

MANIFESTACIONES DE LA RELIGIOSIDAD FEMENINA
EN EL SIGLO XVII: LAS BEATAS DE LIMA¹

Nancy E. van Deusen
Western Washington University

En el mundo católico colonial, los seres humanos vivieron bajo el principio de la existencia de dos dominios separados: el sagrado y el mundano. En efecto, tanto las autoridades como los habitantes de la Lima colonial invocaron con frecuencia la noción popular sobre los cuatro círculos concéntricos que componían el mundo². El mayor de estos círculos imaginarios incluía a los individuos corruptos; el siguiente a los que vivían sin aspirar a una vida perfecta; el tercero albergaba a quienes habían dejado el mundo para refugiarse en las instituciones religiosas y, finalmente, el círculo más pequeño encerraba a los conventos recoletos que encarnaban la perfección al postular estrictas prácticas reclusivas y disciplinarias (López 1687: 27v-28r).

Durante el barroco limeño, los límites imaginarios entre el mundo sagrado y el terrenal fueron poderosas construcciones sociales que se plasmaron tanto en la razón fundamental para crear instituciones religiosas como en las luchas cotidianas para definir “lo sagrado”. Mientras en España la “formalización del misticismo” que caracterizó al barroco se produjo entre 1605 y 1650, en Lima este proceso se inició en la década de 1620, se aceleró

-
1. Traducción de Armando Guevara Gil. Agradezco a Amanda Eurich por sus comentarios.
 2. Esta noción sobre los círculos concéntricos se popularizó gracias al Infierno de Dante, pero tuvo un origen tolemaico.

notablemente después de 1650 y culminó en la primera mitad del siglo XVIII (Maravall 1975: 24³). En respuesta a este proceso de formalización, la práctica social de ser una beata, o mujer laica piadosa, se transformó de un movimiento espontáneo e individualizado ligado al misticismo entre 1610 y 1620, en una expresión de espiritualidad crecientemente institucionalizada y controlada⁴.

¿Cómo, entonces, respondieron las mujeres religiosas al intento de las autoridades coloniales de mediar con su poder y saber la construcción de ciertos espacios discursivos de género que replicaban los cambiantes parámetros de lo sagrado y lo mundano?⁵ Las experiencias femeninas de lo sagrado fueron necesariamente distintas de las masculinas debido a valores patriarcales intrínsecos que juzgaban y causaban que las mujeres se juzgaran a sí mismas como seres inferiores o “mujercillas” (Weber: 1990)⁶. Ellas enfrentaron diversos obstáculos entre los que figuran la separación de sus familias, una peculiar sensibilidad a las etapas de sus ciclos vitales y también actitudes ambivalentes hacia la escritura y el conocimiento teológico. Más importante aún es el hecho de que las epistemologías femeninas se basaban más en lo *experimentado* a través de sus cuerpos, y menos en el aprendizaje formal a través del intelecto (Ahlgren 1995: 376).

Al igual que las mujeres religiosas en España luego del Concilio de Trento (1545-63), las del siglo XVII tardío se enfrentaron a nuevos obstácu-

-
3. Estoy de acuerdo con la posición de José L. Sánchez Lora (1988: 37 y ss., 456 y ss.), quien discrepa con Maravall y afirma que el período barroco se define, más bien, como un proceso de “formalización del misticismo”.
 4. Este ensayo ha sido influido por los diversos artículos en Daniel Bornstein and Robert Rusconi, ed. (1996), que examinan los cambios que enfrentaron las religiosas entre el Cuarto Concilio de Letrán (1215) y el de Trento (1545-63).
 5. Para un análisis más detallado de esta cuestión, ver Nancy E. van Deusen (1995: 11-12); Michel Foucault (1984: 59) enfatiza la importancia de comprender la constitución de saberes y discursos dentro de marcos históricos. A esta práctica la llama “genealogía”, ver también, “Nietzsche, Genealogy, History” (Ibid: 80-84). Para Foucault, el poder “necesita ser pensado como una red productiva que recorre la totalidad del cuerpo social” (Ibid: 61, 73).
 6. En este ensayo argumento que las experiencias masculinas y femeninas de la piedad varían, y que es posible hablar de experiencias religiosas “femeninas”. Aunque diversos medievalistas han expresado sus reservas sobre las existencias de una piedad “femenina” (ver Bornstein, 1996: 10), creo que la justificación para hablar sobre un punto de vista específicamente femenino se halla en la existencia de experiencias y hechos que no son accesibles o verificables por sujetos que no pertenecen a ese género.

los en su búsqueda de santidad. Encontraron que era necesario mantener una postura defensiva al confrontar crecientes escrutinios institucionales y cuestionamientos cada vez más intensos a su autoridad y credibilidad *femenina* (Ahlgren 1995: 377-378). Por ello estuvieron atentas a las formas en que la Inquisición reconstruía continuamente los límites de las prácticas ortodoxas y heterodoxas e internalizaron esos discursos disciplinarios (Behar 1989: 181, 184). La construcción de sus propias identidades espirituales, las apologías de humildad, y las explicaciones defensivas sobre ellas mismas como conductos de la sabiduría de Dios reflejaban un conocimiento estratégico de vastos y siempre cambiantes paradigmas. De otro lado, las beatas desarrollaron diferentes estrategias para operar dentro de, o aun transgrediendo, los linderos de lo sagrado que, a su vez, se hallaban definidos por una estructura patriarcal dominante y en constante transformación (Muñoz Fernández 1994: 315-316).

Este ensayo tratará de mostrar cómo la formulación y “auto-representación” de la espiritualidad de las beatas cambió significativamente a lo largo del siglo XVII, conforme se apropiaron de un “espacio” sagrado en el contexto de la Lima colonial⁷. Para comprender cómo las beatas del tardío siglo XVII se recrearon a sí mismas es necesario entender su inextricable relación con las percepciones populares y los precedentes históricos de lo que significó ser una “beata” en la capital virreinal (Cacciola 1996: 302-303). Diversas fuentes primarias han sido claves para analizar la espiritualidad femenina de la segunda mitad del XVII. Cabe mencionar dos en particular. La primera es la *Relación* de la vida de Antonia Lucía del Espíritu Santo, fundadora del Beaterio de Nazarenas, que proporciona evidencias biográficas y autobiográficas fragmentarias de la forjadora y de su beaterio. La segunda es la *Historia de la Fundación* del Convento de las Trinitarias Descalzas (1682). Este documento contiene noticias escritas por monjas (originalmente beatas) que habían conocido a la fundadora, Ana de Robles, y a las primeras beatas cuando era conocido como el Beaterio de las Nerias (1674)⁸.

7. Varios estudios se han concentrado en la idea de la santidad como integral a las cambiantes construcciones culturales y a las comunidades dentro de las que operan. Ver, entre otros, Walker 1987 y 1990. Ver también el balance bibliográfico de Cacciola 1996: 302-303; y Anna Espósito 1996: 197-218.

8. Providencia 1793 (copia ubicada en la John Carter Brown Library, Providence, Rhode Island, EEUU; en adelante JCBL-P); Santísima Trinidad [1679].

LAS CAMBIANTES MANIFESTACIONES DE LA ESPIRITUALIDAD

La apropiación de los preceptos del misticismo y su transformación en prácticas más formalizadas y ritualizadas se inició alrededor de 1620, cuando una nueva "élite" se arraigó en Lima. Hacia mediados del siglo XVII, los limeños se hallaban cada vez más obsesionados con las apariencias. Estas adquirieron diversas manifestaciones tales como los espectáculos, las procesiones y la proliferación de "vidas ejemplares". En general, el período entre 1660 y el fin de siglo se puede caracterizar por un aumento en el interés por dos elementos aparentemente contradictorios: el orden y la extravagancia. Las autoridades y las personas que trataron de crear y reafirmar diversas concepciones de un orden ideal expresaron la piedad popular en los rituales públicos y también en las actividades de las cofradías, la organización de cultos y la promoción de instituciones⁹. Este proceso se aceleró después de 1660; así, las fiestas en honor a la Virgen fueron más frecuentes como resultado de la confirmación papal sobre la sacrosantidad de la Inmaculada Concepción en 1661, mientras que los cultos a la cruz, al niño Jesús y al Señor de la Penitencia también se expandieron (Vargas Ugarte 1961: III, 227-255).

Una serie de poderosos y efectivos virreyes promovieron activamente la religiosidad popular, lo cual es una indicación de la sólida unión entre los estamentos superiores de la Iglesia y del estado. El Conde de Lemos (1668-1673), considerado por sus contemporáneos como excesivamente moralista, manifestaba su exagerada devoción en confesiones y comuniones diarias y en barrer el piso de la nueva iglesia de Los Desamparados. Además proponía medidas duras y punitivas contra todos los que se rehusaban a obedecer sus esfuerzos para acentuar la piedad limeña y exigió que todos los habitantes de la ciudad se arrodillasen al tañido de las campanas de la catedral¹⁰. Según Jorge Basadre más de cinco mil personas huyeron de la ciudad de Lima debido a sus medidas represivas (Basadre 1948: 293 y ss). El Arzobispo-

9. Se necesita un estudio sobre ritual, religiosidad popular y formación de elites en Lima colonial. Dos fuentes clásicas al respecto son Vargas Ugarte 1953-63; y Vargas Ugarte 1931.

10. Manuel de Mendiburu lo describe como tal en su diccionario: "dejó en Lima muchos recuerdos de su vida mística y de su religiosidad llevada al último grado de la exageración. Y en verdad hacía cosas extravagantes y hasta ridículas que desdecían de la sensatez y manejo circumspecto de un mandatario de su gerarquía", 1874-1890, III: 227-228. Para ejemplos de la "devoción" del Conde de Lemos según su contemporáneo ver (Buendía 1693: 237-242).

Virrey Liñán de Cisneros (1678-1681), aunque menos extremista que el Conde de Lemos en su devoción religiosa, presidió la canonización de Toribio de Mogrovejo y se preocupó bastante en promover un mayor sentido de la moral cristiana, incluyendo un trato más humano a los esclavos. Otra figura central en el desarrollo de las expresiones barrocas de espiritualidad, el Conde de la Monclova (1689-1705), apoyó el establecimiento del Convento de Santa Rosa.

La religiosidad motivó, ciertamente, que las autoridades civiles y eclesiásticas respaldaran las representaciones institucionales y ritualizadas de lo sagrado. También las estimuló a expresar su preocupación por lo que percibían como una falta de control moral o recogimiento de la “mundana” plebe. Para ellas, ostentación y decadencia eran signos de la carencia de moral cristiana. Muchos interpretaron que los numerosos terremotos, epidemias y malas cosechas de trigo eran un castigo divino por la continua degeneración limeña. Aun años después del devastador terremoto de octubre de 1687, los sermones se dedicaban a fustigar a la inmoral población de Lima por haber desatado la ira de Dios. Los sacerdotes, en su elaborado estilo barroco, se referían al hecho de que los terremotos parecían desencadenar una pizca del “infierno” cuando hasta los criminales se las ingeniaban para escapar de su forzada reclusión (Diez de San Miguel y Solier 1695). Para contrarrestar estos males, los curas recomendaron algunos antídotos como la comunión, oración y meditación más frecuentes con el fin de luchar contra la “Babilonia de sus culpas” y la rampante inmoralidad que se había apoderado de la opulenta capital virreinal (Xaimes de Ribera 1689: 8r; Mispilivar 1679; Elso 1731).

Después del medio siglo, la creciente brecha en los niveles de vida entre ricos y pobres fue enfrentada con la intensificación de la asistencia social, la predicación en plazas, y la visita a enfermos o menesterosos en los diferentes hospitales para hombres o mujeres, esclavos, indios o españoles. Testigos de la época no sólo admiraban la belleza y riqueza de la ciudad sino que también observaban el acento en el “género” de la gente pobre y económicamente marginada, predominantemente femenina, y que se hallaba en las calles o en los hospitales que les proveían un refugio temporal¹¹. Muchas de estas mujeres eran adultas, frizando los treinta o cuarenta-años, con escasas

11. Archivo General de Indias (AGI), Lima 336, “Expediente que trata de la fundación del convento”. Sobre el creciente número de mujeres pardas abandonadas, libres o libertas que fueron a morir al Hospital de San Bartolomé, ver (van Deusen, manuscrito inédito).

posibilidades de “casarse bien” o de obtener sustento familiar. Algunas de esas “mujeres distraídas y mundanas”, que trataban de ganarse la vida de cualquier manera, se convirtieron en el blanco preferido de curas y beatas deseosos de rescatarlas del camino del infierno¹². Otras igualmente “perdidas” se acercaron por sí mismas a “las siervas del Señor” en busca de ayuda, apoyo y consejo espiritual, mientras otras tantas, arrepintiéndose de su mundanal vida, se hicieron beatas.

Al mismo tiempo que los limeños experimentaban mayor desigualdad económica en la Ciudad de Los Reyes, también presenciaban la beatificación de personas extremadamente devotas que hacia principios del siglo XVII habían dominado la escena religiosa¹³. El proceso de beatificación del popular Martín de Porras (1579-1639) se inició a mediados de siglo, cuando las autoridades eclesiásticas concientemente lo recrearon e incorporaron al cada vez más numeroso santoral local. Isabel Flores de Oliva –más conocida como Santa Rosa de Lima, Santa Patrona de Lima y América–, beatificada en 1668 y canonizada en 1671, ofrece un ejemplo similar. Ambos fueron reinventados y redefinidos con determinados atributos de santidad o, como en el caso de Santa Rosa, a imagen y semejanza de Santa Catalina de Siena¹⁴. El crecimiento del culto a los santos locales ilustra en 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 de su poder (Stradling 1981: 143-199).

Así, no es mera coincidencia que la “recreación” de Santa Rosa como el “ideal de la personalidad religiosa femenina” se produjera con más fervor después de 1650 (Lavrin 1993: II, 1-2, 31). No sólo las cinco órdenes más

12. Ver Archivo Arzobispal de Lima (AAL), Beatificaciones, Francisco del Castillo, 740r, 741r, testimonio de Inés María de Jesús sobre la obra de conversión del Padre del Castillo, quien usualmente dedicaba su atención a las mujeres pobres y “perdidas”.

13. Entre los santos y beatos locales figuran: Santo Toribio de Mogrovejo (1538-1606), quien fue canonizado en 1726; San Martín de Porras (1579-1639), cuya beatificación comenzó hacia 1650, y que fue beatificado en 1837 y canonizado en 1962; San Juan Macías (1585-1645); San Francisco Solano (1549-1602) que fue beatificado en 1675 y canonizado en 1726; y Nicolás de Ayllón (?-1677). Otras personas también fueron consideradas para el proceso de beatificación, incluyendo a Isabel de Porras Marmolejo en 1665 y Ursula de Cristo (1604-1666).

14. Frank Graziano se refiere a la hagiografía escrita por L. Hansen en 1665, ver (Graziano 1996: 309-10).

importantes de Lima competían en la “producción” de santos, sino que también aparecieron una plétora de *crónicas conventuales* conteniendo relatos sobre monjas adornadas de “santas virtudes” y recluidas en determinadas casas religiosas de sus propias órdenes (Porras Barrenechea 1963: 242-246). El agustino Antonio de la Calancha allanó el camino con su exaltación de las monjas del Monasterio del Prado. El franciscano Diego de Córdoba y Salinas refirió breves biografías “de exemplaridad” de las monjas de Santa Clara en Lima, en quienes destacaba el “olor de Santidad y sus excelentes virtudes” (Córdoba y Salinas 1957: 899-906; Lavrin 1993: 33). Semejante estrategia colectiva destinada a resaltar la santidad de las religiosas ejemplares también contribuyó, en parte, al interés general por promover y sostener un orden moral ideal para laicos y clérigos en general (Lavrin 1993: 33). Sin embargo, tal vez inadvertidamente, las mujeres piadosas fueron capaces de salir de su relativa oscuridad y anonimato para participar en la producción del conocimiento histórico.

Durante este período, los hombres y mujeres de casta hallaron nuevas oportunidades para trascender las barreras de raza y clase, y como fruto de sus contribuciones a las expresiones populares de espiritualidad encontraron respeto y honor. La creación y promoción de santos populares de color, incluyendo al mulato San Martín de Porras y al indígena Nicolás de Ayllón, o la promoción de las virtudes de la liberta *donada* Ursula de Jesús del Convento de Santa Clara, ejemplifican este proceso en forma notable. Por ello, hacia 1670, la beata mestiza Jacinta de Montoya podía alentar, en forma abierta, a las mujeres no españolas a que se hicieran religiosas, arguyendo que la amplia representación racial en su beaterio (que quiso elevar a convento) sólo podía subrayar el vigor de la sociedad colonial:

los Yndios de todos aquellos Reynos con la noticia de tan universal alegría viendo e admitidos a Santa ygualdad con los demas vasallos, y que sus hijas puedan lograr la union y compañía con las españolas han de repetir las rendidas veneraciones que corresponden a verse atendidos de la Real y catholica piedad de su Vuestra Magestad¹⁵.

15. AGI, Lima 336, “Expediente”. El beaterio pasó a ser un convento casi 40 años después, luego de numerosas peticiones de diferentes personas. María Jacinta deseaba observar las reglas de las Carmelitas o las de Santa Clara, pero posteriormente resolvió (y otros la convencieron) que como esas órdenes tenían conventos en Lima, ella debía escoger las de la Orden Capuchina de los Franciscanos observantes. Para una nómina de las peticiones, ver (Vargas Ugarte 1937: V, 158-159).

EL FENÓMENO DE LOS BEATERIOS

Durante el período comprendido entre 1669 y 1691, nueve beaterios recién erigidos comenzaron a admitir religiosas y laicas. Este fenómeno no tuvo precedentes en la historia colonial de América Latina¹⁶. El aumento gradual en el número de conventos (cinco en 1604; ocho cerca de 1650 y trece hacia 1715) y el dramático incremento en el de beaterios significaron que hacia 1700 ambos tipos de instituciones religiosas y seglares albergaban al 20 por ciento del total de la población adulta femenina, alrededor de 3,900 mujeres. Las instituciones eclesiásticas, por lo menos en términos demográficos, pasaron a formar parte inextricable de la vida social colonial¹⁷.

Una serie de factores explican por qué los beaterios se “pusieron de moda” durante el tardío siglo XVII¹⁸. Primero, personas ricas y devotas los vieron como una inversión lucrativa¹⁹. Segundo, la formalización de diversos

16. De acuerdo con el censo de 1700 la población de los beaterios era la siguiente:

Monasterios	Mercedarias	Jesús, María	Santa Rosa	Nazarenas	Rosa de Vitervo	Copacabana	Patrocinio	Las Amparadas
Beatas	20	24	10	13	13	5	10	—
Recogidas	—	—	—	—	—	—	—	32
Sirvientes	18	8	—	4	4	3	3	—
Esclavos	—	4	16	—	—	—	—	2
Seglares	7	—	5	—	—	8	—	—
Total	45	36	31	17	17	16	13	34

Fuente Numeración, 1985: 358.

17. Numeración general, 357-358; van Deusen, 1995: Apéndice I, 344-347. Tres de los beaterios fundados entre 1669 y 1691 fueron autorizados a transformarse en conventos hacia 1715. Para una discusión sobre los patrones femeninos de fundación de instituciones en el siglo XVII, ver (van Deusen 1994: 65-86).
18. Para un análisis más detallado sobre el “fenómeno del beaterio”, (ver van Deusen 1997: VI,4, 455-64).
19. La mayoría de conventos en Lima fueron gestados o respaldados económicamente por mujeres, (Lavrin 1986: 170). El capital para el Beaterio de las Neries (1674) fue aportado por Doña Ana de Robles; Doña Luisa de Antonia Coronel apoyó al Beaterio de Santa Rosa de Santa María (1669); Doña Ana María Zavaleta fundó el Beaterio de las Mercedarias (1671); y Doña Francisca Ygnacia Manchipura de Carboxal fue una de las cinco fundado-

cultos propios de ese siglo, incluyendo el del Señor de los Milagros y el de Jesús Penitente, resultaron en la fundación del Beaterio de las Nazarenas. Por su parte, la veneración de Nuestra Señora de Copacabana influyó en el establecimiento de su beaterio en 1691²⁰. Además, un año después de la beatificación de Santa Rosa (1668), la orden dominica respaldó la construcción del Beaterio de las Rosas en un solar ubicado frente a la casa donde pasó su niñez y en el que las mujeres dedicadas a su culto iniciaron la vida en común²¹. La fuerte influencia dominica en el Vaticano también propició el establecimiento de un cuarto beaterio en 1680, el que estuvo dedicado a la santa italiana Rosa de Viterbo. Finalmente, el arribo de la Tercera Orden Dominica, la Congregación de San Felipe Neri, impulsó la erección de otras dos casas seglares.

Pero si el aumento de cultos religiosos particulares, el arribo de nuevas órdenes, o el deseo de personas acaudaladas de invertir en obras de caridad cristiana influyeron en la creación de tantos beaterios, notables diferencias sociales e ideológicas sirvieron para distinguirlos entre sí. Algunos fueron orientados a mujeres indígenas de elite (Copacabana) mientras otros a las de casta (Jesús, María y José, y la Casa de las Amparadas). A diferencia de otros beaterios, la Casa de las Amparadas fue concebida como una combinación entre lo espiritual y lo mundano con fines educativos, correccionales y religiosos (van Deusen 1997).

Por otro lado, diversos investigadores argumentan que las condiciones de hacinamiento en los conventos propiciaron que las religiosas y seglares reclamaran el establecimiento de instituciones adicionales. Por entonces, las casas de religiosas ya se habían convertido en puntos centrales de la vitalidad cultural, social y económica del mundo colonial femenino. Según el punto de

ras del Beaterio de Nuestra Señora de Copacabana (1691). Sobre la inversión de capital "espiritual", ver (Bronner 1992: 82-83); (Lavallé 1978: I, 241-251); (Hamnett 1973: X, 113-132). Para el caso mexicano, ver (Hoberman 1991: 237, 281-282).

20. Josefa de la Providencia (1793: 23 y ss.) detalla cómo las beatas debían imitar la pasión y sufrimiento de Cristo. Archivo Franciscano del Perú (AFP), no. 30, s.f., "Razón de la fundación de Beaterio de Nuestra Señora de Copacabana de la illustre Ciudad de Los Reyes, Lima". El siglo XVII vio florecer su culto. La historia del culto a Nuestra Señora de Copacabana (1621) del fraile Alonso Ramos Gavilán y el poema del franciscano Francisco Valverde (1641) son dos ejemplos de trabajos literarios en su honor.
21. (Mendiburu 1874-90: V, 311). El Conde de Lemos donó 5,500 pesos; ver, también, (Lohmann Villena 1946: 293).

vista, 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 jóvenes mujeres, o una fuente de empleo para aquellas categorizadas como *donadas*, *criadas* o esclavas. Después de 1650, no sólo las elites sino también los limeños de diversos orígenes sociales creían que una buena crianza en casas de religiosas constituía un símbolo autopromocional de status, aun cuando éste se expresaba dentro del sistema social de relaciones jerárquicas basado en arbitrarias distinciones de raza y clase²². Además, las auto-concepciones de las mujeres en términos de movilidad (fuera del hogar, libres) y ubicación (dentro de una institución) formaron parte de su expansivo paisaje mental (Giddens 1984: 60-61, 110-119). Por lo tanto, la *posibilidad* de vivir en una institución religiosa las facultaba a situarse por sí mismas en nuevas posiciones dentro del rápidamente cambiante discurso sobre lo sagrado en la segunda mitad del siglo XVII²³.

RECREANDO BEATAS

Una explicación menos tangible, pero igualmente importante, sobre el aumento de los beaterios es la ferviente y sostenida expresión de devotas profundamente católicas que deseaban crear un verdadero espacio de *recogimiento*, alejado del ambiente corrupto de los *conventos grandes*. La idea de que las mujeres, particularmente las religiosas, debían abstenerse de tener demasiadas relaciones con el mundo o *el siglo* no era una novedad en 1670. Es más, dado el ambiente cultural del XVII tardío, muchas mujeres consideraron que la mejor alternativa era una vida de clausura con un mínimo de contacto con lo mundano.

De diversas maneras, su intento de recrear una “nueva” visión de la espiritualidad institucionalizada evocaba el movimiento reformista que se produjo en España en la primera mitad del siglo XVI. En Lima, las beatas

22. Por ejemplo, Mathias Polanco, un pardo libre, se quejó ante el juez eclesiástico que su mujer, Theresa Salgado, quien lo había abandonado cinco años antes, había tratado de secuestrar a su hija del Convento de Santa Clara. La niña había sido colocada “al servicio” de una monja pero, desde el punto de vista de su padre, vivía en “recogimiento” y estaba recibiendo una buena educación. El pensaba que sacarla de semejante ambiente podía “poner en peligro su delicada condición”, AAL, Divorcios, Leg. 48, 1678, El Sargento Mathias Polanco vs. Theresa Salgado.

23. No era inusual que las mujeres, a lo largo de sus vidas, vivieran en una serie de instituciones, voluntaria o involuntariamente, (van Deusen 1995: 163-228).

emprendieron la tarea de distinguirse de las monjas argumentando que estaban forjando espacios sagrados únicos, libres de las semillas de la corrupción que habían penetrado los conventos grandes. Muchas fundadoras se veían a sí mismas como “elegidas”, escogidas por Dios porque poseían ciertas gracias y porque se comportaban de manera tal que se ubicaban en una categoría asociada con la santidad.

En esta línea, las mujeres pías del siglo XVII tardío optaron por someterse a una expresión más conservadora e institucional de lo sagrado. Además, su visión personal y colectiva de la “beata” difirió de aquella figura más individualista y no enclaustrada propia de sus contrapartes de la década de 1620²⁴. En forma concurrente y adhiriéndose a los dictados del Concilio de Trento, todos los beaterios, con la excepción del de Jesús, María y José, fueron colocados bajo la autoridad directa del clero regular. De esta forma se limitaba efectivamente la independencia espiritual y social de sus integrantes.

Mientras que muchas de las beatas del movimiento anterior eran amigas muy cercanas, otras tantas mujeres que vivían colectivamente hacia 1670 no habían forjado vínculos espirituales o de parentesco previos²⁵. Además, la mayoría de los beaterios reproducía las divisiones raciales y de clase de los conventos, y sólo admitía niñas y mujeres mayores “de limpia sangre”²⁶. En el caso del Beaterio de las Nérias, la mayoría de sus primeras postulantes (durante su corta existencia como beaterio pues pasó a ser el Monasterio de las Trinitarias Descalzas en 1682) fueron limeñas que tenían entre ocho y 52 años de edad (siendo 22 el promedio), y todas eran hijas legítimas de padres “de buena fama”²⁷. Por otro lado, muchas de las beatas mayores, viudas y con amplia experiencia del “siglo” a lo largo de sus vidas, tal vez vieron en los beaterios santuarios para refugiarse del sufrimiento de alguna ruptura²⁸.

24. En el siglo XVI tardío, el tribunal de Lima empezó a sospechar que algunas beatas estaban vinculadas al alumbrismo, pero pocas fueron efectivamente procesadas hasta 1620. Al respecto, ver (Castañeda Delgado y Hernández Aparicio 1989: I, 322). Sobre las beatas procesadas como “alumbadas” o visionarias con posterioridad a 1620, (Castañeda Delgado y Hernández Aparicio 1989: I, 332-336).

25. Existieron, por supuesto, excepciones. Antonia Lucía del Espíritu Santo, la fundadora del Beaterio de las Nazarenas, vivía junto con su madre y, en el caso del Beaterio de las Nérias, tres hermanas, Nicolasa, Inés y Micaela, profesaron sus votos juntas.

26. Esto incluye a los Beaterios de Patrocinio, Las Rosas y Las Mercedarias.

27. (Santísima Trinidad [1679]: 95-119). Estas referencias biográficas fueron compiladas en 1744 por algunas de las primeras beatas/monjas que ingresaron al beaterio/convento.

Aún así, tres de los nueve beaterios creados durante este período admitieron mujeres indígenas o de casta²⁹. Ello podría sugerir la existencia de una gama de opciones para las niñas, de acuerdo con las determinaciones de raza y clase de la época. Las beatas atraídas por la Casa de las Amparadas fueron, por lo general, mujeres de casta pertenecientes a las clases populares, muchas de las cuales habían soportado pobreza e inestabilidad durante sus vidas (van Deusen 1997; Papi 1996: 89). Empero, los cargos administrativos fueron generalmente ocupados por españolas³⁰, aunque la mestiza María Jacinta Montoya fue la excepción a la regla: ayudó a fundar y administrar un beaterio independiente.

Muchas de las fundadoras de estos institutos estaban muy al corriente de la reputación ambivalente que las beatas tenían tanto en España como en el Perú. Hacia 1570, la Inquisición había iniciado una sistemática persecución y minado de la bicentenaria tradición beatífica en determinadas regiones de España³¹. En Lima, las historias sobre las seis beatas visionarias y escritoras procesadas en la década de 1620 continuaban circulando, y sus nombres eran bien conocidos: Luisa Melgarejo de Soto, Isabel de Ormaza (o Jesús), Ana María Pérez, María de Santo Domingo, Inés de Ubitarte e Inés Velasco. La teología mística brindaba a estas mujeres un nuevo sentido de enriquecimiento y poder espiritual basado en sus emociones y experiencias (lo experimentado). Pero, precisamente porque habían trascendido los límites conocidos de lo sagrado, ellas fueron acusadas por la Inquisición de inmiscuirse en “cosas de los alumbrados” (Castañeda Delgado y Hernández Aparicio 1989: I, 335 y Iwasaki Cauti 1995: 219-250). Muchas de estas mujeres se conocían entre

-
28. Los beaterios pudieron haber provisto un santuario para algunas viudas que habrían sentido que su nuevo status no les brindaba beneficios sociales y económicos. Anna Benvenuti Papi así lo arguye en su artículo (Papi 1996: 86-87).
 29. El Beaterio de Copacabana (1691) fue creado para recoger a las hijas de la elite indígena costeña. Tenía un colegio para indígenas, pero también admitió a algunas hijas de españoles. El Beaterio o Recogimiento de las Amparadas de la Concepción fue concebido como un beaterio, casa de recogimiento, prisión y colegio y, además, como lugar de depósito para mujeres en proceso de divorcio. El Beaterio de Jesús, María y José atendía niñas mestizas menesterosas.
 30. La sevillana Inés María de Jesús, de 43 años, se convirtió en la primera abadesa, ver (Nieto Vélez 1992: 133); AAL, Beatificaciones, Francisco del Castillo, 219r.
 31. La bibliografía sobre beatas herejes en España, muchas de las cuales fueron acusadas de alumbrismo, es sustanciosa. Para un resumen reciente, ver (Palacios Alcalde 1988: XL, 107-131). Ver, también, (Perry 1986: 147-168).

sí, compartían confesores jesuitas y probablemente se involucraron en conventículos espirituales³². El hecho que promovieran sin embozo la experiencia mística directa y que ofrecieran sus propias interpretaciones teológicas de las Escrituras y de la vida de los santos, significaba que transgredieron la idea del “equilibrio” en la espiritualidad de la época (Castañeda Delgado y Hernández Aparicio 1989: II, 329). Así, estas beatas/alumbradas fueron acusadas de hacer falsas aseveraciones sobre supuestos éxtasis, visiones u otros fenómenos sobrenaturales que los inquisidores consideraban meras ilusiones³³. Los jueces eclesiásticos ridiculizaron y con premura descartaron su conducta como “con boz del Señor, escusar de otros ejercicios de trabaxo doméstico y vivir en ocio, cosa sospechosa” (Iwasaki Cauti 1995: 108). También cuestionaron su búsqueda personal de Dios y las reprendieron públicamente en un *auto de fe* en 1625. El propósito último era definir con mayor precisión los linderos de las “supersticiones femeninas” con el fin de evitar futuros contagios en la capital virreinal³⁴.

Ante estos antecedentes históricos, con posterioridad a 1670 las beatas tuvieron el cuidado de crear imágenes de sí mismas, de sus comunidades y de sus prácticas espirituales que no transgredieran ninguno de los límites establecidos. Actuaron temerosas de las visitas eclesiásticas o de la Inquisición. Tal como Antonia Lucía del Espíritu Santo, la fundadora del Beaterio de las Nazarenas, le confesó a una *hermana*:

¿Qué tiene usted que se asusta tanto? Y respondía: Hija, temo que me den palos o vengan a prenderme. Y en especial si venía algún sacerdote, volvía luego inmediatamente diciendo: eh, alguna reprehensión es ésta! A lo cual le replicaba yo, pues Madre ¿tiene usted alguna cosa, o ha hecho alguna obra por donde así procedan? A lo cual respondía ¿yo sé hija si he dado motivo para que así suceda (Arenal y Schlau 1989: 300).

32. Iwasaki Cauti 1993: 84-85, 88 y ss.; Castañeda Delgado y Hernández Aparicio 1989: I, 335; Iwasaki Cauti 1995: 219-250; Glave 1993: I, 53-70.

33. El término “alumbrado” es vago y confuso pero no debe ser refundido con el de “beatas”. No todas las beatas fueron alumbradas. Los casos contra Luisa Melgarejo e Inés de Ubitarte (una monja en La Encarnación) fueron diferidos. (Castañeda Delgado y Hernández Aparicio 1989: I, 333-336). Ver, también, (Medina 1956: II, 27-34).

34. Castañeda Delgado y Hernández Aparicio 1989: I, 334. En 1629, los oficiales de la Inquisición publicaron un edicto describiendo con detalle las conductas “supersticiosas”, (Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, 1989: I, 370-371).

Sin embargo, el poder y los dones que afirmaban tener, así como las historias que compartían sobre otras religiosas, no fueron meras fugas mentales de los confines patriarcales. Atentas a la naturaleza conservadora de la comunidad eclesiástica, las mujeres continuaron bregando para afirmar su propia autoridad religiosa. Encontraron que era necesario perseverar en su visión de la *vía media* y ser fieles a sus propias experiencias, a la par que respetar los cambiantes parámetros de lo que significaba ser espiritual y mujer.

En Lima, la intimidad de la relación confesor/beata, arraigada en España décadas antes del Concilio de Trento, mantuvo su importancia capital a lo largo del siglo XVII (Muñoz Fernández 1994: 314). Después de 1650, la institucionalización de las beatas y la creciente competencia entre las órdenes religiosas les crearon más opciones en este ámbito, y algunas tuvieron una serie de confesores a lo largo de sus vidas. Adicionalmente, la relación confesor/beata se asentó cada vez más en una compleja red de afiliaciones con otras autoridades eclesiásticas y seculares, y con prominentes limeños que podían vigilar y sancionar su comportamiento³⁵. Pese a este hecho, los confesores continuaron alentando a las beatas en la búsqueda de sus dones espirituales³⁶. En forma concurrente, tal como lo sugieren los estudios sobre la temprana Europa moderna, la vida comunal en los beaterios también fortaleció la capacidad de apoyar mutuamente las empresas espirituales de las *hermanas*. El ejemplo de “madres” espirituales que las beatas ofrecieron a sus anhelantes y jóvenes novicias sirvió no sólo para fomentar nuevas formas de tutoría femenina, sino también para alentar el desarrollo de un sentido colectivo del ser femenino espiritual que pudiera pasar, como las hagiografías de las mujeres, de una generación a la otra³⁷.

-
35. La fundación debía ser aprobada por el Virrey, el Arzobispo, el Consejo de Indias y la Santa Sede en Roma, mientras que los benefactores usualmente imponían consideraciones especiales a la hora de redactar sus constituciones y ordenanzas. Las presiones sobre qué orden dentro del clero Regular debía ser la encargada de tutelar el beaterio también formaban parte del proceso de fundación.
 36. Este es ciertamente el caso de los relatos autobiográficos. Ver (Velasco 1996: 8-10). En el caso de Antonia Lucía, su confesor le aconsejó mudarse del Callao al Beaterio de las Viterbas con el fin de cultivar sus dones espirituales, (Providencia 1793: 10).
 37. Para una discusión sobre las mujeres benditas que nunca recibieron reconocimiento institucional pero que aun así fueron muy populares, ver (Zarri 1996: 223 y ss). Ver, también (Providencia 1793: 57-58). Los biógrafos de Antonia Lucía la describieron como “un rayo que penetraba y encendía el corazón más tibio, de que es manifiesta prueba lo que asegura una Hermana”.

A lo largo del siglo XVII, se atribuyó a las “santas vivientes” limeñas una serie de venerables virtudes en común. Entre éstas destacaban la capacidad profética, las visiones, el ascetismo y el ejercicio de la penitencia. Tanto la elite como la plebe creían que las beatas se hallaban benditas con “favores divinos” y por ello frecuentemente les solicitaban consejo espiritual y profético³⁸. Las profetisas no eran necesariamente españolas. Mientras criollas como Santa Rosa e Isabel Porras Marmolejo ganaron fama como sanadoras y profetisas, a las que incluso la virreina consultaba, otras como la humilde liberta Ursula de Jesús (o Cristo), donada al Convento de Santa Clara de Lima, también eran consideradas *bienaventuradas*³⁹. En la década de 1670, las fundadoras de los beaterios se insertaron en esta larga tradición cultural y continuaron brindando asesoría espiritual y consejo personal o político a quienes a su vez les podían ofrecer apoyo económico y moral para sus nacientes institutos⁴⁰. En el caso del Beaterio de las Nerias, sacerdotes y mercaderes se acercaban a la beata Juana de Jesús María y José en busca de predicciones sobre viajes de negocios. Es más, ella misma acertadamente predijo en 1685 el incendio del navío Capitán en Paita y también profetizó dos de los terribles terremotos que asolaron Lima⁴¹. El Arzobispo, una vez convencido de su autenticidad, se convirtió en un visitante habitual y en un entusiasta benefactor del beaterio.

En cuanto a las visiones de las religiosas limeñas, se consideraba que la mayoría de las que no invocaban al demonio eran expresión de una aceptable forma de espiritualidad. Las beatas de los años 1620, famosas por sus visiones del Niño o de la ascensión de Santa Rosa, se inspiraban en las diversas imágenes que estaban a su alcance en ese momento (Iwasaki Cauti

-
38. El patronazgo de profetisas tenía antecedentes medievales y, la reina Isabel, quien activamente promovió a las beatas en el “Nuevo Mundo”, contaba con un séquito de mujeres piadosas dentro de su personal doméstico. Ver (van Deusen 1995: capítulo 2). Antonia Lucía describe sus “conocimientos interiores” en el capítulo 21 de su (Providencia 1793).
 39. AAL, Beatificaciones, Isabel de Porras, 34r, 69r, 108r. AFL. Registro 17, N° 41, “Sor Isabel de Porras Marmolejo”, 507v, 508v. En 1617, la mujer del virrey Francisco de Borja y Aragón, Príncipe de Esquilache, solicitó el auxilio espiritual de Isabel, quien le aconsejó embarcarse inmediatamente a España. Afortunadamente le hizo caso porque la siguiente flota naufragó entre Cartagena y La Habana, y “seguramente habría perecido ahogada”. Por otro lado, Antonia Lucía curaba heridas con su saliva. (Providencia 1793: 75).
 40. Ver (Arenal y Schlaü 1989: 299-300). En el caso de Antonia Lucía, ella afirmaba haber tenido una visión divina en la que el solar de una de sus benefactoras iba ser el sitio de su futuro beaterio.
 41. Santísima Trinidad [1957]: 113-114. La beata Juana predijo los terremotos de 1687 y 1690.

1993: 101-103). Además, muchas de ellas ayudaban o se comunicaban con las almas del purgatorio (Iwasaki Cauti 1993: 104). Mientras que hacia 1620 las beatas afirmaban encarnar la espiritualidad como vehículos de Dios, las de la década de 1670 representaban sus dones espirituales individuales como partes de una identidad colectiva e institucional de santidad. Por ejemplo, los relatos biográficos de las beatas del Beaterio de las Nérias parecen distinguir y enfatizar peculiares atributos de santidad, como si la suma de las partes (cada beata) equivaliese a la imagen de un todo bendito⁴². Las integrantes de la comunidad religiosa eran aún concebidas con dones particulares, pero el fomento de un sentido colectivo de la espiritualidad implicaba el desarrollo de una nueva epistemología de sus “identidades”⁴³.

A lo largo del siglo XVII, las beatas compartieron un vocabulario común de prácticas y actitudes hacia sus cuerpos, incluyendo la flagelación, la aparición de estigmas y las palpitaciones. A muchas se les atribuyeron rasgos que testimoniaban el fervor con el que realizaban sus prácticas ascéticas y penitentes. Física y mentalmente las beatas continuaban representando pasajes históricos (bíblicos), conceptos o episodios (la Pasión de Cristo), y motivos iconográficos (los lienzos de Bernardo Bitti), a la par que se percibían como conductos espirituales⁴⁴. También, se creyeron que la imagen canalizaba la naturaleza divina (Mujica Pinella 1995: 145ff). Sin embargo, lo que es difícil de determinar es si (y cómo) los significados detrás de sus actos simbólicos y de las relaciones con sus cuerpos cambiaron notablemente a lo largo del siglo. ¿Cambió, en efecto, la naturaleza del significante (ellas y sus cuerpos) y significado (flagelación o imágenes)? Las beatas continuaron enfatizando las prácticas disciplinarias externas: ayuno, la mortificación de la carne, y una preocupación por la penitencia y la humildad (buenas intenciones) ante los ojos del Señor y la comunidad religiosa (Ahlgren 1995: 382-383

42. En (Santísima Trinidad [1957]), ver los ejemplos de Francisca de San José y su ayuda a las almas del purgatorio, 95 y ss.; Ventura María de la Encarnación, conocida por su “altísima contemplación”; y Juana de Jesús María, consagrada a la “abstraída contemplación” y dedicada totalmente a la Pasión de Cristo, 112.

43. Este enunciado opera bajo la premisa de que las comunidades epistemológicas pueden ser identificadas en términos de un conocimiento común, un complejo de prácticas espirituales aceptadas y un grado de obediencia. Estas no están cerradas sino que pueden superponerse a otras comunidades dinámicas e inestables. Mis ideas sobre el particular han sido influidas por Lynn Hankinson Nelson, (Nelson 1993: 121-159).

44. Sobre la recreación de la Pasión, ver (Iwasaki Cauti 1993: 101). Sobre la influencia de Bitti y otros artistas en las beatas, ver (Iwasaki Cauti 1993: 102-103).

y Providencia 1793: 40-41). Pero la intencionalidad sirvió para distinguir estas prácticas. Una distinción parece derivarse de la forma en que las beatas discutieron sobre sus cuerpos en relación con el poder personal. Ana María Pérez e Inés de Velasco vieron sus cuerpos como vehículos de lo divino porque habían dado a luz hijos que se convertirían en reformadores religiosos (Iwasaki Cauti 1993: 99). Entrado el siglo, las beatas evitarían hacer referencias a sus cuerpos, siempre que éstas insinuaran egoísmo, y se dedicaron con ahínco a los actos corporales de humildad. Uno de ellos fue el de dormir en la celda más húmeda e incómoda, infestándose de pulgas y comiendo alimentos putrefactos, todo lo que, según ellas, apuntalaría la posición de cualquier persona ante los ojos de Dios (Providencia 1793: 1). En este ámbito, las constituciones de un beaterio alentaban a las mujeres piadosas a yacer postradas para que distintas personas pudieran pisarlas⁴⁵. Otras asumieron el papel de sirvientas, limpiando, cocinando, lavando y cuidando criadas y esclavas⁴⁶.

Una diferencia adicional en las actitudes y percepciones parece haberse manifestado en las formas en que las mujeres piadosas interpretaron la aplicación mística del concepto de *recogimiento*. En esta materia, la cuarterona Isabel de Jesús había sido discípula del místico quinientista Luis de Granada hacia 1610 y 1620, e inclusive escribió un compendio de sus ideas sobre la contemplación interior (Iwasaki Cauti 1993: 94-95). En la década de 1670, aunque las religiosas todavía consultaban los textos de Granada y Teresa de Avila, es evidente que los leían de manera diferente. Concentraron su lectura en los enunciados y prácticas más formales (y menos místicos) de la fe católica y se ampararon menos en la expresión de recogimiento como fomento del “camino interior” y de la unión mística con Dios⁴⁷.

45. Las constituciones del Beaterio de las Amparadas fomentaban que las recogidas/beatas se mortificaran los miércoles, viernes y sábados. Las prácticas, “actos de humildad que vivifican y alimentan el espíritu”, incluían comer en el piso, postrarse en forma de cruz, besar los pies de sus compañeras y dejar que otras las pisen. Ver Reglas de la Casa de las Amparadas de la Concepción, Lima, 1795, 5.

46. Lavrín 1993: 33-34. Petronila de la Santísima Trinidad confesó en 1683, año en que el beaterio se convirtió en convento, “Su profunda humildad que siempre ejercitó, logrando cuantas ocasiones se le ofrecían, y buscando ella todas las que podía, de barrer, fregar y asear lo más inmundo. Servía a las criadas cuando estaban enfermas. les barría y asistía aun en lo que pudiera causar más repugnancia”, (Santísima Trinidad [1957]: 162-163). Ver, también, (Providencia 1793: 20).

47. Místicos radicales españoles como Miguel de Molinos, quien escribió y defendió en la década de 1670 la doctrina de la “aniquilación”, evocativa de los Recogidos del siglo XVI,

En general, el recogimiento espiritual para las beatas en el siglo XVII tardío exigía el refugio del ser de las tentaciones externas, y ello se lograba a través del enclaustramiento y la disciplina. Sin embargo, estas medidas no implicaban suscribir la intensa purificación interna o “aniquilación” propuesta por los místicos del Siglo de Oro español, pues ésta podía tener resonancias de *alumbriismo*. Para ellas, el *retiro* físico o recogimiento tenía más valor que la idea de un “encuentro de sí misma” (Providencia 1793: capítulo XIII). Por ejemplo, la obediencia y recogimiento descritos en el Beaterio de las Nérias fundado por Doña Ana de Robles en 1674, se lee como una fórmula de espiritualidad barroca común entre las mujeres del período:

La abstracción de las criaturas era singular, pero común. Entre ellas mismas la guardaban tan estrictamente, que huyéndose y escondiéndose como fantasmas unas de otras, sólo se trataban cuando las obligaba a salir de sus pobrecitas celdas la voz de la obediencia, para cuyo imperioso toque tenían tan vivo el oído, como dispuestó el ánimo (Santísima Trinidad [1957]: 40).

Muchos beaterios promovieron largas horas de meditación y labor solitaria. Una beata describía la vida comunal en los siguientes términos:

Los primeros años que estuvo en casa antes que fuese Religiosa, todo era retiro de criaturas, siempre encerrada en su celdita, en oración, y lección espiritual. Todos los días comulgaba y ayunaba en particular, desde el jueves por la tarde hasta el domingo por la mañana, se encerraba todas las semanas y se estaba en este tiempo sin hablar con nadie, gastándole en ejercicios santos, meditando la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo y la soledad de su Santísima Madre de quien era sumamente devota (Santísima Trinidad [1957]: 137).

Otra clave para comprender los cambios que ocurrieron en las expresiones de espiritualidad femenina se halla en la exploración de la idea de autoridad, es decir, de las formas en las que las beatas procuraron la aprobación y sanción de sus actos. Mientras las beatas de los años 1620 buscaron, fundamentalmente, el aval de sus confesores, religiosas o la comunidad limeña, las de fin de siglo también buscaron convalidarse a través de la experiencia colectiva de la obediencia y la conformidad a un modelo único.

no tuvieron una inmediata aceptación en Lima. Las ideas de Molinos dejaron huella en toda Europa y, particularmente, en partes de Alemania, ver (Martín 1975: 729).

En este ámbito, la sanción oficial de un instituto exigía un grado de bendición divina⁴⁸. Bajo la dirección de una beata principal, ellas podían argumentar que habían recibido el mensaje de una autoridad externa para crear un nuevo espacio colectivo: el beaterio. Empleaban lo que Sherry Velasco ha llamado la “voz anti-autora”, gracias a la cual el narrador reclama la verificación de visiones y milagros pero lo hace de tal manera que desconoce su participación personal (Velasco 1996: 23). Semejante “tradicción” espiritual no era nueva para las mujeres del medioevo, de la Europa moderna o de la Lima colonial. En el caso de Angela de Zárate, fundadora del Monasterio del Prado (1640), los relatos de su contacto directo con Dios fueron autenticados por su confesor, asesor espiritual y ferviente protector de su convento, el cronista agustino Antonio de la Calancha⁴⁹. Posteriormente, Antonia Lucía del Espíritu Santo, la forjadora del Beaterio de las Nazarenas, aseveró que ella tenía derecho a establecer su instituto por los “benditos actos de Dios” (Providencia 1793: 121).

Las beatas también apelaron a la autoridad de un creciente número de santos locales. Doña Ana de Robles, fundadora del de las Nerias, afirmó que su instituto estaba destinado a convertirse en un “oloroso jardín de vírgenes” porque los propios santos limeños Francisco Solano y Francisco del Castillo así lo habían predicho⁵⁰. Otras aseguraban que se encontraban predestinadas para el liderazgo espiritual. Las monjas trinitarias de los años 1740 relataban que la vida de su fundadora, la mencionada Ana de Robles, experimentó una serie de milagros, incluyendo el de la visitación de un ángel que la animó a erigir su instituto (1674), de tal manera que los eventos de su existencia se desplegaron para hacer de ella, inevitablemente, una beata (Santísima Trinidad [1957]: 32-37).

48. Arenal y Schlauf 1989: 306. Ahlgren arguye que en la España del siglo XVI las mujeres piadosas requerían “comunicación especial con Dios” para acreditarse como tales ante las autoridades eclesiásticas, “Holy Women”, 374, 378. Ello podía suceder a través de milagros, éxtasis y profecías. Para ver un ejemplo, (Providencia 1793: 121).

49. Calancha y Torres 1972: 875; van Deusen 1995: 268-269. La obra de Calancha fue completada, póstumamente, por Bernardo de Torres, quien decidió ampliar el trabajo e incluir el período entre 1594 y 1657, ver (Porrás Barrenechea 1963: 243-244).

50. Providencia 1793: 42. En 1682 el beaterio se convirtió en el Monasterio de Trinitarias Descalças.

En forma congruente, los vínculos a una genealogía femenina de santas eran otra manera de legitimar posiciones⁵¹. También era más seguro adoptar una vida de *imitatio* que postular una doctrina independiente. Pese a que todavía falta explorar la transmisión oral del conocimiento femenino de hagiografías y vidas de los místicos, tanto las beatas españolas como las limeñas estaban familiarizadas con los santos europeos y peruanos. Otras buscaron en “modelos femeninos ejemplares” como Santa Catalina de Siena o Santa Rosa de Viterbo fuentes de inspiración y guía. Tal como Fernando Iwasaki ha señalado con acierto, el libro *Flos Sanctorum* tuvo una gran difusión y popularidad entre las beatas del temprano siglo XVII (Iwasaki Cauti 1993: n. 66). Adicionalmente, a lo largo del siglo, Santa Rosa sirvió como un modelo para jóvenes beatas aspirantes y, después de su canonización, muchas comunidades promovieron un comportamiento similar en las niñas⁵².

Las beatas también reconstruyeron períodos de su ciclo vital para replicar las narrativas elaboradas por sus semejantes entre 1600 y 1625. Así, para distanciarse de lo mundano necesitaban construir una narrativa de la diferencia. En las niñas, la infancia representaba un período de revelación de sus inclinaciones espirituales. Por ejemplo, Inés de Buendía, una joven protegida de Ica, se vestía a semejanza del Niño y, según aseveraban sus hermanas, inclusive se parecía a él⁵³. Otras beatas relataban haber tenido visiones u oído a Dios a temprana edad. Inés se cortó el cabello a los doce años y lo usó para adornar imágenes religiosas. Ella y sus hermanas, con inocencia “pura”, intentaban “imitar” la vida espiritual:

demás de las oraciones vocales que rezábamos las tres juntas, en alzando de la labor, nos recogíamos a la oración mental, sin saber que cosas fuese, ni tener quien nos diese luz de ella, sino Dios, que nos inspiraba, nos recogiésemos un rato en su presencia. Rezábamos las excelencias

-
51. Muñoz Fernández 1994: 314, señala que “el campo de la santidad fue casi el único que permitió a las mujeres afianzarse en posiciones de autoridad que venían legitimadas por genealogías femeninas, aunque los eslabones de esas genealogías quedasen algo desvirtuados en la propia operación de sanción masculina que es la canonización”. El hecho que Santa Rosa fuera canonizada la colocó en una clara posición genealógica de autoridad en relación al creciente número de santos peruanos.
 52. Iwasaki Cauti 1993: 76 y ss. En 1670, los habitantes de Ica compararon a una joven aspirante a beata con Santa Rosa, justo cuando sus lienzos estaban arribando y su proceso de canonización se encontraba en camino, (Santísima Trinidad [1957]: 127).
 53. Velasco 1996: 12. Las mujeres piadosas intentaron reconstruir su niñez para mostrar cómo, desde temprana edad, tuvieron contacto espiritual directo con Dios. Este fue, ciertamente, el caso de Santa Teresa de Avila. Ver ejemplos en (Santísima Trinidad [1957]: 123-124).

de nuestra Señora y esto nos servía de punto para nuestro recogimiento (Santísima Trinidad [1957]: 125-126).

Como muchas jóvenes mujeres de ese período, estas niñas eran usualmente “descubiertas” y guiadas a la vida religiosa por frailes o sacerdotes benevolentes. Otras jóvenes beatas, al mejor estilo de la Magdalena, podían legitimarse confesando haber sido unas *distraídas* embelesadas por los engaños del mundo, que sólo después fueron rescatadas y convertidas por una mujer piadosa o un sacerdote⁵⁴.

Una de las mayores diferencias entre las beatas de inicios y fines del siglo parece radicar en las referencias a sus propios matrimonios. Las beatas de los años 1620 no negaban que habían estado casadas, pero sí rechazaban haber experimentado cualquier placer sexual con sus maridos (Iwasaki Cauti 1993: 106): En cambio, las beatas de la década de 1670 enfatizaban que el matrimonio constituía la “prehistoria” de sus experiencias religiosas (Santísima Trinidad [1957]: 35-36 y Frugoni 1996: 135). Supuestamente, Antonia Lucía de Maldonado había iniciado su búsqueda espiritual en secreto, cuando aún estaba casada. Cuando su marido se enteró de sus inclinaciones, éste aceptó hacer votos de celibato, una práctica que no era infrecuente en la Lima del XVII. Por desgracia, el marido murió poco después (Providencia 1793: 7).

Mientras en sus escritos pocas beatas hacían referencia a sus maridos, muchas de las fundadoras enviudaron durante el proceso de creación de sus institutos. Estas, en sus relatos biográficos, se basaron en esa experiencia para reformularse como seres asexuados que habían trascendido una etapa de su ciclo vital con el fin de dejar atrás el ámbito de lo mundano⁵⁵. Los vínculos con Cristo, Dios y sus beatas pasaron a ser el eje de sus vidas.

54. Sobre las conversas que fueron al Beaterio de las Nazarenas, ver (Providencia 1793: capítulo XIV, 56-58). Sobre las beatas influidas por Francisco del Castillo, ver AAL, Beatificaciones, Francisco del Castillo, “Primera Información”, Agustina del Christo, mo-rena criolla, 29/III/1680, 847v-850r. La deponente dijo que los sermones de del Castillo en el Baratillo la habían convencido de “dejar el mundo para servir a Dios”. Ella ingresó al convento de Nuestra Señora del Carmen. Otra testigo en pro de su beatificación, María del Espíritu Santo, se convirtió en Franciscana de la tercera orden luego de haberlo escuchado predicar: “estuvo en su moredad muy metida en las delicias y que tenía una oración que no podía dejar y que desde oyó al dicho siervo de Dios trata de servir a Dios y con su gracia ha procurado continuar hasta ahora”, AAL, Beatificaciones, Francisco del Castillo, 3/III/1679, 664v-669r.

55. Sobre su viudez, la biografía de Ana de Robles recoge el siguiente parecer: “Pero a los eficaces estímulos de su buena capacidad, juicio y virtud, supo no desaprovechar el mérito

Finalmente, las beatas enfrentaron permanentes dificultades en la recepción de sus escritos. Hacia 1620, Luisa Melgarejo de Soto, Inés de Ubitarte e Inés Velasco, reconocidas por sus voluminosos *cuadernos*, fueron sometidas al escrutinio inquisitorial (Castañeda Delgado y Hernández Aparicio 1989: I, 332-336 y Iwasaki Cauti 1993: 84, 97). Tal vez el hecho de que Luisa Melgarejo haya sido una de las más cercanas discípulas y confidentes de Santa Rosa, a la par que cultivaba estrechas relaciones con la elite criolla, la salvó del auto de fe de 1625. Sus confesores la protegieron al punto de editar meticulosamente todos sus manuscritos haciendo “correcciones estilísticas” para evitar el celo de la Inquisición (Iwasaki Cauti 1993: 92). La mayor parte de sus *hermanas* no fueron tan afortunadas. Semejante encontronazo con las autoridades coloniales sirvió de advertencia para que las religiosas del tardío siglo XVII buscaran otras formas de protegerse.

Si bien es cierto que pocas beatas fueron condenadas en la segunda mitad del XVII, el sonado juicio a Angela de Carranza (Angela de Dios), que duró desde 1690 hasta 1694, fue tanto atípico como evocativo del movimiento anterior⁵⁶. El proceso público y la quema de sus voluminosos manuscritos enviaron escalofriantes señales a otras mujeres piadosas que habían escrito sus relatos autobiográficos y que temían haber incurrido en errores doctrinarios pasibles del recelo inquisitorial. Las advertencias se multiplicaban por doquier: un insultante sermón hecho público en 1694 amonestaba a quienes se habían atrevido a transgredir los límites del catolicismo ortodoxo (Diez de San Miguel y Solier 1695). Diversas beatas, incluyendo María Jacinta Montoya y Antonia Lucía del Espíritu Santo habían intercambiado, directa o indirectamente, opiniones teológicas o compartido confesores con Carranza, y sen-

de tantas penas con ofrecérselas resignada toda en su santísima voluntad a Dios.”, (Santísima Trinidad [1957]: 36).

56. Angela de Carranza fue una figura poderosa, carismática y arrogante de Córdoba del Tucumán que vestía hábito agustino pero permanecía exclaustrada. Había ganado notoriedad en Europa gracias a su versación teológica y llegó a ser muy popular en Lima cuando llegó en 1665. Los quinientos o más cuadernos que escribió estaban llenos de predicciones y opiniones en materia religiosa y secular. Luego de un juicio de cuatro años, que se inició en 1690, fue condenada a cinco años de “recogimiento” o enclaustramiento involuntario y, de ahí en adelante, “prohibida de hablar, escribir o relacionarse con cualquier persona en cuestiones de fe”. No podía vestir su hábito de beata y sus libros fueron quemados. Irónicamente, una mujer que defendía una interpretación del “recogimiento” –como una peculiar y directa experiencia mística de Dios- fue condenada a vivir bajo las reglas de otra –reclusión- y se le negó la capacidad de expresar libremente sus ideas, por escrito o en forma verbal. Ver (Medina 1956: II, 230; Ana Sánchez 1993: 263-292; Mannarelli 1996: 266-280).

tían que era necesario apartarse de su influencia. La autobiografía escrita por Antonia Lucía había permanecido bajo la custodia de su confesor, pero éste se la devolvió rápidamente cuando Angela de Dios, otra de sus hijas espirituales, fue acusada de errores doctrinales por la Inquisición. Temiendo un destino similar, Antonia quemó su manuscrito y sólo escasos fragmentos sobrevivieron su muerte (Arenal y Schlau 1989: 300-301).

A pesar del temor que sintieron, la mujeres continuaron escribiendo. Las beatas conocían la declaración del Papa Urbano VII, quien en 1625 ordenó que se requería de licencia para escribir la vida de un santo⁵⁷. Una de las compañeras espirituales de Inés de la Madre de Dios en el Beaterio de las Nerias, Sor María de Jesús, expresó ansiedad por escribir su biografía:

En el tiempo que confesaba con mi Padre Alonso Riero, que fue su [el de Inés] padre espiritual, y mío también, sin merecerlo yo, me dijo un día el Apostólico Padre: esta vida de Inés es muy digna de escribirse, y es lástima que se pase en silencio. Yo procuraré reducirla a que le vaya diciendo a Vd. [aunque] con sus continuos achaques y lo lastimada que trae la cabeza, no podrá hacerlo. Yo acepté de buena gana, porque deseaba muchísimo que nos quedase memoria de tan ejemplar dechado, como me parecía su santa vida, aunque temí bastante la cuenta que nuestro Señor me había de pedir, si no me aprovechaba de lo que tan cerca tocaba; pero como no merecía yo ser secretaria de tan precioso tesoro, no lo fió nuestro Señor de mi ignorancia, pues no me volvió a hablar de ello el Santo Padre. Por entonces inferí, que por su gran recato no quería decirlo, y se alentaría por sí a escribirlo. Por eso me descuidé, que harto me pesa ahora (cuando sé que no se hizo esta diligencia) de no haber tenido cuidado en reparar, e ir apuntando algunas cosas particulares. Su gran silencio y retiro nos hacía ignorar lo que en su interior pasaba, y su humildad profunda, debió de disuadir al Padre, que desistiese de su intento, o sus ocupaciones le embarazarían a lo que ejecutase (Santísima Trinidad [1957]: 147).

Conforme los rituales y las expresiones formales de piedad fueron más elaboradas, exteriorizadas y complejas en la segunda mitad del siglo XVII, las epistemologías femeninas religiosas –basadas en su conocimiento e historias como *experimentadas*– respondieron del mismo modo. Aunque fueron

57. Santísima Trinidad [1957]: 196. Sor Fabiana de San José expresó sus temores en 1744 cuando se refirió al “culto” que se había desarrollado alrededor de Bernarda del Espíritu Santo (1678-1695).

los eclesiásticos los que fijaron los límites y determinaron las transgresiones de la espiritualidad, las religiosas continuaron experimentando y ejercitando prácticas potencialmente controversiales, incluyendo la adivinación, el ascetismo y la escritura. Al hacerlo, los conflictos estallaron cuando algunas continuaron labrando formas alternativas de piedad femenina y ofreciendo polémicas interpretaciones de los ideales religiosos⁵⁸.

Al comprender las diversas posibilidades de expresión de lo sagrado, tal como cambiaron a lo largo del tiempo, disponemos de un ámbito para auscultar las diferencias en esas “experiencias vividas” durante el período colonial temprano. Al ubicar y desentrañar las diferencias generadas *entre* las mujeres que experimentaron lo sagrado —dentro o fuera de contextos institucionales, sobre la base de distintas tradiciones culturales, o sobre afinidades raciales o de clase— nuestra sensibilidad a las complejidades de la experiencia religiosa femenina se intensifica. Así, podemos empezar a entender el “ensamblaje de fallas, fisuras y capas heterogéneas” que constituyen las experiencias femeninas coloniales (Foucault 1984 “Nietzsche, Genealogy, History”, 82 y Sawicki 1991: 14, 44).

58. Sawicki 1991: 43-44, 14, señala que “la libertad radica en nuestra capacidad de descubrir los vínculos históricos entre ciertos modos de auto-comprensión y otros de dominación, y en resistir las formas en las que hemos sido clasificados e identificados por ciertos discursos”. El caso de María Jacinta Montoya es significativo porque sus intentos de interpretar reglas teológicas fueron considerados sospechosos por las autoridades inquisitoriales.

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

I. FUENTES MANUSCRITAS

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Beatificaciones

Proceso de Francisco del Castillo

Isabel de Porras

Divorcios

Leg. 48, 1678, "El Sargento Mathias Polanco vs. Theresa Salgado"

Archivo General de Indias (AGI)

Lima

Leg. 336. "Expediente que trata de la fundación de un convento de monjas de Lima".

Archivo Franciscano de Lima (AFL)

Nº 30, s.f. "Razón de la fundación de Beatherio de Nuestra Señora de Copacabana de la illustre Ciudad de Los Reyes".

Nº 41, "Sor Isabel de Porras Marmolejo".

II. FUENTES IMPRESAS

BUENDIA, José

1693 *Vida admirable y prodigiosas virtudes del Venerable Padre Francisco del Castillo*, Antonio Román, Madrid.

CORDOBA Y SALINAS, Diego de

[1651] *Crónica franciscana de las provincias del Perú*, Lino G. Canedo, ed., Academy of American Franciscans, Washington, D.C.

DIEZ DE SAN MIGUEL Y SOLIER, Nicolás

1695 *La gran fee del centurion español: sermón moral, que en la capilla del Santo Oficio de La Inquisición...*, Lima.

- ELSO, Gerónimo de
1731 *Sermones varios*, Lima.
- LOPEZ, Francisco
1687 *Sermón panegyrico de la fundación del convento de Santa Ana de Carmelitas Descalças de la Ciudad de Lima*, Joseph de Contreras, Lima.
- MISPILIVAR, Bernardo de
1679 *Sagrado arbitrio, commutación de comedias de corpus*, Luis de Lyra, Lima.
[1700] *Numeración general de todas las personas de ambos sexos, edades y calidades q[ue] se ha echo en esta ciudad de Lima año de 1700*, Noble David Cook, ed. COFIDE, Lima, 1985.
- PROVIDENCIA, Josefa de la
1793 *Relación del origen y fundación del monasterio del Señor San Joaquín de las Religiosas Nazarenas Carmelitas Descalzas de esta Ciudad de Lima contenida en algunos apuntes de la vida y virtudes de la Venerable Madre Antonia Lucía del Espíritu Santo*, Imprenta Real de los Niños Expósitos, Lima.
- SANTISIMA TRINIDAD, María Josefa de la
[1679] *Historia de la fundación del Monasterio de Trinitarias Descalzas de Lima*, edición revisada basada en una relación escrita por Isabel de la Presentación, Editorial "San Antonio", Lima, 1957.
- XAIMES DE RIBERA, Joan
1689 *Hazer de si mismo espejo*, Imprenta de Manuel de los Olivos, Lima.
- III. FUENTES EDITAS.
- AHLGREN, Gillian T. W.
1995 "Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain", *Church History*, LXIV: 3, September.
- ARENAL, Electa, SCHLAU, Stacy
1989 *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Words*, A. Powell (transl.), University of New Mexico Press, Albuquerque.

- BASADRE, Jorge
1948 *El Conde de Lemos y su tiempo*, Editorial Huascarán, Lima.
- BEHAR, Ruth
1989 "Sexual Witchcraft, Colonialism, and Women's Powers: Views from the Mexican Inquisition", en *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Asunción Lavrin ed., University of Nebraska Press, Nebraska.
- BORNSTEIN, Daniel
1996 "*Women and Religion in Late Medieval Italy*", *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Daniel Bornstein y Robert Rusconi eds., University of Chicago Press, Chicago and London.
- BORNSTEIN, Daniel, RUSCONI, Robert
1996 *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, University of Chicago Press, Chicago and London.
- CACCIOLA, Nancy
1996 "Through a Glass, Darkly: Recent Work on Sanctity and Society: A Review Article", *Comparative Studies in Society and History*, XXXVIII: 2, April.
- CALANCHA, Antonio de la, TORRES, Bernardo de
1972 *Crónicas agustinianas del Perú*, Manuel Merino (ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, HERNÁNDEZ APARICIO, Pilar.
1989 *La Inquisición de Lima, (1570-1635)*, vol. I. Editorial Deimos, Madrid.
- ESPÓSITO, Anna
1996 "St. Francesca and the Female Religious Communities of Fifteenth-Century Rome", Bornstein y Rusconi, eds., *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, University of Chicago Press, Chicago and London.

FOUCAULT, Michel

1984 "Truth and Power", *The Foucault Reader*, Paul Rabinow, ed., Pantheon Books, New York.

"Nietzsche, Genealogy, History", *The Foucault Reader*, Paul Rabinow, ed., Pantheon Books, New York.

FRUGONI, Chiara

1996 "Female Mystics, Visions, and Iconography", *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Daniel Bornstein y Robert Rusconi eds., University of Chicago Press, Chicago and London.

GIDDENS, Anthony

1984 *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, Berkeley.

GLAVE, Luis Miguel

1993 "Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia de mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)", *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. I, *Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*, Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina eds., Universidad Iberoamericana, México.

GRAZIANO, Frank

1996 "Una verdad ficticia: Santa Rosa de Lima y la hagiografía", *Historía, memoria y ficción*, Moisés Lemlij y Luis Millones, eds., Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima.

HAMNETT, Brian

1973 "Church Wealth in the Archdiocese of Lima: Estates and Loans in the Seventeenth Century," *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, X.

IWASAKI CAUTI, Fernando

1993 "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", *Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima*, Luis Millones ed., Editorial Horizonte, Lima.

1995 "Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, señor", *Histórica*, XIX: 2.

LAVALLE, Bernard

1978 *Recherches sur l'apparition de la conscience creole dans la vice-royauté du Pérou: L'antagonisme hispano-creole dans les ordres religieux (XVI^{me}-XVII^{me} siècles)*, 2 vols, Universidad de Burdeos.

LAVRIN, Asunción.

1986 "Female Religious", *Cities and Society in Colonial Latin America*, Louisa Hoberman y Susan Socolow, eds., University of New Mexico Press, Albuquerque.

1993 "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial", *Colonial Latin American Review*, II:1-2.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

1946 *El Conde de Lemos: virrey del Perú*, Estades, Madrid.

MANNARELLI, María Emma

1996 "Fragmentos para una historia posible: escritura/crítica/cuerpo en una beata del siglo XVII", *Historia, memoria y ficción*, Moisés Lemlij y Luis Millones, eds., Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Lima.

MARAVALL, José Antonio

1975 *La cultura del barroco; análisis de una estructura histórica*, Editorial Ariel, Barcelona.

MARTÍN, Andrés

1975 *Los recogidos: nueva visión de la mística española, 1500-1700*, Fundación Universitaria Española, Madrid.

MEDINA, José Toribio

1956 *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, Fondo Histórico y Bibliográfico J.T. Medina, Santiago, II.

MENDIBURU, Manuel de

1874-90 *Diccionario histórico-bibliográfico del Perú*, Imprenta de J.F. Solís, Lima, 8 vols.

MUJICA PINELLA, Ramón

1995 "El ancla de Rosa de Lima: Mística y política en torno a la

Patrona de América”, *Santa Rosa de Lima y su tiempo*, Banco de Crédito, Lima.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Angela

1994 “La palabra, el cuerpo y la virtud”, *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos XIII-XVII)*, María del Mar Graña Cid ed., Asociación Cultural AL-MUDAYNA, Madrid.

NIETO VÉLEZ, Armando

1992 *Francisco del Castillo, El Apóstol de Lima*, Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, Lima.

NELSON, Lynn Hankinson

1993 “Epistemological Communities”, *Feminist Epistemologies*, Linda Alcoff and Elizabeth Potter eds., Routledge Press, New York and London.

PALACIOS ALCALDE, María

1988 “Las beatas ante la Inquisición”, *Hispania Sacra*, 40, 107-31.

PAPI, Anna Benvenuti.

1996 “Mendicant Friars and Female Pinzochere in Tuscany”, *Women and Religion in Late Medieval Italy*, Daniel Bornstein y Robert Rusconi eds., University of Chicago Press, Chicago and London.

PERRY, Mary Elizabeth

1986 “Beatas and the Spanish Inquisition in Early Modern Seville”, *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Stephen Haliczer ed., London.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1963 *Fuentes históricas peruanas: apuntes para un curso universitario*, Instituto Raúl Porras Barrenechea, Lima.

SÁNCHEZ, ANA

1993 “Angela Carranza, alias Angela de Dios: Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana”, *Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglos XVI-XVIII*, Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comp.) Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Cusco.

SÁNCHEZ LORA, José L.

1988 *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid.

SAWICKI, Jana

1991 *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body*, Routledge, New York and London.

STRADLING, R. A.

1981 *Europe and the Decline of Spain; A Study of the Spanish System, 1580-1720*, George Allen and Unwin, London.

VAN DEUSEN, Nancy

1994 "Instituciones religiosas y seculares para mujeres en el siglo XVI en Lima", *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, vol. II, Mujeres, instituciones y el culto a María*, Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, eds., México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1995 "Recogimiento for Women and Girls in Colonial Lima: An Institutional and Cultural Practice", Ph.D. diss., University of Illinois, Urbana-Champaign.

1997 "Defining the Sacred and the Worldly: Beatas and Recogidas in Late-Seventeenth-Century Lima", *Colonial Latin American Historical Review*, VI:4.

[n.d.] "The 'Alienated' Body: Hospitalized Slaves and Free Persons of Color in Lima, 1680 to 1700", manuscrito.

VARGAS UGARTE, Rubén

1931 *Historia del culto de María en Hispanoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, Imprenta "La Providencia", Lima.

1937 *Biblioteca peruana, vol. V*, Imprenta Periodística "La Prensa", Lima.

1953-63 *Historia de la Iglesia en el Perú. 5 vols*, Imprenta Santa Maria, Lima.

VELASCO, Sherry M.

1996 *Demons, Nausea, and Resistance in the Autobiography of Isabel de Jesus 1611-1682*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

WALKER, Caroline Bynum

1987 *Holy Feast, Holy Fast*, University of California Press, Berkeley.

1990 *Fragmentation and Redemption*, Columbia University Press, New York.

WEBER, Allison

1990 *Teresa de Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton University Press, Princeton.

ZARRI, Gabriela

1996 "Living Saints: A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century", *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Daniel Bornstein y Robert Rusconi eds., University of Chicago Press, Chicago a