 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).

El cuidado del cuerpo ha sido una de las actividades centrales de las mujeres a lo largo de la historia, las tareas de la alimentación, el vestido y la cura de enfermedades ha sido el lugar del saber femenino por excelencia.

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 la describe de esta manera:

“Pero lo que la palabra humana no puede expresar adecuadamente y lo comprenderán todos los corazones generosos, es el afecto, el cariño con que recibe, acoge y trata a estas desgraciadas criaturas. Durante 25 años será madre tierna de ellas. Se las traen, unas con toda la gracia de la niñez, angelitos que por su aspecto, roban el corazón, los mira, se sonríe, goza; otras con todos los estigmas de la miseria, enfermedad, seres que más bien repelen. Ella las toma en sus brazos, palpa las manitas, las caritas, los cuerpecitos, las aprieta sobre su pecho y las ama. ¡Espectáculo conmovedor que cien veces hemos presenciado!” (Boisdron, 1921:200)

El cuidado de los cuerpos²⁷, fue la manera en que ellas legitimaron su papel aludiendo a su condición de madres y haciendo del espacio público que ocupaban una extensión de las actividades maternas. Para actuar optaron por elaborar estrategias asociativas y de sociabilidad como formas políticas de actuación pública. 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, según lo enuncia 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; y cuando, a pesar de todas sus resistencias, era elegida y constituida presidenta de esas asociaciones, eran para ellas períodos de paz, de prosperidad y de goce para los directores y los asilados.” (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 Tobías.” (1921:202)

²⁷ 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).



El perfil de santidad de Elmina Paz, se construye en un primer momento por los textos panegíricos²⁸, elaborados en 1911 con motivo de su fallecimiento y los discursos 1933 con motivo de la celebración del centenario de su nacimiento. El texto de Tomasa Alberti data de 1934 al igual que la biografía publicada en Salamanca, escrita por un religioso Operario Diocesano, Feraud García²⁹.

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

“¡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! Te acompañan los sufragios de nuestras humildes plegarias y sacrificios, sube al cielo, que eres digna de él y allí ruega por toda tu familia, que te venera y tanto te ha ayudado en el desempeño de tu misión de caridad” (Boisdrón, 1921:200)

En sus palabras de despedida Boisdrón va perfilando una Vida de Elmina en donde plasma la experiencia que el hizo de ella desde su vínculo como confesor y director espiritual:

“Soy yo sin duda, el menos llamado para tomar la palabra en este momento porque tengo que tocar, por sumariamente que sea, las comunicaciones y misterios de conciencia que deben quedar bajo el sello de la más estricta discreción. Pero también dice el Espíritu Santo, que es nuestro deber revelar, enunciar siquiera, los secretos de la obra divina Y es obra divina toda esta existencia cuyos restos contemplamos ahora en este santuario.”(1921:199)

El la reconoce como Madre espiritual, en su correspondencia siempre se dirige a ella como “Querida Madre e hija en el Señor”³⁰ y ese reconocimiento de autoridad femenina también lo percibe en las personas que rodean el lecho de Elmina Paz:

“Agonizando la amada Madre, rodeaban su lecho personas queridas de su familia y sus hijas, con lágrimas y llantos que expresaban el sentimiento de pérdida y anhelo de la vida eterna” (Boisdrón, 1921:200)

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 (Certeau, 263). En el panegírico que Boisdrón realiza sobre Elmina, expresa esta genealogía de nobleza:

“Conocéis, Señores, su vinculación con todo lo que nuestra sociedad tiene de más noble, sus abuelos 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.” (Boisdrón, [1911]1921:199)

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, 1998:264). Al referirse Boisdrón 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”(Boisdrón, [1911]1921:199)

La hagiografía es un discurso de las virtudes y desde esta perspectiva, Boisdrón destaca la pertenencia de Elmina a una genealogía de santas, con quienes la compara:

²⁸ Del lat. *panegyricus*, y este del gr. πανηγυρικός. Discurso o sermón en alabanza de alguien.

²⁹ Los textos escritos en 1933 y 1934 no serán abordados en esta oportunidad porque responden a otro contexto de la historia Argentina.

³⁰ACHDT, Correspondencia Fr. Ángel María Boisdrón a Elmina Paz- Gallo.

“El establecimiento y el gobierno de una familia religiosa en que se reúnen elementos de procedencia diferente por el nacimiento, por la índole y la educación, es una obra ardua que comprenderán los que conocen las condiciones de la vida humana y han leído las obras hagiográficas de una Teresa de Jesús y una Juana de Chantal, con quienes frecuentemente se ha comparado y con razón a nuestra venerada Madre” (Boisdron, [1911]1921:200)

En la biblioteca histórica de la casa matriz de la Congregación se encuentran los libros utilizados por Elmina y sus primeras compañeras, los mismos nos permiten inferir que las lecturas de vidas de Santas como Teresa de Avila, Catalina de Siena, Juana de Chantal, Rosa de Lima y muchas otras, fueron impregnando sus subjetividades desde la fuerza de estos relatos. La literatura mística también era abundante, autores como Ramon Llul, Enrique Suso, Fray Luis de Granada, San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales entre muchos otros, hablan de la tradición espiritual de la que bebieron.

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 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)³¹ 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 a su vez, en tantas oportunidades a las mujeres religiosas dominicas y sus huérfanos, buscó informar, representar, hacer significar, provocar imitación (Figuras N° 5 y 6).

3.4. Elmina Paz, las elites del interior y la formación del Estado Nación Argentino.

La conformación del nuevo Estado-Nación Argentino implicó fuertes tensiones entre las élites locales en su puja por la conquistar la hegemonía. La organización de los estados provinciales provocó rivalidades entre grupos de familias que detentaban el poder territorial y económico en cada región. Una vez definida la cuestión Capital en 1880, las élites del interior optaron por fuertes estrategias de alianzas políticas y familiares para tener un espacio en la toma de decisiones a nivel nacional que beneficiara a sus provincias. La participación de la élite tucumana en la organización del Estado-Nación Argentino manifiesta los intentos del poder local de articular y establecer redes con el poder central a fin de no quedar excluidos y defender los intereses regionales. El hermano de Elmina Paz, Benjamín, realiza un itinerario político de gran trayectoria que lo lleva desde su lugar de gobernador y senador por Tucumán a Ministro del interior del presidente Roca hasta ser nombrado presidente de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, cargo que ejercía al momento de morir en 1902. Paz revela el itinerario político de algunos “notables” del interior que no dudaron en radicarse en Buenos Aires, estableciendo fuertes vínculos de parentesco y amistad con la elite porteña, a fin de asegurar la representación del espacio local provincial en el poder central.

El estado provincial necesitaba fortalecer su identidad local y la acción caritativa de un grupo de mujeres pertenecientes a familias de la élite, contó con políticos que intervinieron apoyando económicamente las obras de beneficencia que la congregación tucumana realizaba.

En estas circunstancias encontramos al Senador Paz en una sesión de la Cámara, intercediendo 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 que es de “gran interés para el lugar” y en donde es secundada por otras mujeres de “familias notorias”:

³¹ Agradezco a Pilar García Jordán la sugerencia de lectura de este artículo.

“La construcción del Asilo de Huérfanos a que se refiere este proyecto se está haciendo en este momento y se lleva a cabo casi exclusivamente a expensas de la Sra de Gallo. Hace dos años aproximadamente que ha enviudado esta señora y no teniendo hijos, decidió consagrar su persona y sus bienes todos a objetos de caridad. Vacilaba sobre la dirección precisa que había de dar a sus intentos, cuando los estragos hechos por el cólera que asoló la provincia de Tucumán a fines del 86 y principios del 87, le demarcaron los rumbos que había de seguir en adelante; y se los demarcaron de una manera providencial. Fundó desde entonces un asilo de huérfanos; lo instaló en su casa habitación; lo sostiene hasta el presente a sus expensas; pero la naturaleza misma de las cosas ha hecho que la casa fuera completamente inadecuada para el objeto a que debía servir y que, por lo tanto no estuviera, sino provisionalmente destinada a él. Con el fin de proveer al asilo de un asiento permanente a la vez que de un edificio en condiciones apropiadas, adquirió la señora de Gallo una manzana de terreno en los suburbios de la ciudad de Tucumán, (...) La construcción se ha contratado por la suma de sesenta y cinco mil pesos que, con adicionales e imprevistos, habrá de acceder a ochenta mil. (...) La Sra de Gallo, que ha emprendido esta obra de verdadera caridad cristiana y de una utilidad incontestable para los intereses del lugar, tiene por cooperadoras, en lo que se refiere al cuidado y atención de los huérfanos a varias damas de las familias más notorias de la ciudad de Tucumán que se han asociado a ella, consagrando el resto de sus días a llenar esa santa misión. No es raro, señor presidente, que personas caritativas y benefactoras, en sus disposiciones testamentarias, dejen cantidades más o menos fuertes para objetos tan recomendables como los que se propone alcanzar la señora de Gallo; pero es seguramente, raro encontrar personas que, como esta señora, hagan abandono en vida, de todos sus bienes y hasta de su libertad privada, para entregarlos al servicio de sus semejantes.

¿Deben los poderes nacionales estimular este género de iniciativas particulares? ¿Deben concurrir con los dineros de la Nación a facilitar la ejecución de estas obras?”³²

La muerte de Elmina Paz fue ocasión de la elaboración de discursos de reconocimiento de su santidad y la prensa se hizo eco de estos testimonios, contribuyendo a la propagación de las “virtudes” vividas por la santa tucumana. Así en el diario El Orden, diario liberal 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, fue la glorificación de la virtud. Su desaparición es una pérdida irreparable. Su Nombre va unido al bien, y al pronunciarlo con gratitud los labios expresan la veneración de una Santa. Fue, efectivamente, una santa, esta mujer, soberana de almas, que llevaba encendido su corazón por el fuego de la caridad... Su muerte deja un hondo vacío en nuestra sociedad. El nombre de esta anciana, que se ha extinguido con la serena apoteosis de un ocaso, va unido a las obras meritorias más importantes que cuenta Tucumán.... dedica su vida y su fortuna al apostolado de la caridad”.³³

Ernesto Padilla, exalta su “piedad social”³⁴:

“Por su nombre vivirá. En Tucumán como en Santiago, como en Santa Fe, como en Buenos Aires y en todos los puntos donde ha ido a ejercitarse el apostolado y el celo que ella encendió, quedan monumentos de piedad social que resisten al olvido. Pero la permanencia y la prolongación de su obra, no atenúa el pesar de su desaparición (...) Los justos tienen su misión en vida y ninguna más alta que la de la vigilancia amorosa y constante sobre los destinos de su pueblo. La madre Elmina la llenaba bien: desde el retiro de su asilo tenía una gravitación propia y obraba con profunda acción sobre toda la sociedad. Con su profunda unión con Dios y la amplitud de su espíritu cubría a las personas que sufrían y que buscaban la calma que bajaba de sus fervorosos labios como una bendición”. ³⁵

³² Congreso de la Nación, *Diario de Sesiones Cámara de Senadores. 29º Sesión ordinaria- Agosto 2 de 1888, Buenos Aires, 1910, p.290.*

³³ El Orden, “*Sor María Dominga Paz Gallo*”. Tucumán, 2 de noviembre de 1911. Corona Fúnebre, (1912:8-9)

³⁴ Ernesto Padilla fue Diputado y Gobernador de Tucumán.

³⁵ El Orden. Padilla, Ernesto, *Elmina Paz de Gallo*. Tucumán, 3 de Noviembre de 1911. Corona Fúnebre (1912:53)

Otros periódicos del resto del país, se hacen eco de su muerte destacando que “pertenecía a una de las familias patricias de esa provincia”, “hermana del Dr Benjamín Paz, tía del Dr Delfín Gallo (...) Viuda de un hombre político de mucha acción local, disfrutando de una halagadora posición y con las comodidades que permitía una gran fortuna, formó el proyecto de crear un asilo e inmediatamente lo realizó, llevando a su misma casa a los necesitados y entregándose a su cuidado, no obstante que sus años reclamaban ya una vida tranquila.” Agrega el periodista que “el grupo por ella fundado es “una de las pocas congregaciones nacionales que haya dado una buena prueba de vitalidad”. En el mismo artículo se afirma que recibió la “unánime veneración de aquel pueblo [Tucumán] (...) que la honra tributándole concepto de santidad” y manifestando el autor de este artículo la necesidad de acentuar la santidad de esta mujer asociada a la acción social caritativa, aclara que “el carácter místico de su vocación no impedía que se destacaran en ella relevantes cualidades de inteligencia y de carácter, bien comprobadas en la manera como organizó y dirigió el instituto que formó y en la acción social que le cupo desenvolver.”³⁶

4. 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 la sociedad otorgaba 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.

En la búsqueda de identidad de una sociedad indiana en transición, Rosa de Santa María, es asumida como símbolo de autoconciencia de la emergente “república criolla”. Su nombramiento como Patrona de Lima y de todo el virreinato mucho antes de ser canonizada oficialmente, es muestra de esta apropiación por parte de los criollos. La rápida difusión de su imagen en pinturas, grabados y esculturas, en América y Europa, significó una fuerte proclama criolla en el siglo XVII.

Pero también como hemos señalado, Rosa de Lima es transformada en una metáfora social que consolidaría de manera igualitaria los anhelos políticos de españoles, criollos, indios y mestizos.

Avanzado el siglo XIX, las nuevas congregaciones de vida conventual apostólica, proporcionaron un ámbito de acción y ejecución, constituyéndose en una variante de sociabilidad femenina y religiosa que llegó a ser relevante en la organización del tejido social de los nuevos Estados (Serrano, 2004:313). La intervención en el espacio público de las mujeres religiosas implicó una participación en la construcción del Estado, desde un ámbito en donde la esfera pública y privada, coexistieron en una amalgama de intersecciones mutuas. Las relaciones entre las mujeres y 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 lo 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, como muchas de sus compañeras, asumieron los espacios no considerados relevantes dentro de la sociabilidad estatal, pero en ellos aportaron su cuota de participación activa en el diseño del Estado-Nación desde sus prácticas sociales, fortalecieron 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 presente. Recuperar la memoria de ellas nos permite construir significados para poder anclar en el presente, por aquello que decía Virginia Woolf, 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 así que “las mujeres del pasado son herederas a la vez que iniciadoras.” (1997:150)

³⁶ La Nación, *Sor Dominga*, Buenos Aires, 3 de Noviembre de 1911. Corona Fúnebre (1912:40)

Fuentes y Bibliografía

Archivos Consultados

- Archivo Central de las Hermanas Dominicas de Tucumán (ACHDT)
- Correspondencia Fr. Angel 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.
- Brown, Peter (1993). El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo. Barcelona. Muchnik .
- 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. Salta: N° 14.

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.

Esponera, Alfonso (1993) Algunos aspectos poco señalados de Santa Rosa de Lima op. Teología Espiritual, vol XXXVII, N11, Septiembre-Diciembre.

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, 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?. 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.

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.

Vilanova, Evangelista (1989) Historia de la teología, tomo II. Barcelona. Herder..

Hampe Martínez, Teodoro (1998). Santidad e Identidad criolla. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos.

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.

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, nº 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 "querrela 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.

Vargas Ugarte, Rubén (1951) Vida de Santa Rosa de Santa María. Lima. Biblioteca Peruana.

Vizmanos, Francisco, S.J (1949) Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva. Madrid. BAC.

Weber, Alison (1990), Teresa of Avila and the rhetoric of femininity. New Jersey. Princenton University Press.

Wolf, Virginia (1997). Una habitación propia. Barcelona. Biblioteca de Bolsillo

Referencias de Figuras

Nº1: Los Pueblos del Perú rinden culto a Rosa de Santa María. Lázaro Baldi. Iglesia Santa María sopra Minerva. Roma, 1668.

Nº2: Rosa sobre la cruz cargada de cilicios. Anónimo, S.XVIII. Casa de Ejercicios de Santa Rosa, Lima.

Nº3-Visión del Cristo cantero. Lienzo de Lázaro Baldi. Iglesia de Santa Maria sopra Minerva, Roma, 1668.

Nº4 -La visión del paraíso en un obraje en el que Cristo es maestros de cantería. Lienzo anónimo, s. XVIII. Monasterio de Santa Rosa de Santa María, Lima.

Nº5- Elmina Paz-Gallo y un grupo de huérfanas. Asilo del Dulce Nombre de Jesús. Tucumán. fines S..XIX.

Nº6.Elmina Paz- Gallo, un grupo de religiosas y huérfanos del Asilo La Asunción. Santiago del Estero, principios S.XX.