

GÉNERO, PODER Y ESPIRITUALIDAD EN LIMA COLONIAL: LA REFORMA CONVENTUAL DEL MÍSTICO DIEGO MARTÍNEZ, SJ (1609-1626)

Alexandre Coello de la Rosa

«En el dicho convento (de Nuestra Señora de la Encarnación) todas le amaban como a santo y sus palabras se pegaban en el alma y en los corazones de las monjas y en todas el del decir *gracias a Dios!* de ver que ya no usan más que este vocablo entre ellas y él»¹

Introducción

Este ensayo tiene como objetivo estudiar la figura del jesuita Diego Martínez (1542-1626), SJ, como místico y maestro espiritual de religiosas y beatas de los conventos de Lima. Sobre la mística jesuita y peruana del siglo XVII se ha escrito poco, a pesar de contar con ilustres místicos, como Diego Álvarez de Paz (1562-1620), SJ, Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), SJ, Juan de Alloza (1597-1666), SJ, Francisco del Castillo, SJ (1615-1673), o el mismo Diego Martínez, SJ. Y poco, o muy poco, sobre el contexto social e histórico que favoreció la espiritualidad de la Compañía de Jesús en el Perú (1610-25). Durante el provincialato del padre Diego Álvarez de Paz (1616-1620), SJ, los jesuitas habían explorado individualmente la mística y la espiritualidad en su vertiente contemplativa, pero su espacio de difusión no fue la universidad sino los conventos de mujeres.²

No es ningún secreto que dichas mujeres ocuparon un papel no protagónico, pero relevante, en la espiritualidad peruana del siglo XVII. Analizar sus prácticas religiosas como un sistema de significados culturales revela la importancia del «género» como ca-

1. Archivo Postulazione Generale de la Curia Generalizia, Roma (en adelante, APGCG). Sección: Siervos de Dios. N.º 34, E-9. Diego Martínez. Libro 1. «Autos sobre la vida del P. Diego Martínez (Proceso informativo ordinario en Lima), 1627». Testigo 12, ff. 46.

2. En su estudio sobre la Compañía de Jesús en el Perú, el historiador Rubén Vargas Ugarte, SJ, apenas hizo mención sobre la importancia del padre Álvarez de Paz, SJ, en la difusión del misticismo jesuita (1963, pp. 317-354). Para más información, véase R. Millar Corvacho, 1999, pp. 116-120. Uno de sus discípulos más importantes, el padre Juan de Alloza (1597-1666), SJ, fue aceptado en la Compañía de Jesús durante su provincialato (A. Coello, 2007).

tegoría de análisis. Este enfoque ha planteado la necesidad de abordar la construcción social de las jerarquías y segregación político-social de las mujeres en la colonia desde un enfoque histórico-antropológico. Desde hace algún tiempo sabemos que la asimetría de los roles sexuales en la sociedad medieval, y por ende, la sociedad colonial, se construyó en base a la «naturalización» ideológica de las desigualdades socioeconómicas imperantes. La oposición «doméstico» (femenino) y «público» (masculino) jerarquizó las relaciones entre mujeres y hombres, asignando a las primeras un cuerpo desvalorizado y culpable.³ Todo ello no ha hecho sino aumentar el interés de los historiadores por los estudios de género en la historia eclesiástica colonial.

En los últimos años han aparecido diversos estudios sobre las relaciones entre el monacato femenino y la espiritualidad en los Virreinos de Nueva España y el Perú (siglos XVII-XVIII).⁴ En un volumen coordinado por Asunción Lavrín y Rosalva Loreto (2006), diversas historiadoras analizan la escritura femenina espiritual no como resultado de un estado psicológico subjetivo, fruto de la misoginia clerical, sino a partir de las relaciones que mantuvieron con sus confesores, maestros y guías espirituales.⁵ Como es sabido, muchas religiosas fueron guiadas moral e intelectualmente por varios de ellos a lo largo de sus vidas. Sin embargo, la importancia que adquirieron como propagadores y censores de la mística y la espiritualidad no ha sido debidamente analizado. La creciente atención sobre las autobiografías y epístolas de religiosas escritas de su puño y letra, como los ocho volúmenes publicados por Kathleen Ann Myers (1991) sobre la vida de la agustina Sor María de San José en Nueva España, o los estudios recientes de Nancy Van Deusen (2004) sobre la negra «donada»⁶ Úrsula de Jesús (1604-1666) y la sevillana Jerónima de San Francisco (1573-1643) en el Perú virreinal, nos ayudarán a desvelar las cuestiones de género en la construcción de su mundo espiritual.⁷ Todavía hoy, constituye un mundo enigmático y poco conocido.

Desde hace tiempo diversos especialistas han destacado la importancia de la mujer en la evangelización del Perú.⁸ Los monasterios femeninos no eran comunidades feme-

3. V. Stolcke, 1992, pp. 87-111; P. Crawford, 1993, pp. 2-3.

4. La cultura femenina de la Nueva España ha sido mucho más explorada que la del Virreinato peruano (A. Fernández Fernández, M. Guerra Martinière, L. Leiva Viacava y L. Martínez Alcalde, 1997, pp. 93). Al respecto, véase los trabajos pioneros de A. Lavrín, 1963, y J. Muriel, 1982. Tras la lectura de su tesis doctoral, Lavrín ha publicado diversos trabajos de gran interés, entre los cuales cabe destacar «La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial» (1993, pp. 27-51). Asimismo, véase los artículos contenidos en M. Ramos Medina (eds.), 1995.

5. A. Lavrín y R. Loreto López (coord.), 2006. Sobre la influencia de los confesores y directores espirituales en la autoconciencia de representación femenina, véase también los trabajos de A. Valdés, 1992, pp. 155-157; A. Lavrín, 1993, pp. 27-51; L. E. Blanco, 1999, pp. 115-130; R. Loreto López, 2006, pp. 156-182.

6. Las «donadas» eran sirvientas a quienes se les permitía llevar un hábito de monja. Se encargaban de la supervisión del resto de criadas y esclavas del convento. Muy pocas «mulatas», «mestizas» o «negras» llegaron a serlo (Martín, 2000, pp. 199-200; E. Arenal y S. Schlauf, 1989, p. 297).

7. Sobre el género autobiográfico como un espacio narrativo del «yo» femenino hay mucho escrito. Al respecto, véase K. A. Myers, 1991; K. A. Myers y A. Powell, 1999; Myers, 2003; L. E. Blanco, 1999, pp. 115-130; T. Navallo, 2003; N. E. Van Deusen, 2004; P. Martínez, 2000, pp. 50-56; P. Martínez, 2004, pp. 201-224; N. E. Van Deusen y A. María Vega, 2006, pp. 42-72; A. Lavrín y R. Loreto López, 2006, pp. 13-18.

8. F. Iwasaki, 1993; M. E. Mannarelli, 1994; M. E. Mannarelli, 1999.

ninas segregadas del mundo exterior, sino instituciones sociales y económicas de gran influencia en el Virreinato. Las historiadoras que colaboran en el Centro de Documentación sobre la Mujer (CENDOC-Mujer), así como en los grupos de investigación de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, de la Universidad de la Mujer y de la Universidad Pontificia Católica del Perú han revisado las actas, procesos escritos y anales de las instituciones conventuales existentes en el Archivo Arzobispal de Lima, en la Biblioteca Nacional, en el Archivo General de la Nación y en el Archivo del convento de San Francisco de Lima.⁹ Pero, insistimos, no es mucho lo que sabemos sobre las relaciones entre las religiosas (femeninas) y sus confesores o prelados (masculinos). Relaciones de género basadas en el control institucionalizado del mundo conventual a través de las funciones que ejercían como maestros de la oración vocal y mental. Como han señalado A. Lavrín y R. Loreto López (2006), aquellas «formas informales» de escritura, como los diarios, cartas o epístolas, fueron escritas a instancias de sus confesores-directores espirituales, cuyas biografías las convirtieron en paradigmas de virtud de la literatura monacal. Otros textos o «vidas» mostraban un carácter más personal e íntimo sobre los estados de su alma interior.¹⁰ Siguiendo los dictados del Concilio Tridentino, la Compañía de Jesús envió a sus hombres más virtuosos para evitar su independencia espiritual y social así como la pura exaltación mística, conduciéndolas hasta las cotas más altas de la contemplación. Este ensayo pretende explorar la relevancia social de uno de ellos, el padre Martínez, SJ, encargado de supervisar los goces místicos de las religiosas limeñas y de protegerlas del rigor inquisitorial.

Místicas, visionarias y «alumbradas» en Lima colonial (1609-1626)

No todas las mujeres que aspiraban a una vida de recogimiento y recato espiritual tuvieron acceso a los conventos. Ni tampoco hicieron votos de clausura. La mayor parte de ellas vivían en los llamados beaterios, recogimientos o escuelas por carecer de la «donación matrimonial» que toda monja debía aportar en el momento de su noviciado.¹¹ En la Europa medieval aquellas beatas –algunas de las cuales habían hecho votos privados y observaban ciertas reglas religiosas– quisieron imitar las vidas de las santas aparecidas en *La Leyenda dorada* (ca. 1250-1280), un conjunto de historias muy populares escritas por el hagiógrafo fray Jacobo de Vorágine, OP (Varazze, 1230-Génova, 1298).¹² Del mismo modo, muchas beatas y milagreras limeñas como Isabel Flores de Oliva (1586-1617),

9. L. Leiva Viacaya, 1995, pp. 319-330; A. Fernández, M. Guerra *et al.*, 1997; Patricia Martínez, 1998, pp. 227-272; P. Martínez, 2002, pp. 75-88; Martínez, 2000, pp. 27-56; Martínez, 2004, pp. 201-224; N. E. Van Deusen, 1999, pp. 47-78; M. Zegarra (eds.), 1999.

10. A. Lavrín, 1993, pp. 29-32; A. Lavrín, 1997, pp. 43-59; A. Lavrín y R. Loreto López (eds.), 2002, p. 29; A. Lavrín y R. Loreto López (coord.), 2006, pp. 23-37.

11. A. Huerga, 1994, p. 15.

12. Sobre la *imitatio* de la pasión y agonía de Cristo, sus apóstoles y santos, véase B. S. Anderson y J. P. Zinsser, 1992, pp. 410-411.

confirmada por el arzobispo Toribio de Mogrovejo como Rosa de Lima, empezaron su sendero espiritual después de conocer las *Vidas* de los místicos clásicos y las confesiones escritas de algunas santas, como Catalina de Siena (1347-1380), Santa Catalina de Génova (1447-1510), o Caterina de' Ricci (1522-1590), a las que deseaban imitar mediante mortificaciones físicas.¹³ Su ascetismo litúrgico llevó a muchas de ellas a practicar ayunos y penitencias que llevaban sus cuerpos hasta los extremos.¹⁴ Para muchos varones doctos en teología espiritual, existía siempre el temor de que los arrobos espirituales, revelaciones y éxtasis místicos, que se cebaban en las debilidades propias del sexo femenino, estuvieran sometidos a la influencia de una melancolía diabólica.

Según la teoría clásica de la imaginación, las facultades cognoscitivas y sensoriales de los seres humanos habían quedado alteradas tras el pecado original. El pensamiento humanista, inspirado en la concepción galénica e hipocrática del cuerpo, justificó la inferioridad de la mujer respecto al hombre. Aquellas cualidades consideradas «naturales» –esto es, “innatas”– estrechamente vinculadas a sus cuerpos, como la fertilidad, la “maternidad”, el sexo y flujo menstrual, las hacían mucho más receptivas a padecer los engaños y asaltos del Demonio.¹⁵ El humanista valenciano Juan Luís Vives (1494-1540) las consideraba volubles, inconstantes, engañosas, pecadoras y falsas «por naturaleza» (*La instrucción de la mujer cristiana*, 1523).¹⁶ La melancolía podía ser indicador de un espíritu contemplativo, pero también de una imaginación desordenada causada por la influencia del Maligno.¹⁷ La santa carmelitana Teresa de Cepeda y Ahumada, más conocida como Teresa de Jesús o Teresa de Ávila (1515-1582), se preguntaba acerca de las dificultades para saber si de verdad amamos a Dios. Decía que el verdadero amor no había de ser fabricado en la imaginación, sino en el amor al prójimo. Y avisaba que pecar por amar a Dios de forma excesiva –o imaginativa– era equivalente a sufrir la condena eterna.¹⁸

13. Las beatas, en general, eran de origen humilde y con un nivel cultural escaso. No sabían leer ni escribir, por lo que resulta difícil pensar que pudieran leer los tratados espirituales de los maestros la mística antigua, como Dionisio Areopagita, obispo y escritor religioso del siglo VI. La mayoría adquirieron un conocimiento oral de la mística a través de los métodos mnemotécnicos practicados por sus confesores y guías espirituales. Pero ello no impidió que algunas de ellas, como la limeña Rosa de Lima, leyeran las biografías de Santa Catalina de Siena, escrita por Raimundo Capua, y la de Santa Rosa de Viterbo, como efectivamente sostiene Ramón Mújica Pinilla (2001, pp. 64-69; 77-108). Sobre esta progresiva «feminización de la santidad», véase A. Rubial García, 1993b, p. 54.

14. De acuerdo con D. Weinstein y R. Bell, «extreme ascetism by itself did not guarantee the authenticity of a cult figure, but it was a powerful magnet to draw believers to the tomb» (1986, p. 154). Como los eremitas medievales, el padre Martínez, SJ, no probaba la carne y se alimentaba básicamente de pescado y chuño. Practicaba el ayuno con moderación, pero sólo como preparación para la contemplación mística (APGCG, Sección: Siervos de Dios. N.º 34, E-9. Diego Martínez. Libro 1. «Autos sobre la vida del P. Diego Martínez (Proceso informativo ordinario en Lima): 1627». Testigo 29, ff. 99).

15. H. Moore, 1994; 2004.

16. Las ideas de Hipócrates (460-377 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.), y Galeno (129-200 d.C.) influyeron en el pensamiento de numerosos humanistas, como Juan Luís Vives (1492-1540), Huarte de San Juan (1529-1588), fray Luis de León (1527-1591), Cristóbal de la Vega (1510-1573), y Cristóbal de Fonseca (1550-1621), entre otros. Al respecto, véase el estudio de A. Cortés Martín, 2006, pp. 393-406.

17. R. Mújica Pinilla, 2001, pp. 132-136; 179-181.

18. P. González Casanova, 1992, pp. 47-66.

A finales del siglo XVI, pureza, corrupción y desorden son ideas que se asocian sobre todo a las mujeres, especialmente las religiosas, quienes habían de refrenar su peligrosa sexualidad. Prueba de ello es la relevancia social que adquirieron las beatas en el Perú virreinal. Por primera vez se aceptaba que tanto las mujeres como los hombres podían lograr la unión con Dios, lo que cuestionaba la hegemonía masculina en la jerarquía católica.¹⁹ Tras el Concilio de Trento (1545-1563), los papas Pío V (1559-1565) y Gregorio XIII (1572-1595) trataron de someter a las miles de beatas de Sevilla, Extremadura y Andalucía al control diocesano, transformando algunos beaterios en monasterios de clausura, sin mucho éxito (*Circa pastoralis*, 29/05/1566).²⁰ Muchas de ellas reproducían el patrón de conducta de los «alumbrados» o «iluminados», lo que llamó poderosamente la atención de los inquisidores. Sus seguidores pretendían vivir al margen de las autoridades eclesiásticas porque decían estar envueltos de una «luz» que les permitía comprender los misterios más oscuros e impenetrables. Aseguraban que si se vivía en un continuo amor de Dios no se podía pecar, lo que equivalía casi a la perfección.²¹ Pero aquella jerarquía eclesiástica no podía consentir que las mujeres tuvieran acceso libre y directo con lo divino. Es aquí donde poder y género se entrecruzan, produciendo efectos de verdad sobre lo que Jantzen denomina la construcción del discurso místico. Un discurso ideológico que no puede ser entendido sin analizar las relaciones de poder, dominación y segregación ejercidas sobre las mujeres de la colonia.²²

En un sistema estamental de tipo colonial, los individuos, particularmente las mujeres, no podían frecuentar los espacios públicos sin arriesgar su honorabilidad o el de su familia, o lo que es lo mismo, su estatus social adscrito por el nacimiento. Si bien algunas ingresaban en los conventos, beaterios y recogimientos por propia voluntad, estos tipos de reclusión constituyeron en su mayor parte una salida forzada para preservar el estatus del grupo dominante «español» y la pureza de su linaje.²³ A pesar de que era la causa de la mayoría de pleitos y escándalos en el Perú, las disposiciones adoptadas en el III Concilio Limense (1582-1583) vadearon el tema de la observancia más estricta de la clausura, según lo dispuesto en el Concilio de Trento y en la constitución *Circa pastoralis* (1566). A principios del siglo XVII asistimos a un descenso en el rigor de la observancia, pues a medida que crecía el número de las religiosas en los conventos de Lima, crecían también sus posesiones y rentas. La razón de esta flexibilidad teológica respondía, como ha señalado María Isabel Viforcós Marinas, a que los monasterios femeninos tenían todavía un marcado carácter de refugio social para la mujer.²⁴ En este contexto tri-

19. G. M. Jantzen, 1995, p. 3.

20. A. Huerga, 1994, pp. 214-220.

21. A. Márquez, 1980.

22. G. M. Jantzen, 1995, pp. 12-18.

23. Para un análisis sobre la hechicería femenina y la beatería urbana como una reacción frente a la tute- la masculina, véanse los trabajos de J. Muriel, 1974 y M. E. Mannarelli, 1999, pp. 43-74; 103. Con respecto a los recogimientos como instituciones que reprodujeron y sostuvieron el orden colonial, véase M. Vigil, 1986; P. Martínez, 2000, pp. 27-56; P. Martínez, 2004, pp. 203-206.

24. M. I. Viforcós Marinas, 1995, p. 527.

dentino de encierro monacal muchas doncellas vieron paradójicamente espacios libres donde proteger su sexualidad y desarrollar su individualidad. A la muerte de Rosa de Lima, un buen número de ellas solicitó su entrada en los beaterios y cenobios buscando imitar el ascetismo penitencial de la rosa limeña. Algunas pensaban que tenían un don especial para profetizar, anunciar muertes y comunicarse con el cielo, llegando a escribir notas autobiográficas o diarios en los que describían sus revelaciones y arrobamientos místicos con un elevado contenido de elementos «imaginarios» y «maravillosos».²⁵ Luego eran revisados por sus confesores y maestros espirituales, que los utilizaban para escribir hagiografías de carácter laudatorio y ejemplarizante. Como ha señalado A. Lavrín, eran «el filtro masculino de la vida femenina».²⁶ En los últimos años se han publicado numerosos diarios y relatos conventuales, como el de la mística Jerónima de San Francisco (1573-1643), cuyo estudio nos permitirá analizar el grado de influencia que ejerció su confesor y maestro, el erudito monje agustino Antonio de la Calancha (1584-1654), en la elaboración del universo conventual femenino.²⁷ A pesar de estas carencias, parece razonable suponer que dichas mujeres pudieron adentrarse en las etapas más altas de la escala espiritual de la mano de sus maestros.

Durante el gobierno del primer Marqués de Guadalcázar, Don Diego Fernández de Córdoba (1622-1629), los calificadores del Tribunal de la Inquisición de Lima redoblaron sus esfuerzos para combatir la «falsa santidad» y evitar la difusión de libros prohibidos.²⁸ A resultas de ello, la beata amiga y confidente de Rosa de Lima, Doña Luisa Melgarejo de Soto (1578/1580-1651), fue procesada junto a otras mujeres visionarias por sus delirios y arrebatos místicos a través de los cuales decía comunicarse con Jesús, la Virgen y algunos santos. Estos raptos individuales tenían lugar en ceremonias ejecutadas ante un público selecto en busca de consejo e información sobre familiares difuntos, y en las que sanaba dolencias y enfermedades por mediación del Espíritu Santo.²⁹ El proceso inquisitorial no llegó a concluirse, en parte, por la posición social de la acusada. Doña Luisa Melgarejo de Soto era hija de los sevillanos Don Alonso Jara Melgarejo y Doña Francisca Ortiz de Zúñiga. Se casó con el doctor Juan de Soto, quien entre 1615 y 1617 fue nombrado rector de la Universidad Mayor de San Marcos, lo que le permitió desafiar estratégicamente el poder patriarcal eclesiástico en su beneficio. Y sobre todo, por la intervención editorial de algunos padres de la Compañía de Jesús, en particular, Diego de Torres Vázquez (1574-1639) y Francisco Contreras (1577-1654), SJ, quienes examinaron el contenido teológico de sus 59 voluminosos cuadernos y corrigieron y enmendaron al-

25. Para una reflexión sobre la importancia de lo «maravilloso» en las hagiografías barrocas, véase F. Iwasaki Cauti, 1993b, pp. 297-305; M. de Certeau, 1993.

26. A. Lavrín, 1993, p. 28.

27. N. E. Van Deusen y Ana María Vega, 2006, pp. 42-72.

28. R. Millar Corvacho, 2000, pp. 277-305.

29. N. E. Van Deusen ha señalado al respecto que las beatas de 1620 afirmaban encarnar la espiritualidad como vehículos de Dios, mientras que las de la década de 1670 (Ángela de Carranza, Úrsula de Jesús, etc.) representaban sus dones espirituales individuales como partes de una identidad colectiva e institucional de santidad (1999, p. 62).

gunas de sus páginas, impidiendo así que fuera penitenciada por el Santo Tribunal (14/11/1623).³⁰

Para la paralización final del proceso, la figura del padre Martínez, SJ, fue fundamental. Fue él quien encargó a dichos padres que revisaran los textos de la tunjana. Ella era una autora, pero no una autoridad. La autoridad y propiedad de sus escritos recaía, como ha señalado A. Valdés, en el confesor.³¹ Por ello había que evitar que los inquisidores encontraran la mínima sombra de herejía. Pero ello no era tarea fácil. Sus arrobos y declaraciones públicas de 1617 sobre la entrada triunfal de la virgen limeña al Cielo la hicieron sospechosa de querer propagar una fiebre iluminista en el Virreinato peruano. No eran iconoclastas ni anticlericales, pero su creciente protagonismo *sui generis* incomodaba a las autoridades eclesiásticas, recelosas de aquellas «santas» que vivían llenas de «gracia» y a las que consideraba mayormente heréticas. En 1624 se procedió al interrogatorio de la carmelita descalza sor Jerónima de San Francisco. Aunque escapó al juicio, los calificadores corrigieron y censuraron sus escritos.³² Otras no tuvieron tanta suerte. El 21 de diciembre de 1625 se acusó a algunas beatas recogidas, falsas beatas y religiosas «ilusas» o «dejadas» de amar en exceso a Dios y fueron condenadas por los inquisidores Juan Gutiérrez Flores (1624-1631) y Andrés Juan Gaitán (1611-1651). Entre aquellas «alumbradas» había algunas religiosas que ocupaban los conventos y beaterios más importantes de la capital.³³ Para evitar la difusión de la herejía reformista las autoridades episcopales, encabezadas por el arzobispo madrileño, Don Gonzalo de Ocampo (1625-26), encargaron a reputados teólogos y confesores dominicos y jesuitas visitar los monasterios de la ciudad para someter a las monjas a una estricta vigilancia.³⁴ Pero hicieron mucho más que reprimir sus conductas disidentes. Algunos jesuitas eran expertos en teología mística, los cuales, lejos de actuar como agentes represores de la diócesis limeña, navegaron con ellas sobre las aguas turbulentas de sus almas hasta llevarlas a buen puerto.³⁵ No en vano Mújica Pinilla ha demostrado que fueron los confesores ignacianos (Antonio de Vega, SJ, Diego Martínez, SJ, Juan de Villalobos, SJ, y Diego de Peñalosa, SJ), y no los dominicos (Pedro de Loayza, OP, Francisco Nieto, OP, Juan de Lorenzana, OP y Alonso Velásquez, OP), quienes ensancharon el campo de exploración interior de la santa limeña hasta ganar su confianza.

En 1609, el padre Martínez había vuelto a Lima después de años de ejercer como misionero y rector en diversos colegios y residencias de la Compañía.³⁶ Se trataba de un

30. F. Iwasaki Cauti, 1993, pp. 581-613; L. M. Glave, 1993b, pp. 66-67. Sobre el proceso inquisitorial contra la tunjana hay mucho escrito. Al respecto, véase J. T. Medina, tomo II [1887] 1956, p. 34; F. Iwasaki Cauti, 1995, pp. 227-229; R. Millar Corvacho, 2000, pp. 277-305; R. Mújica Pinilla, 2001, pp. 73-85.

31. A. Valdés, 1992, p. 160.

32. N. E. Van Deusen y A. M. Vega, 2006, p. 50.

33. P. Castañeda Delgado y P. Hernández Aparicio, 1989, p. 335; F. Iwasaki Cauti, 1993, pp. 581-613; M. E. Mannarelli, 1999, p. 111. Sobre los procesos inquisitoriales a beatas y alumbradas en la Nueva España del siglo XVII, véase S. Alberro, 2000; S. Alberro, 1987, pp. 79-94; S. Alberro, 1986, pp. 219-317.

34. A. Fernández Fernández, M. Guerra Martinière *et al.*, 1997, p. 220.

35. R. Mújica Pinilla, 2001, p. 37.

36. Poco después de su llegada a Lima, en 1610, moría con fama de santidad el fraile franciscano Francisco Solano, OFM (R. Sánchez-Concha Barrios, 2003, pp. 97-110).

jesuita con fama de santidad que había actuado en las fronteras del Virreinato –Juli (1576-1586), Santa Cruz de la Sierra (1587-1600), Chuquiabo, Cochabamba y La Plata (1600-1606). Su voluntad había sido siempre la de servir a los indios y morir entre ellos.³⁷ En la década de 1610 tuvo la oportunidad de continuar ejerciendo dicha labor, particularmente en la parroquia del Cercado, habitada en su mayoría por indios.³⁸ Pero su deseo era retirarse a la meditación y a la oración mental en una época de gran florecimiento espiritual.

En efecto, durante la década de 1610 las calles de Lima estaban impregnadas de una espiritualidad y piedad barrocas que se expresaban en actos cotidianos, como los jubileos, las misas, los entierros, las penitencias públicas, etc. Temerosos de cualquier desviación del «ignacianismo», los Generales de la Compañía de Jesús, especialmente Everardo Mercuriano (1573-1580), habían albergado siempre serias dudas sobre el recogimiento y la búsqueda contemplativa de la verdad divina. La guerra abierta que se desató en España contra la herejía «alumbrada» fundada por Isabel de la Cruz y por Pedro Ruiz de Alcaraz salpicó a los jesuitas, cuyo componente místico fue severamente reprimido.³⁹ Hubo que esperar hasta finales del siglo XVI cuando el General Claudio Aquaviva autorizó al prestigioso teólogo místico y Provincial Diego Álvarez de Paz, SJ, a enseñar sus ideas en el Perú.⁴⁰ De camino del Cuzco a Lima entró en contacto con otros místicos contemplativos, como el Padre Diego Martínez, SJ, de quien llegó a decir al General Muzio Vitelleschi (1615-1645) que era un «varón de rara santidad y de muy alta oración, a quien Dios comunica extraordinarias mercedes. No he conocido hombre más humilde ni desecho de sí y en el mismo grado son todas sus virtudes. Tiene prudencia y acertados pareceres en las consultas. Se ocupa de confesar españoles e indios, hombres y mujeres y acude a los hospitales. Trabaja por tres mozos, siendo de más de 70 años. *Ha reformado con sus pláticas espirituales los conventos de monjas de la ciudad. Ha hecho en ellos tan gran fruto que difícilmente se puede explicar*».⁴¹ A su muerte en 1620, el padre extremeño quedó como el místico con mayor experiencia en teología espiritual. No es extraño que, como señalaba el Provincial, fuese el encargado de supervisar la difusión del espiritualismo jesuita en los conventos de religiosas en la capital. La condena de las beatas limeñas podía representar, en cierta medida, la ruina del misticismo peruano y la suya propia.

Pero una cosa era difundir las potencias del espíritu, y otra muy diferente era popularizar las heterodoxias espirituales que las beatas indianas alcanzaban por medio de sus oraciones interiores. A menudo la «profesión beateril» respondía a la necesidad de buscar una alternativa a la indigencia urbana y satisfacer sus necesidades espirituales. Mien-

37. APGCG. Sección: Siervos de Dios. N.º 34, E-9. Diego Martínez. Libro 1. Testigo 9, ff. 27; A. de Andrade, SJ, 1667, pp. 160-161.

38. Sobre la parroquia del Cercado de Lima, véase A. Coello, 2006.

39. A. Huerga, OP, 1969, p. 119; M. Andrés, 1976, p. 607.

40. E. López Azpitarte, SJ, 1966; R. Millar Corvacho, 1999, pp. 117-118.

41. Carta del padre Álvarez de Paz, SJ, al General Vitelleschi, con fecha en La Plata, 10 de febrero de 1617 (R. Vargas Ugarte, Tomo I, 1963, p. 352. La cursiva es mía).

tras que las órdenes masculinas se movilizaban para evangelizar a indios y españoles, la vida religiosa significaba para las mujeres el encierro y la domesticación de sus cuerpos así como la supervisión de sus almas.⁴² La oposición paulina entre la carne y el espíritu las llevaba a rechazar lo sensual con objeto de destruirlo, como si fuera algo satánico.⁴³ No olvidemos que el Diabolo adoptada formas diversas para engañar a las beatas y suplantar a Dios. Los alumbrados procesados por el Tribunal de la Inquisición de Toledo (1525-1559) así como los grupos aparecidos en Extremadura (1570) y Sevilla (1623) habían rechazado la oración vocal en beneficio de la oración mental, que era infusa y de precepto divino.⁴⁴ Los arrobamientos y éxtasis místicos podían no ser más que meras ilusiones consideradas erróneas y heréticas. La desconfianza del calificador jesuita del Santo Oficio, Juan Muñoz, con respecto del pensamiento del doctor Juan del Castillo, experto en mística, médico e interlocutor laico de Rosa, estableció los límites de la ortodoxia espiritual en la colonia peruana. Llegar a la unión mística con Dios implicaba la posibilidad de trascender lo corpóreo y conocer la sustancia de lo divino. Sin embargo, esta experiencia inmediata de Dios no era nueva. Los movimientos de reforma espiritual encabezados por herejes y cismáticos medievales, como los beguinos, begardos y los amalricanos, habían rechazado la mediación de la iglesia para alcanzar la salvación, propagando un retorno a los ideales cristianos primitivos.⁴⁵ Las comunicaciones sobrenaturales mantenidas por el doctor Del Castillo, Rosa de Lima o el mismo padre Martínez los situaron en el punto de mira de los inquisidores. ¿Podían los seres humanos aspirar al contacto directo e íntimo con Dios, sin el apoyo ritual de los sacramentos ni de las instituciones eclesiásticas, obteniendo la salvación de manera individual? Ninguno de ellos defendía semejantes tesis, aunque la mística del doctor Juan del Castillo resultó, según Mújica Pinilla, mucho más comprometida que la de su protegida. Sus raptos sobrenaturales o éxtasis místicos situaban a sus almas en un estado de gracia y pureza tales que parecían estar bajo el influjo especial del Espíritu Santo. No en vano Sor Francisca de la Santísima Trinidad, monja profesa del convento agustino de Nuestra Señora de la Encarnación (fundado oficialmente en 1561 por doña Inés Muñoz de Rivera), aseguraba que el Espíritu Santo moraba en el bienaventurado Diego Martínez, SJ, trataba individualmente con la Santísima Trinidad y se comunicaba regularmente con la *Maria Immaculata* y los santos.⁴⁶

Diego Martínez, SJ, maestro espiritual

La historiadora estadounidense Caroline Walter Bynum ha señalado que las mujeres vivían la espiritualidad a través de la experiencia directa de sus cuerpos. Utilizaban un len-

42. A. Lavrín, 1986, pp. 165-195.

43. P. Brown, 1989, pp. 47-57.

44. A. Márquez, 1980, p. 162. Véase también A. Huerga, 1978.

45. Al respecto, véase M. Vigil, 1986; D. Weinstein y R. Bell, 1986, p. 169; P. Martínez, 2000, p. 30.

46. APGCG, 1627, Testigo 9, ff. 26-33.

guaje mucho más afectivo, sensual y corporal que los hombres, cuya experiencia mística resultaba mucho más racional y teórica.⁴⁷ Un ejemplo de ello nos lo proporciona el padre Martínez, SJ. Poco después de su regreso a Lima en 1609, el provincial le ordenó que tomara a su cargo la vida interior de las religiosas de aquellas «repúblicas» y les enseñara secretos de la oración interior. El 3 de octubre de 1628 el padre Pedro de Oñate, SJ, testificó en el proceso ordinario a favor de la beatificación del padre Martínez, SJ. Por sus declaraciones sabemos que tenía dos horas de oración cada mañana antes de levantarse, que con la de la comunidad eran tres y media, sin la de la noche, y las oraciones de gracias, que eran otras dos horas. Sus ejercicios espirituales duraban más de seis horas y media, empezando a las dos y media de la mañana. En sus meditaciones usaba regularmente dos cuadernos: uno, de la perfección gradual ascendente en siete palacios, mansiones o «moradas» para llegar al centro del castillo, al desposorio espiritual de Santa Teresa de Jesús (*Las Moradas del Castillo Interior*, 1577), y otro, de la contemplación. También sabemos que estaba escribiendo un cuaderno sobre el modo de orar a la Virgen, y otro sobre los Ángeles.⁴⁸ Pero no aspiraba a conocer a Dios a través del entendimiento. Tampoco pretendía reducir la experiencia contemplativa a una pura pasividad amorosa. De la intensa oración al «alumbradismo» sólo había un paso, lo que equivalía a destruir su contenido. Para adquirir aquella «ciencia del amor de Dios» era necesario reconciliarse con Dios y volver su mirada hacia el interior de uno mismo. Esta contemplación exigía, como ya apuntó la santa carmelitana, una renuncia a los sentidos, reivindicando la experiencia individual adquirida por la acción de la gracia y el amor divino como elemento esencial. Las formas individuales y colectivas de la oración afectiva se intensificaron proporcionalmente a las conductas exaltadas y sensuales de las religiosas. El objetivo del padre Martínez consistió, pues, en moderar los ímpetus y extirpar los vicios y pasiones del cuerpo femenino a través de la penitencia y la oración.⁴⁹

A continuación presentamos algunos testimonios de religiosas que corroboran la opinión del provincial Diego Álvarez de Paz, SJ, con respecto a la contribución del jesuita extremeño en la reforma de la moral y las costumbres en los conventos grandes y beaterios de Lima. La historiadora Patricia Martínez señala que la vida religiosa femenina se consolidó como lugar en el que las mujeres debían ser por encima de todo obedientes, educadas, humildes, castas y recatadas en el vestir, evitando cualquier exceso y ornato que ensalzara su belleza exterior (Luis Vives, *Sobre la educación de las mujeres cristianas*, 1528; Fray Luís de León, *La perfecta casada*, 1583).⁵⁰ Pero no siempre fue así. En muchos espacios conventuales, como el monasterio-ciudad de la Encarnación,⁵¹ las

47. C. W. Bynum, 1990, pp. 163-225. Véase también N. E. Van Deusen, 1999, pp. 47-77.

48. APGCG, Sección: Siervos de Dios. N.º 34, E-9. Diego Martínez. Libro 1. Testigo 28, ff. 86-87. Según fray José María de la Cruz Moliner, el padre Martínez, SJ, llegó a escribir un tratado, titulado *De la Oración* (1624), pero lamentablemente se encuentra perdido (J. M. de la Cruz Moliner, 1961, p. 403).

49. Para el padre Martínez, SJ, el cuerpo (masculino, femenino) era la cárcel del alma. El cuerpo deseado era el cuerpo místico en la que se produciría la ansiada unión con Dios (M. de Certeau, 1993).

50. P. Martínez, 2000, pp. 55-56.

51. Según Bernabé Cobo, «parece un pueblo formado, y en hecho de verdad lo es, pues viven encerradas dentro de él setecientas almas; las trescientas son monjas con las novicias, hermanas y donadas; y las cuatro-

monjas que eligieron libremente la vida conventual –¡y a sus confesores!– convivían con mujeres que fueron obligadas a profesar o que lo hicieron para escapar de la pobreza o el abandono familiar. A menudo las actitudes de descontento de algunas monjas evidenciaban que la semilla de la corrupción se había apoderado de los cenobios, lo que motivó a finales de la década de 1620 una visita canónica del arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero (1610-1622).⁵² Y no sólo eso, sino que muchas religiosas se manifestaron en abierta rebeldía contra los cuatro votos de su estado monacal (obediencia, castidad, pobreza y enclaustramiento), lo que distraía a las demás de la vida contemplativa. Una de ellas, Sor Graciana de Ribera, aludía a los problemas que algunas tenían para disciplinar sus cuerpos. En sus idas y venidas al convento conoció a una religiosa que estaba muy arrepentida de haber renunciado al matrimonio terrenal por uno espiritual y «que no bastaban libros santos ni la comunicación con otras religiosas para quitarle este pensamiento».⁵³ Como señala A. Lavrín, la virginidad no era esencial para profesar, pero sí lo era la castidad, que consistía en liberarse de las tentaciones de la carne.⁵⁴ Los combates de Sor Graciana para alejar los pensamientos pecaminosos de su mente se agudizaron con muestras exteriores alarmantes para el resto de las hermanas. Solamente la comunicación con el padre Martínez, SJ, siempre en el locutorio a través de la reja, le proporcionó el consuelo necesario para absolverla y proseguir con aquellos hábitos.

Para alcanzar la perfección era indispensable construir culturalmente un «cuerpo angélico» que les permitiera acceder a lo sagrado.⁵⁵ De acuerdo con C. Bynum, las mujeres bajomedievales experimentaban a Cristo a través de sus cuerpos, lo que explica su extraordinaria fidelidad a la Eucaristía. Al concebir a Dios como alimento, la comunión eucarística significaba una verdadera unión con el Cristo redentor. Pero ello no significaba necesariamente que imaginaran sus cuerpos en radical oposición con sus almas. Sólo si conseguían dominar la debilidad de la carne, sus cuerpos y sus almas conseguirían la unidad necesaria para elevarse hacia el celestial Esposo.⁵⁶ Este no fue precisamente el caso de una negra esclava del convento de la Encarnación, quien se hallaba tan afligida y tentada del vicio de la sensualidad que amenazaba con ahorcarse si no la sacaban de allí. Muchas eran las esclavas que servían a las religiosas, lo que además de incrementar la población de los conventos, suscitó no pocos pleitos. Al morir sus dueñas las

cientas criadas y esclavas y las doncellas seculares que se crían dentro hasta tomar estado» (B. Cobo, libro III, cap. XIV [1653] 1956, p. 429). Para una historia de estas «islas de mujeres» y de sus enfrentamientos con el episcopado limeño, véase L. Martín, 2000, pp. 183-296.

52. Desde principios del siglo XVII, las autoridades eclesiásticas del Virreinato peruano había manifestado su pesar por la falta de disciplina religiosa y monástica de los «conventos grandes» (L. Martín, 2000, pp. 245-252). Asimismo, la historiadora P. Martínez señala que los superiores de la orden franciscana del Perú habían redactado un documento, con fecha 14 de diciembre de 1622, en que insistían en la reforma de las religiosas de la Provincia del Perú (P. Martínez, 2004, p. 209).

53. APGCG, 1627, Testigo 16, ff. 57.

54. A. Lavrín, 1993, pp. 37-41.

55. He pedido prestado el término «cuerpo angélico» de E. Mejías Navarrete, 2004, p. 3.

56. De acuerdo con C. W. Bynum (1987; 1990, pp. 163-225), este «sacrificio alimentario» era un comportamiento necesario para alcanzar la santidad.

cedían a otras monjas profesas para que las sirvieran. Pero a menudo se resistían a ello y eran vendidas, lo que facilitaba su salida de los cenobios. En el caso que nos ocupa, la actuación del jesuita fue de nuevo providencial para reformar la moralidad del convento. Tras consolarla, le ofreció la posibilidad de abandonarlo, cosa que no aceptó, «quedándose con mucho gusto».⁵⁷

Finalmente, hubo mujeres, como Sor Magdalena de Cepeda, que llegaron a perder el juicio «de un modo muy penoso y diciendo muchas cosas contra la misericordia de Dios». No pocas pensaban que había sido poseída por el Diabolo, quien la llevaba a blasfemar y a odiar a Dios. Sus execraciones eran prueba de que se libraba una batalla de fuerzas sobrenaturales entre el bien y el mal.⁵⁸ De acuerdo con el testimonio de Sor Francisca de la Santísima Trinidad, la religiosa había quebrantado, con sus desvaríos, la regla virtuosa del silencio femenino, tanto interior como exterior, que enseñaba a moderar la inclinación particular a hablar y enseñaba a no hacerlo más que por necesidad y utilidad, perturbando el orden conventual. Se reconocía la necesidad de expulsar al Maligno mediante oraciones, agua bendita y un ritual que solamente los padres más experimentados podían llevar a cabo. Fue necesaria la intervención del padre Martínez, SJ, quien, acompañado del hermano Diego Hurtado,⁵⁹ acudió al convento con la intención más que probable de exorcizarla. Poco tiempo después, «la habló y confesó y desde entonces no habló hasta que de hoy (20 de enero de 1628) a quince días con notable gusto de todas murió».⁶⁰

En otras ocasiones, el Diabolo actuaba de manera contraria, impidiendo a las religiosas confesarse porque con sus artimañas les ataba la lengua y les trababa la quijada. Este fue el caso de Doña Juana de Figueroa, profesas de velo negro del monasterio de la Encarnación, quien se «halló tan turbada que no podía aun mover la lengua que la tenía pegada como dicen al paladar y que el dicho padre la recibió con mucha benignidad y diciéndole: ¡no se turbe! sin que ella se acordase primero de esto y esto no sucedió así, y le fue trayendo a la memoria todos sus pecados como si los hubiera visto y con todas sus circunstancias, de manera que ella iba diciendo sí hasta que la absolvió por lo que ella respondía y el dicho padre le iba preguntando».⁶¹ Lo extraordinario —o lo «maravilloso»— de estas obsesiones diabólicas era la angustia por la salvación, o en su defecto, por la condena eterna.

Parece evidente que la teología cristocéntrica y eucarística de Rosa de Lima era compartida por muchas de las visionarias limeñas y escritoras que fueron penitenciadas

57. APGCG, 1627, Testigo 16, ff. 57.

58. Hubo otros casos de «posesión», como el de doña Ana de Frías, una monja de velo negro que ingresó muy joven en La Encarnación. Su comportamiento excéntrico y conducta licenciosa aterrorizaba de tal modo al resto de religiosas que muchas pensaban que estaba poseída por un espíritu maligno. Para más información sobre el caso de doña Ana de Frías, véase L. Martín, 2000, pp. 223-225.

59. El hermano Diego Hurtado, SJ, entró en la Compañía de Jesús el 12 de marzo de 1609. Era coadjutor temporal formado (29/09/1618). Trabajaba como portero en el Colegio Máximo de San Pablo, en Lima. Natural de Constantina, en Sevilla, de 58 años de edad (Catálogo Público de la Provincia del Perú (1625), ARSI, Roma, f. 271).

60. APGCG, 1627, Testigo 9, ff. 26-33.

61. APGCG, 1627, Testigo 17, ff. 63.

por la Inquisición.⁶² Sus emociones y experiencias individuales les proporcionaban un poder espiritual que trascendía los límites de la ortodoxia sagrada, lo que las hacía sospechosas de «alumbradismo».⁶³ Una de ellas, Sor Inés de Ubitarte, era religiosa del convento más populoso de toda Lima: el de Nuestra Señora de la Encarnación.⁶⁴ También fue una asidua lectora de las obras y vidas de Santa Catalina de Siena, de fray Luís de Granada (*Libro de la oración*, 1554) y de Santa Teresa de Jesús (*Libro de la vida*, 1588). La publicación del libro de la carmelitana y su posterior canonización (1622) parecía abrir definitivamente las puertas de la escritura y la oración mental y la mística a las mujeres. A pesar de ello, dicha actividad estuvo siempre rodeada de grandes dudas y sospechas.⁶⁵

En 1623 su hermano, el dominico fray Diego de Ubitarte, presentó al Tribunal del Santo Oficio tres cuadernos con las revelaciones y éxtasis de su hermana.⁶⁶ La causa fue suspendida temporalmente hasta que en 1629 otro fraile dominico presentó otro cuaderno escrito de su puño y letra a quien sus arrobos, palpitaciones y éxtasis le parecieron sospechosos de actitudes alumbradas, sensuales y libidinosas. Finalmente fue sentenciada a prisión, pero por razones que se desconocen, su causa se suspendió.⁶⁷ A pesar de sus muchas conexiones, ni Rosa de Lima ni Luisa de Melgarejo fueron condenadas como «alumbradas» por el Santo Oficio.⁶⁸ En sus tres últimos años de vida Rosa tuvo también por confesor y guía espiritual al padre Martínez, SJ, mientras que la Melgarejo gozó de los consejos espirituales del ilustre jesuita hasta su muerte (1626). Como los dominicos criollos habían capitalizado el proceso de beatificación –ordinario y apostólico– de la virgen limeña, el historiador Mújica Pinilla sostiene que los jesuitas trataron de

62. A modo de ejemplo, la experiencia mística de Rosa de Santa María, basada en una escalera con quince peldaños, o «Grados de Amor Divino» (la conocida «Escala Espiritual»), mantenía muchas conexiones con la oración continua hacia la humillación y perfección contenidas en los quince grados del padre Diego Álvarez de Paz, SJ (R. Mújica Pinilla, 2001, p. 102). Con respecto a la mística nupcial practicada por Rosa de Santa María, véase C. Ibáñez-Murphy, 1997; R. Mújica Pinilla, 2001, pp. 136-196.

63. P. Castañeda Delgado y P. Hernández Aparicio, 1989, Tomo I, pp. 333-336; J. T. Medina, tomo II, 1956, pp. 27-34).

64. En 1627 se trasladó por cuenta propia al convento de la Virgen del Rosario y Santa Catalina de Siena. El motivo aludido fue el exceso de religiosas que habitaban en el convento de la Encarnación, que en 1627 sumaban más de seiscientas, lo que ocasionaba múltiples molestias. El 10 de mayo de 1630, la Inquisición le ordenó volver al convento de la Encarnación (A. Fernández Fernández, M. Guerra *et al.*, 1997, pp. 180-181).

65. Teresa de Jesús fue beatificada el 24 de abril de 1614 y canonizada el 12 de marzo de 1622. Ello trajo consigo la redacción de *vitaes* de la santa y la fundación de numerosos conventos de carmelitas reformadas a fines del siglo XVI y a lo largo de todo el siglo XVII, convirtiéndose en un modelo a seguir socialmente aceptado por aquellas mujeres, carmelitas o no, que aspiraban a la perfección (A. Lavrín, 1993, pp. 27-28; R. Mújica Pinilla, 2001, pp. 74-75).

66. Sin embargo, las noventa y ocho revelaciones contenidas en sus tres cuadernos o diarios no parecieron ser de mucha importancia. Fue calificada de «ilus» y su proceso duró siete años, «debiendo al fin abjurar *de vehementi*» (J. T. Medina, 1956, tomo II, p. 42).

67. L. M. Glave, 1993b, p. 70.

68. Luisa Melgarejo fue procesada, pero no condenada, mientras que la causa apostólica para la beatificación y canonización de Rosa de Lima dio comienzo el 17 de mayo de 1630, prologándose hasta 1632. Al respecto, véase J. Toribio Medina, 1956, tomo II, pp. 33-34; F. Iwasaki Cautí, 1993, pp. 581-613; R. Mújica Pinilla, 2001, p. 44.

convertir a otra criolla de acendrada espiritualidad en una nueva Santa Teresa.⁶⁹ Obviamente, ello tiene mucho que ver con la centralidad de dichas mujeres en las aspiraciones criollas de pureza y emancipación espiritual. Pero también con la decisiva intervención de algunos jesuitas de *probatae virtutis et digni*, como el padre Martínez, SJ, quien sin duda evitó que muchas de aquellas visionarias y «alumbradas» cayeran en las garras del Santo Oficio. No en vano la Melgarejo dejó toda su herencia al Colegio Máximo de San Pablo. En agradecimiento, el elocuente rector Francisco de Contreras, SJ, se encargó en 1649 de su oración fúnebre, siendo enterrada en la iglesia de la Compañía.⁷⁰ Así pues, mientras que diversos historiadores (T. Hampe, F. Graziano, R. Mújica, L. M. Glave) han destacado el interés político de las elites criollas en la canonización de Rosa, las vinculaciones de Luisa Melgarejo con los jesuitas se consolidaron. Ello ocurrió, como señala Luis Miguel Glave, desde 1623 hasta 1651, si bien las razones –económicas, políticas, religiosas– no han sido suficientemente exploradas.⁷¹ De lo que no hay duda es del interés de los religiosos criollos –jesuitas, dominicos, franciscanos, etc.– por elevar a sus cofrades más virtuosos a los altares. Desde principios del siglo XVII los prejuicios sobre la influencia negativa del mundo americano, heredados de la tradición clásica grecolatina, fueron abiertamente contestados por las narrativas de letrados e intelectuales –Pedro de Oña (1570?-1643), Juan de Solórzano y Pereyra (1575-1655) y Antonio de León Pinelo (1596-1660)– y religiosos regulares –el agustino Antonio de la Calancha (1584-1654), el franciscano Buenaventura de Salinas y Córdoba (1592-1653)– que transformaron el Nuevo Mundo en un Paraíso Terrenal, y a los nacidos en el Perú, como Rosa de Lima, en símbolos metonímicos de perfección espiritual y amor místico.⁷²

Buena parte de las religiosas «españolas» o «criollas» que declararon en el proceso ordinario de beatificación del padre Martínez, SJ (1627-1631) habían nacido en el «jardín edénico» del Nuevo Mundo. Destacaban sobre todo las abadesas, prioras o vicarias que habían sido las fundadoras o primeras religiosas que ocuparon los cenobios.⁷³ Muchas descendían directamente de los conquistadores españoles, constituyendo una elite religiosa y social «de calidad» que se esforzaba por diferenciarse de las monjas «mestizas», «criollas» y «mulatas» consideradas de inferior «calidad».⁷⁴ Asumiendo que no to-

69. R. Mújica Pinilla, 2001, p. 77.

70. L. M. Glave, 1993b, p. 65; F. Iwasaki Cauti, 1995, pp. 219-250.

71. Diversos historiadores han reconocido las conexiones entre la tunjana y la Compañía de Jesús (T. Hampe Martínez, 1998; R. Mújica Pinilla, 2001). L. M. Glave parece validar la opinión de Luis A. Eguiguren (1940) acerca de la «rueda económica-mística» sobre la que se movía todo el sistema cultural económico y social del siglo XVII. Las donaciones que los jesuitas recibían eran vendidas a particulares cuyos descendientes, al cabo de los años, las revertían nuevamente a la Compañía (L. M. Glave, 1993; L. M. Glave, 1993b, pp. 63-70).

72. F. Graziano, 1993, pp. 51-53; T. Hampe Martínez, 1996.

73. Como señala L. Martín, el cargo de priora se consideraba el puesto individual más importante del convento después del de abadesa. Trabajaba en tareas ejecutivas bajo la supervisión de la abadesa, a la cual substituía en caso de incapacidad o enfermedad (L. Martín, 2000, p. 280).

74. M. E. Mannarelli (1991, pp. 63-107) ha señalado que el amancebamiento y las relaciones extraconyugales entre españoles e indias produjo una considerable descendencia «mestiza» que no fue reconocida, entre otras razones, por los conflictos ocasionados en la repartición de los bienes familiares. Sus hij@s «natura-

das tenían el mismo origen étnico-social, la religión les ofrecía la oportunidad de cambiar de vida y buscar a Dios a través de la mística y la contemplación. Las depresiones económicas incidían negativamente en el destino de las doncellas «nobles pero pobres» de la colonia, cuya supervivencia material dependía de la salud –económica, física– de sus padres o maridos. Retirarse en un convento se convirtió para muchas en la mejor forma de proteger su estatus social y el de sus linajes.⁷⁵ Pero ello no era nada fácil. Las normas de admisión aplicadas a las postulantes eran muy estrictas. La mayoría se consideraban «españolas» y aspiraban a convertirse en perfectas mujeres cristianas. Algunas eran muy pobres y vivían en peligro de «perdersé» al tratar de ganarse la vida de manera deshonesta. Para evitarlo acudían a sacerdotes y párrocos, siempre deseosos de impedir que cayeran en el infierno.

En 1618, una de ellas, Isabel de Peralta, natural de Quito y de 40 años de edad, expresó al padre Martínez, SJ, su intención de vivir los días que le quedaban vistiendo el hábito de las monjas franciscanas de coro o agustinas de Lima. Siendo portera del convento de las Carmelitas de San José de las Concepcionistas Recoletas (fundado en 1603), sor Jerónima de San Francisco (1573-1643) testificó que el jesuita había tratado del negocio con la abadesa, sin éxito.⁷⁶ Luego dirigió sus pasos hacia el convento de Nuestra Señora de la Encarnación de canónigas reglars de San Agustín. Isabel era una doncella muy hermosa y de buen parecer pero que se hallaba imposibilitada de cumplir su deseo por dos razones. La primera y principal, porque se hallaba desamparada de toda ayuda familiar, sus recursos económicos eran escasos y no tenía modo alguno con qué pagar la dote regular. La segunda, porque padecía de asma, gota coral, dolor del corazón y otros males contagiosos, lo que le impedía cumplir debidamente sus funciones religiosas.⁷⁷

Sola y desamparada, el monasterio era un refugio seguro, un «verdadero puerto de salud» para el corazón atormentado y enfermo de Isabel.⁷⁸ Como es sabido, hubo muchas doncellas consideradas «españolas» que vieron restringidas sus posibilidades matrimoniales al carecer de una dote.⁷⁹ La alternativa no era otra que proteger a las mujeres del propio linaje tras los muros del convento, puesto que las dotes matrimoniales eran siempre superiores a las exigidas a las novicias por la toma de hábitos. Normalmente eran los progenitores quienes se encargaban de hacer la donación, pero no pocas

les» tenían derecho a una sexta parte de sus bienes, lo que impidió la legitimación de la mayoría de ellas. No es de extrañar, pues, que muchas hijas «ilegítimas» entraran en los conventos como una forma de integrarlas en la sociedad colonial.

75. A. Lavrín, 1986, pp. 165-195; M. E. Mannarelli, 1994; Mannarelli, 1999, pp. 207-264.

76. Las reglamentaciones de los conventos de monjas descalzas y carmelitanas eran las más rigurosas. Su atmósfera era rígida y austera. Las religiosas comían frugalmente en un refectorio común, vestían hábitos de lana, observaban mayor número de ayunos y oraban más horas que las hermanas de otras órdenes. A diferencia de otros conventos, como el de la Encarnación, apenas había sirvientes, esclavos o residentes legos (A. Lavrín, 1986, pp. 176-179). Para una biografía de Doña Jerónima de Esquivel (o Jerónima de San Francisco), véase A. Fernández Fernández, M. Guerra Martinière *et al.*, 1997, pp. 388-390. Más recientemente, véase el estudio de N. E. Van Deusen y A. M. Vega, 2006, pp. 42-72.

77. APGCG, 1627, Testigo 15, ff. 52-53.

78. R. Vargas Ugarte, SJ, 1942, p. 10.

79. M. E. Mannarelli, 1999, pp. 76-77.

eran huérfanas o viudas desamparadas que se ofrecían para trabajar como criadas, lo que efectivamente parecía ser el caso de Isabel. En teoría, correspondía a la familia del padre la obligación de protegerlas de los peligros morales de la sociedad seglar y velar por ellas. Pero en este caso, la iniciativa corrió a cargo de Isabel, quien adoptó el concepto de reclusión conventual como parte integral de su identidad privada y pública. En opinión de N. E. Van Deusen, las mujeres no reprodujeron simplemente los supuestos patriarcales de la sociedad limeña, sino que fueron capaces de desarrollar un sentido de auto preservación y moralidad en beneficio propio.⁸⁰

Según su declaración, con fecha en Lima, 12 de mayo de 1628, el padre Martínez escribió una carta a su tío, Don Melchor de Peralta, que vivía en Cuenca y «que en ninguna ocasión se había acordado de ella», para que se ofreciera como una fuente de patronazgo y dotara a su sobrina para convertirla en una esposa de Cristo. En el siglo XVII las dotes de las monjas profesas de velo blanco ascendían a 1.500 pesos, además de propinas, cera y alimentos, mientras que las de velo negro rondaban entre los 2.000 y 2.500 pesos.⁸¹ Tras algunas negociaciones, se ofreció a pagar la mitad y para ello envió una escritura por valor de 1.000 pesos, la cual no se aceptó sin fiador por ser de persona forastera.⁸² Asimismo, existían otros impedimentos. Sor Mencía de Sosa, abadesa desde el 27 de junio de 1590 y fundadora del convento,⁸³ no era partidaria de aceptar –o promocionar– a «mestizas» o «mulatas» de baja condición. El estatus económico de la familia era un requisito muy importante para toda aspirante a monja de velo negro. Pero no era el único. La mayoría de las veces la legitimidad del nacimiento se convirtió en un elemento indispensable para formar parte del selecto grupo de las «doñas» de velo negro.⁸⁴

80. N. E. Van Deusen, 1999b, p. 42.

81. L. Martín, 2000, p. 193; A. Fernández Fernández, M. Guerra Martinière *et al.*, 1997, p. 190. En 1653, las dotes de las monjas de velo blanco ascendieron, según B. Cobo, a dos mil pesos (B. Cobo, tomo II, 1956, p. 434).

82. Según el testimonio del padre Joseph de Lara, SJ, fue él quien se ocupó del cobro de dicha escritura por encargo del padre Martínez, SJ. Le dijeron que la persona en cuestión había quebrado y huido a México. Al cabo de cuatro días, el padre Lara volvió a hacer la gestión y encontró al hombre de México, quien pagó puntualmente los 1.000 pesos. Con ellos y con otra limosna que dio el arzobispo, Isabel de Peralta parecía haber conseguido la dote necesaria (APGCG, 1627, Testigo 66, ff. 268-269).

83. Doña Mencía de Sosa, apodada «la bella mal maridad», era la viuda del rebelde encomendero Don Francisco Hernández Girón (1554). Tras la ejecución de su marido, se retiró junto a su madre y otras siete mujeres (Doña Mariana de San Jerónimo, Doña Inés Velásquez, Doña Juana Girón, Doña Juana Pacheco, Doña María de la Cruz, Doña Isabel de Alvarado, Doña Inés de Mosquera) a una vida de penitencia y de oración que la llevó a fundar primero una casa de recogimiento para albergar y educar a jóvenes mestizas (1557), y posteriormente el beaterio de la orden de San Agustín con advocación a nuestra Señora de los Remedios (1558), antecesor del convento de la Encarnación (1561). A la muerte de su madre, la priora Doña Leonor de Portocarrero, viuda del gobernador de Tierra Firme (1590), su hija y superiora, Doña Mencía, se convirtió en la primera abadesa del convento de la Encarnación (B. Cobo, 1956, p. 429; A. Fernández Fernández, M. Guerra Martinière *et al.*, 1997, pp. 84; 163-169; 604-606; L. Martín, 2000, p. 79).

84. En 1609, doña Mencía de Sosa se opuso a que una criada mulata de nombre María de los Reyes pudiera convertirse en una monja de velo negro, a pesar de contar con más de 3.500 pesos para pagar la dote. Como apunta L. Martín, «en aquel tiempo una joven mulata («mulatilla» fue la palabra que utilizó despectivamente doña Mencía) con poca o ninguna educación, conocida por todos como criada, no podía encajar en el aristocrático mundo de las doñas de velo negro, y así tuvo que aceptarlo la misma María» (Archivo Arzo-

En 1618 se encontraba gravemente enferma y el padre Martínez, SJ, pronosticó que su muerte estaba cerca. Por ello era necesario que dispusiese las cosas del convento —entre otras, la profesión de Isabel— e hiciese testamento. Pero ni sor Juana de Ávalos, religiosa profesa de velo negro, a quien el jesuita había comunicado su visión, ni tampoco la madre priora, sor Lorenza Serrato (¿-1634), se atrevieron a decirle nada por considerar que la abadesa era melancólica y que al hacerlo, moriría de pena. A pesar de las dificultades, las gestiones del jesuita y las oraciones de las religiosas dieron fruto. La abadesa mejoró de su enfermedad, y en agradecimiento, solicitó licencia a la madre priora y al resto de religiosas para que la doncella quiteña profesara en el monasterio sin que se aceptase ninguna dote o ajuar, sustentándola con limosnas diarias.⁸⁵ Para tomar la decisión se celebró un capítulo conventual en el que participaron las monjas de velo negro de la comunidad. Al acabar, la abadesa se retiró a sus aposentos y murió el 22 de mayo de 1618, lo cual fue atribuido por las religiosas y por la misma Isabel «a milagro y obra hecha por Dios nuestro Señor por intercesión del padre Martínez, SJ».⁸⁶

El recogimiento implicaba un control de la sexualidad y la conducta a través del código del honor y se asociaba a la noción mediterránea de la pureza de sangre.⁸⁷ La búsqueda de Dios a través del retiro y la contemplación fue consecuencia del individualismo femenino que se desarrolló a lo largo del siglo XVII en los monasterios, beaterios y congregaciones de doncellas pobres, huérfanas y viudas. Allí entraron en contacto directo con sus confesores y maestros espirituales, institucionalizando su influencia sobre ellas. La fidelidad de las religiosas limeñas a sus confesores es un dato demostrable. Las experiencias espirituales que mantuvieron con los padres jesuitas rompen definitivamente con el estereotipo de unas mujeres pasivas e indolentes que reproducían los supuestos patriarcales dominantes, sino que demuestran un elevado grado de reciprocidad e interacción con la cultura patriarcal y en constante transformación.⁸⁸ El 26 de enero de 1628, Sor María de Iturriaga, religiosa profesa de velo negro del convento de la Encarnación, declaró que su alma andaba tan afligida «que anduvo en lo interior dando tantos clamores y voces como si estuviera en un desierto». Solamente después de confesarse con el padre Martínez, SJ, cesaron aquellas aflicciones y voces que en su interior le daba su alma, quedando quieta y consolada. El 12 de mayo de 1628, Sor Graciana de Ribera, religiosa profesa de dicho monasterio, declaraba sobre las curaciones milagrosas y especialmente las comunicaciones interiores que dicho padre tenía con sus hijas, a las cuales

bispa de Lima, Monasterio de la Encarnación, Expedientes 1605-1625, legajo 1, citado en Martín, 2000, pp. 193-197). Para el caso de la población de religiosa del monasterio de Santa Clara en el siglo XVII, véase P. Martínez, 2000, pp. 37-45.

85. APGCG, 1627, Testigo 11, ff. 41-42; Testigo 66, ff. 268-269.

86. APGCG, 1627, Testigo 15, ff. 53. Véase también testigo 11, ff. 41-42. La priora Doña Lorenza Cerrato la substituyó como abadesa hasta el 2 de marzo de 1634, en que murió (A. Suardo, citado en A. Fernández Fernández, M. Guerra Martinière *et al.*, 1997, p. 240).

87. M. E. Mannarelli, 1999, p. 77. Según V. Stolcke, a mediados del siglo XV, ser puro de sangre significaba descender legítimamente de una mujer cristiana (1992, pp. 101-102).

88. G. M. Jantzen, 1995, p. 16; M. E. Mannarelli, 1999, pp. 207-264.

reunía y confesaba individual y colectivamente para la enmienda de sus pecados.⁸⁹ Otra religiosa profesa de velo negro, Sor Juana de Figueroa, declaró que en una ocasión se hallaba muy afligida y desahuciada de ver que varias hermanas suyas se estaban muriendo de fiebres y pestilencias. Las demás, en previsión, se apresuraron en llevarles el santísimo sacramento a las enfermas. Ella misma se encontraba abatida y desahuciada, cuando sin saberlo, el padre Martínez, SJ, acudió a la iglesia del convento y desde allí llamó interiormente a la religiosa,

«(...) que como si fuera una criatura apresuró el paso hacia los confesionarios de suerte que sin poder hacer menos sino dando chillidos y palmadas con el mayor gozo y alegría del mundo, con lo cual se entró a confesar y sin haberse prevenido ni examinado su conciencia hizo una confesión general desde que se supo acordar con tanta quietud y seguidamente sin escrúpulo de pronunciar sus pecados como en otras confesiones había hecho que parece los tenía todos presentes con increíble alegría de ella, que como se hallaba tan gozosa sólo dijo a un letrado de la ciudad, el cual sin saber quien era el padre espiritual le respondía que no podía ser sino que la hubiese hecho con un gran santo».⁹⁰

El 9 de mayo de 1631, Sor Isabel de la Cueva, profesa del convento franciscano de Santa Clara (fundado en 1604 y consolidado oficialmente en 1606 tras la muerte del arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo),⁹¹ describía las virtudes del Siervo de Dios. Continuamente daba gracias a Dios por sus perfecciones divinas, y según la declarante, le tenían en gran estima. La vigilancia que ejercía sobre sus hijas era férrea, someténdolas a disciplinas rigurosas. En una ocasión llamó a la portera a la reja del coro porque quería verle el rostro, y al punto le hizo un mandato expreso de que se cortara el pelo de por vida, como en su día había hecho Santa Caterina de Siena. Era en las porterías, o habitaciones de entrada, donde tenía lugar la actividad cotidiana de recibir la comida y los servicios.⁹² Constituía el punto de confluencia entre el claustro y el mundo exterior. Muchas personas acudían a otros lugares de tránsito, como los locutorios, para informarse sobre las monjas y tratar diversos negocios con ellas.⁹³ Pero también lo hacían para solicitarlas y confundirlas.⁹⁴ Se trataba, pues, de rendijas que permitían a las personas «de afuera» contactar con las hijas del convento.⁹⁵ Y la imagen proyectada por ellas

89. Sor Graciana de Ribera estuvo una temporada sin habla, y declara que cuando el padre Martínez, SJ, le puso la mano en la frente volvió en sí de inmediato (APGCG, 1627, Testigo 16, ff. 56-58).

90. APGCG, 1627, Testigo 17, ff. 61-62.

91. Según el *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo. Pirú* (1630) de Buenaventura Salinas y Córdoba, el convento de Santa Clara tenía 160 religiosas de velo negro, 37 de velo blanco, 33 novicias, 18 donadas –mujeres «adscritas» a las monjas para el servicio de la monja y de la comunidad– y 120 esclavas (citado en A. Fernández Fernández, M. Guerra *et al.*, 1997, p. 421). Desde el principio funcionó como una «casa de depósito» para las mujeres divorciadas o que habían iniciado procesos eclesiásticos de divorcio contra sus maridos (D. González del Riego, 1999, pp. 132-133).

92. A. Lavrín, 1986, pp. 173-174.

93. La función de los locutorios como espacios económicos utilizados por las abadesas y sus diputados o mayordomos ha sido estudiada por K. Burns, 1997, pp. 185-203; Burns, 1999, pp. 101-131. Véase también L. Martín, 2000, pp. 188-189.

94. APGCG, 1627, Testigo 14, ff. 51.

era fundamental para defender la honorabilidad de los hábitos que vestían. Poco tiempo después una negra esclava al servicio general de la orden se hallaba vendiendo un espejo grande, y muy lindo, junto a la puerta de la portera, evitando así cualquier distracción que pudiera perturbar la vida conventual. La imposición de estas formas penitenciales a las religiosas de los conventos con reglamentación más rigurosa, como el de Santa Clara, mostraban la necesidad de huir de las vanidades mundanas al tiempo que justificaban el don de la premonición del padre Martínez, SJ, quien con aquella decisión habría evitado que la portera lo adquiriera.⁹⁶

Para las autoridades coloniales, las mujeres eran consideradas «anómalas» (en el sentido de «desorden» que le da Mary Douglas) y perturbadoras del orden social.⁹⁷ Las penitencias y mortificaciones se orientaban a limitar su peligrosa sexualidad. El dato es interesante porque la mayoría de alumbrados rechazaban la mortificación corporal para alcanzar la unión mística con Dios. Las flagelaciones, purificaciones y demás penitencias corporales no se consideraban el mejor camino para ello. El alimento del alma era la oración, y no los silicios, aunque eran los guías espirituales, como expertos en teología mística, quienes debían supervisar los grados de disciplina a que sometían sus cuerpos.⁹⁸ Diego Martínez, SJ, era un místico «ortodoxo» cuyas premoniciones eran signos inequívocos de su santidad. En una ocasión, Sor Juana de Ávalos, religiosa profesa de velo negro del convento de la Encarnación, declaró que tras oír algunas pláticas del jesuita, una novicia abandonó todos los cuidados de su persona y se dio a penitencias y a la oración. Dicha novicia era delicada de salud, y una de las religiosas que la habían criado le pidió al padre Martínez que le mandara reducirlas, a lo que «el dicho padre respondió: ¡Déjela Vuestra Merced, que después no tendrá tiempo! Y sucedió así que murió muy moza y sirviendo a Nuestro Señor».⁹⁹

El 9 de mayo de 1631, Sor Luisa de Santa Maria, profesa de velo negro del convento de Santa Catalina de Siena (1624-1650), declaró que el padre Martínez había sido su confesor hasta su muerte y que le trató con asiduidad y que «sus conversaciones le enderezaban a cómo le había de amar a Dios, cómo le había de dar las gracias y el modo con que habían de convidar a todos los coros de los ángeles y cortesanas del cielo para darlas y con esto se encendían en tan grande fuego de amor de Dios que parecía le rebotaba por su rostro el volcán que en su pecho tenía y con éste encendía los corazones de las personas que le oían aunque estuviesen muy helados que así lo estaba siempre el suyo».¹⁰⁰ Desde su fundación en 1624, el padre Martínez, SJ, se había encargado puntualmente de la asistencia espiritual de las religiosas. Era, como diría A. Lavrín, «el piloto de las madres».¹⁰¹ Pero también era responsable de controlar las prácticas hetero-

95. A. Lavrín, 1986, pp. 172-174; Lavrín, 1993, p. 35; T. Navallo, 2003.

96. APGCG, 1627, Testigo 68, ff. 280.

97. M. Douglas, 1970.

98. A. Lavrín, 1993, p. 30.

99. APGCG, 1627, Testigo 12, ff. 44-45.

100. APGCG, 1627, Testigo 67, ff. 274-275.

101. A. Lavrín, 1993, p. 30.

doxas y evitar las transgresiones de la disciplina conventual. Sor Luisa refería que al principio de su fundación, «que como plantas nuevas tenían mil tentaciones de irse a su casa», la abadesa perpetua Sor Lucía de la Santísima Trinidad y de la Cruz (Lima, 1587-1649), cofundadora del convento junto con su hermana, la priora Sor Clara de la Ascensión, estuvieron a punto de expulsar a una novicia por desconsuelos que tenía de abandonar el convento.¹⁰² Al punto llegó el «padre santo», como le llamaban todas, llamó a la religiosa y le dio una reprensión ejemplar que evitó la expulsión.¹⁰³

A la muerte del padre Martínez, SJ (1626), la influencia que ejerció sobre sus hijas no se acabó, sino que continuó viva a través de la difusión de sus reliquias (uñas recortadas, cabellos, fragmentos de piel, etc.). Así, aun físicamente separado de sus fieles, la llama del jesuita extremeño continuó viva a través de ellas, las cuales circularon entre las religiosas de los conventos de Lima como objetos taumatúrgicos, capaces de obrar toda clase de milagros. Algunas de las declarantes especificaban de qué tipo de reliquia se trataba. Otras, no. En cualquier caso, se trataba de objetos sagrados de extraordinaria variedad que estaban impregnados mágicamente del Siervo de Dios. Muchos años antes que muriese, algunas devotas, como Doña María de Uzátegui, solicitaron sus objetos personales para tenerlos por reliquias, lo que demuestra la sensibilidad popular hacia lo «maravilloso» y lo «imaginario».¹⁰⁴ La esposa del contador mayor del Tribunal de la Santa Cruzada, Don Gonzalo de la Maza, tenía un rosario que había sido propiedad del Siervo de Dios, el cual circulaba entre las monjas de algunos conventos.¹⁰⁵ El 20 de marzo de 1631, Sor María de Sosa y Silva, religiosa profesa del monasterio de la Encarnación, declaraba que en una ocasión se usó una reliquia de dicho padre, que era propiedad del monasterio, para curar un dolor de ijada que tenía Sor Francisca de Oñate. Al día siguiente, la enferma sanó, y a instancias de ella la testigo llevó la reliquia a Sor Lorenza Cerrato, que también era devota del jesuita, para que la curara de un dolor de muelas, lo que efectivamente sucedió.¹⁰⁶ El 12 de abril de 1631, Sor Francisca de la Santísima Trinidad, religiosa del mismo convento, declaraba padecer de un fuerte dolor de costado, y para curarlo, el jesuita Juan Basilio, SJ, le había dado una reliquia del padre Martínez, lo que sucedió en apenas un cuarto de hora. Aseguraba que desde entonces no se había separado de ella.¹⁰⁷ Otra religiosa, de nombre Isidora de Illescas, aseguraba que ella era la portera del convento cuando trajeron la reliquia. Padecía un fuerte dolor en el brazo izquierdo a consecuencia de los temblores que hubo a finales de 1630 en Lima. Como fue hija del padre Martínez, SJ, por mucho tiempo, no dudó en aplicársela «con muy grande veneración y lágrimas que vertió», sanando de inmediato.¹⁰⁸ El 12 de mayo

102. Para más información sobre Lucía Guerra de la Daga (o Lucía de la Santísima Trinidad), véase A. Fernández, M. Guerra *et al.*, 1997, pp. 490-493.

103. APGCG, 1627, Testigo 67, ff. 276-277.

104. F. Iwasaki Cauti, 1993b, p. 301.

105. APGCG, 1627, Testigo 67, ff. 275-276.

106. APGCG, 1627, Testigo 62, ff. 259-260.

107. APGCG, 1627, Testigo 63, ff. 261-262.

108. APGCG, 1627, Testigo 65, ff. 266-267.

de 1628, Doña Ángela de Agama, religiosa profesada del convento de Santa Clara, declaraba haber conseguido un pedazo de almohada del dicho padre, la cual se aplicó a una enferma que estaba con gran dolor y calenturas de estómago. Al amanecer, la enferma sanó.¹⁰⁹

Al igual que sucedía con otros místicos candidatos a la santidad, como Juan Sebastián de la Parra (1545-1622), SJ, la vida del jesuita empezó a ponerse por escrito. El Provincial del Perú, Diego Álvarez de Paz, SJ, encargó al jesuita piamontés Juan María Freylín (1591-1655), SJ,¹¹⁰ la tarea de escribirla. Por alguna razón, la hagiografía nunca llegó a publicarse, pero circuló entre las religiosas como la más preciada de las reliquias. De acuerdo con el testimonio de Sor Isabel de Medina, profesada de velo negro del convento de la Encarnación, «al cabo de cinco meses después de haberle llevado nuestro Señor le prestaron a esta testigo un tratado de la vida del dicho padre, y de lo que por entonces se había recogido, y estándole leyendo sintió tanto gozo de la gloria que gozaba que deseó imitar sus virtudes y de que todos las supiesen».¹¹¹ En un espacio político de lucha y competición, la Orden de los Predicadores pretendía ser la primera en canonizar a Rosa de Lima como terciaria dominica y primera santa del Nuevo Mundo (Roma, 12 de abril de 1671). Pero la Compañía de Jesús, consciente de la importancia que los santos tenían para los fieles, aspiraba a llevar a los altares a quien había sido su insigne maestro, guía y confesor, el padre Diego Martínez, SJ.¹¹²

Conclusiones

Haciendo una breve recapitulación de todo lo expuesto, es evidente que el papel del padre Diego Martínez, SJ, como confesor, místico y guía espiritual de las recoletas de Lima, ha sido poco estudiado. Ello tiene mucho que ver con el escaso interés que la espiritualidad y mística jesuitas ha suscitado entre los historiadores del Perú colonial. Muchos fueron los que orientaron sus investigaciones hacia las extirpaciones idolátricas del siglo XVII, pero muy pocos los que se han acercado a la mística y a los místicos de la Compañía de Jesús. Diego Martínez, SJ, fue uno de los primeros místicos teresianos que difundió sus ideas en la Lima de principios del siglo XVII. Pero fueron los cenobios, y no los

109. APGCG, 1627, Testigo 18, ff. 66. Doña Ángela de Agama era hija del acaudalado vecino de Huancuco, Don Pablo de Agama. En 1606 ella y su hermana Catalina entraron en el convento de Santa Clara en 1606 como dos de las doce jóvenes postulantes sin dote escogidas por el monarca entre las hijas pobres de los conquistadores (A. Fernández Fernández, M. Guerra *et al.*, 1997, pp. 419-420).

110. El padre Freylín, SJ, entró en la Compañía de Jesús el 8 de septiembre de 1606. En 1628 trabajaba como obrero de españoles y de indios en el Colegio Máximo de San Pablo, en Lima. Era natural de Villanueva, en el Piamonte (Catálogo Público de la Provincia del Perú (1625), ARSI, Roma, f. 268. Véase también E. Torres Saldamando, 1882, pp. 290-292).

111. APGCG, 1627, Testigo 20, ff. 72.

112. No en vano el padre Freylín escribía que la misma Rosa le había solicitado que le certificase si ella era «de la dichosísima fuente de los predestinados o no y que se lo pidiese al Señor con toda instancia», reconociendo la comunicación que el jesuita tenía con la Santísima Trinidad (APGCG, 1627, Testigo 40, ff. 157).

claustros universitarios, los espacios naturales de difusión de una corriente (mística, contemplativa) que en principio, no debía seguirse.¹¹³ Las relaciones de intimidad y autoridad que estableció con las religiosas y sus relatos subrayan la importancia del «género» como una forma socio-histórica de desigualdad y de poder entre los hombres y mujeres que integraban la iglesia colonial. Como ya señaló Michel Foucault, toda forma de conocimiento —y los discursos sobre la sexualidad y la mística femenina lo son— refleja relaciones de poder. Mientras que las autoridades eclesiásticas supervisaban y controlaban la difusión del misticismo en los conventos limeños, estos, a su vez, se convirtieron en instituciones que reproducían el poder y autoridad de la colonia. Entre sus hijas había nombres ilustres, como Rosa de Lima, quien acabó siendo elevada a los altares. Otras, como Luisa Melgarejo de Soto (1622) e Inés de Ubitarte (1631), tuvieron menos suerte, siendo procesadas y penitenciadas respectivamente por el Santo Oficio.¹¹⁴ El Tribunal de la Inquisición de Lima ofrece numerosos ejemplos de beatas y visionarias que fueron investigadas por pretender alcanzar la naturaleza sublime de la experiencia mística. Como es sabido, la intervención del padre Martínez, SJ, fue clave para evitar que la Melgarejo acabara siendo penitenciada. Las declaraciones de religiosas presentadas en este ensayo reflejan que las relaciones entre el jesuita extremeño y sus hijas fueron muy estrechas. Lo suficiente para evitar que muchas otras «iluminadas» cayeran en las garras del Santo Oficio.

En definitiva, definir el misticismo, la herejía, la apostasía o la santidad es una manera de definir el poder de la iglesia en la colonia peruana.¹¹⁵ Los jesuitas tuvieron mucho que ver con la difusión de los valores hegemónicos de la sociedad colonial, basados en la sumisión de las mujeres a las estructuras patriarcales dominantes de la Contrarreforma.¹¹⁶ Reconocían en ellas una sensibilidad especial para inventar y dejarse llevar por su ingenuidad y debilidad. Lo que no significa, como ha señalado Jantzen, que aquellas religiosas fueran incapaces de responder y cuestionar los métodos y discursos inquisitoriales. Muy al contrario, a finales del siglo XVII, las místicas y beatas del Virreinato peruano, como la española Ángela de Carranza (1634-¿), la criolla Antonia Lucía del Espíritu Santo (1643-1709) y la mestiza María Jacinta Montoya, entre otras, continuaron participando activamente como agentes creadores de nuevas prácticas culturales en la colonia y produciendo formas alternativas de piedad femenina a través de la palabra, el ascetismo y la escritura. Vivieron en un mundo basado en el lenguaje de la pureza y la moralidad. Pero en la mayoría de los casos, fue un mundo totalmente suyo en el que vivieron y murieron como hijas de Dios.¹¹⁷

113. R. Millar Corvacho, 1999, pp. 116-120.

114. J. Toribio Medina, 1956, Tomo II, pp. 33-34.

115. G. M. Jantzen, 1995, p. 1.

116. M. H. Sánchez Ortega, 1992, pp. 196-215.

117. E. Arenal y S. Schlau, 1989, pp. 1-17; N. E. Van Deusen, 1999, pp. 61-70; Van Deusen, 1999b, pp. 39-58.

Referencias bibliográficas

a) Manuscritos

Archivo Postulazione Generale de la Curia Generalizia (en adelante, APGCG). Sección: Siervos de Dios. N.º 34, E-9. Diego Martínez. Libro 1. «Autos sobre la vida del P. Diego Martínez (Proceso informativo ordinario en Lima): 1627». ARSI, Roma.

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI, Roma). Provincia Peruana, Peruan. Cat. Trienn. et breves (1625-1654). Tomo 4b. Catálogo Público de la Provincia del Perú (1625), f. 268.

b) Fuentes primarias

ANDRADE, Alonso de, SJ, *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesús*, tomo VI, Madrid, Joseph Fernández de Buendía, 1667.

COBO, Bernabé, *Fundación de Lima*, en *Obras del padre Bernabé Cobo*. Tomo II, Madrid, BAE [1653] 1956.

c) Fuentes secundarias

ALBERRO, Solange, «La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII», en Sergio Ortega (eds.), *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Editorial Grijalbo, 1986, pp. 219-317.

—, «Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España», en Carmen Ramos et al. (eds.), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 79-94.

—, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica [1988] 2000.

ANDERSON, Bonnie S. y Judith P. ZINSSER, *Historia de las mujeres: una historia propia. Volumen I*, Barcelona, Crítica [1988] 1992.

ANDRÉS, Melquiades, *La teología española en el siglo XVI*, tomo II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1976.

ARENAL Electa y Stacey SCHLAU, *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.

BLANCO, Lourdes E., «Género y santidad: el caso de una monja y su confesor en el siglo XVII», en Margarita Zegarra (eds.), *Mujeres y género en la historia del Perú*, Lima-Perú: Centro de Documentación sobre la Mujer (CENDOC), 1999, pp. 115-130.

BROWN, Peter, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London, Faber and Faber, 1989.

BURNS, Kathryn, «Nuns, Kurakas, and Credit: The Spiritual Economy of Seventeenth-Century Cuzco», *Colonial Latin American Review*, 6, 2, 1997.

—, *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham & London, Duke University Press, 1999.

- BYNUM, Caroline Walter, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, California, Berkeley, University of California Press, 1987.
- , «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, tomo I, Madrid, Taurus, 1990, pp. 163-225.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y Pilar HERNÁNDEZ APARICIO, *La Inquisición de Lima (1570-1635)*, tomo I, Madrid, Editorial Deimos, 1989.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre, *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado en Lima colonial (1568-1606)*, Lima-Perú, PUCP-IEP, 2006.
- , *En compañía de Ángeles. Vida del Extático y Fervoroso Padre Juan de Alloza (1597-1666)*, SJ., Barcelona, Edicions Bellaterra, 2007.
- , «Era Sanctorum: la beatificación inconclusa del padre Diego Martínez, SJ (1626-1634)», en prensa, 2008.
- CORTÉS MARTÍN, Ariadna, «La visión de la mujer cristiana en la literatura moralista del siglo XVI: Juan Luís Vives (1492-1540) y la Instrucción e la mujer cristiana (1523)», en Jesús Varela Marcos (coord.), *Cristóbal Colón, su tiempo y sus reflejos «V Centenario de la muerte del Almirante en Valladolid»*, tomo II, Valladolid, Gráficas Andrés Martín, 2006, pp. 393-406.
- CRAWFORD, Patricia, *Women and Religion in England, 1500-1720*, London & New York, Routledge, 1993.
- DE CERTEAU, Michel, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia [1982] 1993.
- DE LA CRUZ MOLINER, J. M., *Historia de la literatura mística en España*, Burgos, Edit. «El Monte Carmelo», 1961.
- DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Harmondworth Penguin, 1970.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Amaya, Margarita Guerra Martinière, Lourdes Leiva Viacava y Lidia Martínez Alcalde, *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima, 1550-1650)*, Lima-Perú, PUCP y Universidad Femenina del Sagrado Corazón, 1997.
- GARCÍA AYLUARDO, Clara y Manuel RAMOS MEDINA, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, vol. 1. Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*, México, CONDUMEX, INAH, 1993.
- GLAVE, Luis Miguel, *De Rosa y espinas. Creación de mentalidades criollas en los Andes, 1630-36*, Lima, Documentos de Trabajo, n.º 52, IEP, 1993.
- , «Santa Rosa de Lima y sus espinas: la emergencia e mentalidades urbanas de crisis y la sociedad andina (1600-1630)», en C. García Aylluardo y M. Ramos Medina (coord.), 1993b.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, «El pecado de amar a Dios en el siglo XVIII», en Solange Alberro (coord.), *Cultura, ideas y mentalidades*, México, El Colegio de México, 1992, pp. 47-66.
- GONZÁLEZ DEL RIEGO, Delfina, «El divorcio en la sociedad colonial limeña», en Margarita Zegarra (eds.), *Mujeres y género en la historia del Perú*, Lima-Perú, Centro de Documentación sobre la Mujer (CENDOC), 1999.
- GRAZIANO, Frank, «Rosa de Lima and the tropes of sanctity», *Public* (Toronto), n.º 8, 1993.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, «Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial (ensayo de interpretación)», *Revista de Historia de América* (México), n.º 121, 1996.
- , *Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1998.

- HUERGA, Álvaro, OP, «La vida cristiana en los siglos XV-XVI», en VV.AA. (eds.), *Historia de la espiritualidad. Tomo II*, Barcelona, Juan Flors Editor, 1969.
- , *Historia de los Alumbrados. Tomo I. Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978.
- , *Historia de los Alumbrados. Tomo V. Temas y personajes (1570-1630)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1994.
- IBÁÑEZ-MURPHY, Carolina, *¿Primera escritora colonial? Santa Rosa de Lima: sus «Mercedes» y la «Escala Mística»*, tesis doctoral, Tucson, Arizona, University of Arizona, Department of Spanish and Portuguese, 1997.
- IWASAKI CAUTI, Fernando, «Mujeres al borde de la perfección. Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima», *Hispanic American Historical Review*, 73: 4, 1993, pp. 581-613.
- , «Nota crítica acerca de Francisco del Castillo: al apóstol de Lima, y San Martín de Porras», *Histórica*, 17: 2, 1993b, pp. 297-305.
- , «Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor», *Histórica*, 19: 2, 1995.
- JANTZEN, Grace M., *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge Studies in Religion, n.º 8, Cambridge University Press, 1995.
- LAVRÍN, Asunción, *Religious Life of Mexican Women in the XVII Century*, tesis doctoral, Harvard University, 1963.
- , «Female Religious», en Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow (eds.), *Cities and Societies in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1986, pp. 165-195.
- , «La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial», *Colonial Latin American Review*, 2: 1-2, 1993, pp. 27-51.
- , «De su puño y letra: epístolas conventuales», en M. Ramos Medina (eds.), *Memoria del II Congreso Internacional «El monacato femenino en el imperio español». Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Homenaje a Josefina Muriel, México, CONDUMEX, 1995, pp. 43-59.
- LAVRÍN, Asunción y Rosalva LORETO LÓPEZ (eds.), *Monjas y beatas: la escritura en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación y Universidad de las Américas de Puebla, 2002.
- LAVRÍN, Asunción y Rosalva LORETO LÓPEZ (coord.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla-México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad de las Américas, 2006.
- LEIVA VIACAYA, Lourdes, «En torno al primer monasterio limeño en el virreinato del Perú, 1550-1650», en M. Ramos Medina (eds.), 1995, pp. 319-330;
- LORETO LÓPEZ, Rosalva, «Oír, ver y escribir. Los textos hagio-biográficos y espirituales del padre Miguel Godínez, ca. 1630», en A. Lavrín y R. Loreto López (coord.), 2006, pp. 156-182.
- LÓPEZ AZPITARTE, Enrique, SJ, *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, SJ*, Granada, Facultad de Teología de Granada, 1966.
- MANNARELLI, Maria Emma, «Las relaciones de género en la sociedad colonial peruana. Ilegitimidad y jerarquías sociales», en M. Blanchs, M. y otros (eds.), *Mujer y sociedad en América Latina*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 1991, pp. 63-107.
- , *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima en el siglo XVII*, Lima-Perú, Flora Tristán, 1994.

monjas que eligieron libremente la vida conventual –y a sus confesores!– convivían con mujeres que fueron obligadas a profesar o que lo hicieron para escapar de la pobreza o el abandono familiar. A menudo las actitudes de descontento de algunas monjas evidenciaban que la semilla de la corrupción se había apoderado de los cenobios, lo que motivó a finales de la década de 1620 una visita canónica del arzobispo de Lima, Bartolomé Lobo Guerrero (1610-1622).⁵² Y no sólo eso, sino que muchas religiosas se manifestaron en abierta rebeldía contra los cuatro votos de su estado monacal (obediencia, castidad, pobreza y enclaustramiento), lo que distraía a las demás de la vida contemplativa. Una de ellas, Sor Graciana de Ribera, aludía a los problemas que algunas tenían para disciplinar sus cuerpos. En sus idas y venidas al convento conoció a una religiosa que estaba muy arrepentida de haber renunciado al matrimonio terrenal por uno espiritual y «que no bastaban libros santos ni la comunicación con otras religiosas para quitarle este pensamiento».⁵³ Como señala A. Lavrín, la virginidad no era esencial para profesar, pero sí lo era la castidad, que consistía en liberarse de las tentaciones de la carne.⁵⁴ Los combates de Sor Graciana para alejar los pensamientos pecaminosos de su mente se agudizaron con muestras exteriores alarmantes para el resto de las hermanas. Solamente la comunicación con el padre Martínez, SJ, siempre en el locutorio a través de la reja, le proporcionó el consuelo necesario para absolverla y proseguir con aquellos hábitos.

Para alcanzar la perfección era indispensable construir culturalmente un «cuerpo angélico» que les permitiera acceder a lo sagrado.⁵⁵ De acuerdo con C. Bynum, las mujeres bajomedievales experimentaban a Cristo a través de sus cuerpos, lo que explica su extraordinaria fidelidad a la Eucaristía. Al concebir a Dios como alimento, la comunión eucarística significaba una verdadera unión con el Cristo redentor. Pero ello no significaba necesariamente que imaginaran sus cuerpos en radical oposición con sus almas. Sólo si conseguían dominar la debilidad de la carne, sus cuerpos y sus almas conseguirían la unidad necesaria para elevarse hacia el celestial Esposo.⁵⁶ Este no fue precisamente el caso de una negra esclava del convento de la Encarnación, quien se hallaba tan afligida y tentada del vicio de la sensualidad que amenazaba con ahorcarse si no la sacaban de allí. Muchas eran las esclavas que servían a las religiosas, lo que además de incrementar la población de los conventos, suscitó no pocos pleitos. Al morir sus dueñas las

cientas criadas y esclavas y las doncellas seglares que se crían dentro hasta tomar estado» (B. Cobo, libro III, cap. XIV [1653] 1956, p. 429). Para una historia de estas «islas de mujeres» y de sus enfrentamientos con el episcopado limeño, véase L. Martín, 2000, pp. 183-296.

52. Desde principios del siglo XVII, las autoridades eclesiásticas del Virreinato peruano había manifestado su pesar por la falta de disciplina religiosa y monástica de los «conventos grandes» (L. Martín, 2000, pp. 245-252). Asimismo, la historiadora P. Martínez señala que los superiores de la orden franciscana del Perú habían redactado un documento, con fecha 14 de diciembre de 1622, en que insistían en la reforma de las religiosas de la Provincia del Perú (P. Martínez, 2004, p. 209).

53. APGCG, 1627, Testigo 16, ff. 57.

54. A. Lavrín, 1993, pp. 37-41.

55. He pedido prestado el término «cuerpo angélico» de E. Mejías Navarrete, 2004, p. 3.

56. De acuerdo con C. W. Bynum (1987; 1990, pp. 163-225), este «sacrificio alimentario» era un comportamiento necesario para alcanzar la santidad.

- , *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*, Lima-Perú, Ediciones del Congreso del Perú, 1999.
- MÁRQUEZ, Antonio, *Los Alumbrados. Origen y filosofía, 1525-1559*, Madrid, Editorial Taurus [1972] 1980.
- MARTÍN, Luis, *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del Virreinato del Perú*, Barcelona, Editorial Casiopea, Colección Ceiba [1983] 2000.
- MARTÍNEZ I ÁLVAREZ, Patricia, «Espiritualidad franciscana en el Perú colonial. Continuidades, rupturas y debate en el proyecto evangelizador, siglo XVI», *Histórica*, 17: 2, 1998, pp. 227-272.
- , «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*, 26, 2000, pp. 27-56.
- , «La participación de la Iglesia en la construcción del orden social peruano. El caso de las mujeres religiosas, siglos XVI y XVII», en García Jordán, P., Dalla Corte, G. y otros (coord.), *Conflicto y violencia en América Latina*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2002, pp. 75-88.
- , «La oralidad femenina en el texto escrito colonial: Úrsula de Jesús», *Revista Andina*, 38, 2004, pp. 201-224.
- MEDINA, José Toribio, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima: 1569-1820*, tomo II, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico J. T. Medina [1887], 1956.
- MEJÍAS NAVARRETE, Elizabeth, «Cuerpos consagrados a Dios: la experiencia mística y la liberación de los sentidos a través de los escritos de la Madre Francisca de la Natividad y los de la Madre María de San José. América, siglo XVII», *Anuario de Pregrado*, 2004.
- MILLAR CORVACHO, René, *Misticismo e inquisición en el Virreinato peruano. Los procesos a los alumbrados en Santiago de Chile, 1710-1736*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Católica de Chile, 1999.
- , «Falsa santidad e Inquisición. Los procesos a las visionarias limeñas». *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 108-109, 2000, pp. 277-305.
- MÚJICA PINILLA, Ramón, *Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima-Perú, IFEA & FCE y Banco Central de la Reserva del Perú, 2001.
- MOORE, HENRIETTA, L., «The Divisions Within: Sex, Gender and Sexual Difference», en Moore, H. L. (eds.), *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- , *Antropología y feminismo*, Madrid, Catedra y Universidad de Valencia [1991], 2004.
- MURIEL, Josefina, *Los recogimientos de mujeres*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1974.
- , *Cultura femenina novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- MYERS, Kathleen Ann, *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José, 1650-1719*, Liverpool, Liverpool University Press, 1991.
- MYERS, Kathleen Ann y Amanda POWELL, *A Wild Country Out in the Garden: The Spiritual Journals of a Mexican Nun*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.
- MYERS, Kathleen Ann, *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, New York, Oxford University Press, 2003.
- NAVALLO, Tatiana, «La autobiografía conventual colonial», *Andes* (Universidad Nacional de Salta, Argentina), 14, 2003.
- RAMOS MEDINA, Manuel (eds.), *Memoria del II Congreso Internacional «El monacato femenino en el imperio español». Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Homenaje a Josefina Muriel, México, CONDUMEX, 1995.

- RUBIAL GARCÍA, Antonio, «Los santos milagrerros y malogrados de la Nueva España», en C. García Aylluardo y M. Ramos Medina, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. 1. *Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*, México, CONDUMEX, INAH, 1993b.
- SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael, *Santos y Santidad en el Perú Virreinal*, Lima-Perú: Vida y Espiritualidad, 2003.
- SÁNCHEZ ORTEGA, María Helena, «Woman as Source of “Evil” in Counter-Reformation Spain», en Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, pp. 196-215.
- STOLCKE, Verena, «¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?», *Mientras Tanto*, 48, 1992, pp. 87-111.
- TORRES SALDAMANDO, Enrique, *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías y apuntes para su historia*, Lima-Perú, Imprenta Liberal, 1882.
- VALDÉS, Adriana, «Escritura de monjas durante la colonia: el caso de Ursula Suárez en Chile», *Mapocho*, 31 (Santiago de Chile), 1992.
- VAN DEUSEN, Nancy Elizabeth, «Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima», *Histórica*, vol. XXII, 1, 1999, pp. 47-78.
- , «Determinando los límites de la virtud: el discurso en torno al recogimiento entre las mujeres de Lima durante el siglo XVII», en M. Zegarra, *Mujeres y género en la historia del Perú*, Lima-Perú, Centro de Documentación sobre la Mujer, 1999b.
- , *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth Century Afroperuvian Mystic, Ursula de Jesús*, Albuquerque, New México UP, 2004.
- VAN DEUSEN, N. E. y Ana María VEGA, «Las mercedes recibidas de Dios: la autobiografía de Jerónima de San Francisco (173-1643), mística limeña», en A. Lavrín y R. Loreto López (coord.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla-México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad de las Américas, 2006, pp. 42-72.
- VARGAS UGARTE, Rubén, SJ, *El monasterio de La Concepción de la Ciudad de los Reyes*, Lima-Perú, Editorial Lumen, 1942.
- , *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. Tomo I*, Burgos, Aldecoa, 1963.
- VIFORCOS MARINAS, María Isabel, «Las reformas disciplinares de Trento y la realidad de la vida monástica en el Perú virreinal», en Manuel Ramos Medina (eds.), *Memoria del II Congreso Internacional «El monacato femenino en el imperio español». Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, Homenaje a Josefina Muriel, México, CONDUMEX, 1995.
- VIGIL, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- WEINSTEIN, Daniel y Rudolf BELL, *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christ*, Chicago, Chicago University Press, 1986.
- ZEGARRA, Margarita (eds.), *Mujeres y género en la historia del Perú*, Lima-Perú, Centro de Documentación sobre la Mujer, 1999b.