

Mulieres religiosae en la Lima virreinal: Rosa de Lima y el círculo rosaliano (1614-1625): influencias y producción escrita

Mulieres religiosae in the viceregal Lima: Rosa de Lima and the rosalian circle (1614-1625): influences and written production

Albert Calles Gallofré

Universitat de Barcelona
albertcalles@gmail.com

RESUMEN

Lima, capital del virreinato del Perú, fue durante los siglos XVI y XVII un foco de atracción de religiosidad. En estos años una gran cantidad de personas de fe vivieron en esta ciudad, desarrollando su actividad y sus experiencias espirituales. Las mujeres constituyeron el eje central de buena parte de este proceso, especialmente, las beatas. La importancia de ese movimiento es innegable en la sociedad limeña de la época y sus impactó fue tan grande que llegó hasta la beatificación de la primera americana. Varias de esas mujeres terminaron teniendo problemas con el Santo Oficio, pero a pesar de ello, dejando una huella imborrable en esa sociedad. Este trabajo quiere ser una aproximación a la importancia del papel que desempeñaron estas mujeres en el desarrollo social y religioso de la Lima virreinal.

PALABRAS CLAVE

Religiosidad; Mujeres; América; Lima; Siglo XVII.

ABSTRACT

Lima, the capital of the Viceroyalty of Peru, was a centre of religious attraction during the 16th and 17th centuries. During these years, a large number of people of faith lived in this city, developing their spiritual activities and experiences. Women were at the centre of much of this process, especially the *beatas*. The importance of this movement is undeniable in Lima society at the time, and its impact was so great that it led to the beatification of the first American woman. Several of these women ended up having problems with the Inquisition, but despite this, they left an indelible mark on that society. This work aims to provide an insight into the important role these women played in the social and religious development of viceregal Lima.

KEYWORDS

Religiosity; Women; The Americas; Lima; XVII Century.

1. INTRODUCCIÓN

La feminidad y la religiosidad han sido dos elementos de vital importancia a lo largo de la historia. Solo recientemente se ha empezado a tener en cuenta, de un modo generalizado, la importancia de la feminidad en las problemáticas sociales, económicas y políticas de las sociedades. A pesar de no estar, en la mayoría de los casos, en primera línea de investigación, el papel de las mujeres ha sido, y es, vital para comprender la organización de la sociedad que nos han precedido y en la que vivimos. Como nos indica Mannarelli: "Los estadistas y filósofos se encargaron de definirlo: doncella, casada, viuda y monja fueron básicamente los estados de las mujeres. Se ubicaban, pues, dentro de lo religioso y lo doméstico. El matrimonio y la reproducción familiar eran los pilares primordiales de la existencia femenina"¹.

Es importante constatar que, hasta mediados del siglo XX e incluso más allá, de las pocas mujeres que se hablaba en los libros de historia era de santas o reinas. Eran los únicos papeles destacados que se les permitía tener. Y eso es de extrema importancia porque las mujeres podían ser relevantes en esos papeles, pero no gracias a ellas, a sus virtudes o a su inteligencia, sino por la voluntad de Dios. Por tanto, que fuera personajes importantes dependía de lo sobrenatural, otorgándoles un papel secundario en el hecho en sí. Era, a fin de cuentas, la elección de Dios.

Es interesante esta relación entre la vertiente religiosa pues tanto las santas como las reinas, eran elegidas por Dios para realizar su labor. Esa decisión divina les daba una "libertad" que de otro modo no hubieran podido tener. La reina podía mandar y dar órdenes a los hombres de un modo natural, sin que se interpretara como una sumisión a lo femenino. Las santas o las beatas podían hablar directamente con la divinidad, de tú a tú, interpretando sus designios. Eso era, hasta cierto punto, revolucionario porque les daba una opción de tener una cierta libertad de su propio ser. Sin estas contadas situaciones, la realidad de la mujer era prácticamente invisible hasta no hace tanto tiempo.

Uno de los elementos culturales e identificativos más importantes que llevaron los primeros conquistadores castellanos a los nuevos territorios descubiertos fue el hecho religioso. A principios del siglo XVII, en los territorios peninsulares y en toda Europa, la religión era un elemento central de la vida y las sociedades de la época. Por supuesto es muy importante entender el movimiento en sus inicios y su desarrollo en la Castilla del final de la Edad Media para poder profundizar en los elementos básicos del mismo y ver cómo estos elementos llegaron al continente americano y qué tipo de desarrollo tuvieron en los territorios virreinales.

El objetivo de este estudio quiere ser un análisis de la situación de la religiosidad femenina en los albores del siglo XVII en la capital virreinal, haciendo hincapié en el entorno de las beatas del círculo de Rosa de Lima, especialmente su relación con las autoridades eclesiásticas, el contexto social y la

¹ MANNARELLI, María Emma. *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana*. Lima: La Siniestra Ensayos, 2018, pp. 37-38.

problemática religiosa del movimiento. A través del análisis de la biografía disponible, tanto la más actual como la clásica, quiero mostrar y analizar los hechos más importantes en relación con los procesos de religiosidad y santidad de las mujeres en esa época.

Por lo que al estado de la cuestión se refiere, Atienza con su obra sobre la historia de la sororidad², permite entender los mecanismos que esas mujeres tenían para fortalecer las relaciones entre ellas y con su entorno. Sobre la organización religiosa es muy reseñable el trabajo de Castañeda y Marchena sobre la organización eclesiástica en los tiempos virreinales³.

En cuanto a la realidad femenina y la organización religiosa en el virreinato debemos mencionar como obra fundacional del análisis de la religiosidad femenina en estos territorios un trabajo fundamental: "Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima" publicado por Van Deusen⁴. Este trabajo, bien estructurado e informativo permite comprender el fenómeno beateril en Lima.

Si pensamos en Rosa de Lima y su círculo, encontramos tres obras de referencia. La primera es el estudio de Mujica sobre Rosa y su tiempo⁵, el segundo es Iwasaki con su trabajo sobre Luisa de Melgarejo y las beatas del círculo de Rosa⁶ y el tercero sobre la misma temática por parte de Iwasaki Cauti⁷. En ellos se analiza con detalle de las beatas del círculo rosaliano, dando informaciones muy valiosas y específicas sobre el tema.

Otros trabajos sobre el tema son los de Coello de la Rosa⁸, Ortiz Canseco⁹ y Van Deusen¹⁰. Estas investigaciones aportan información muy útil para entender los procesos religiosos relacionados con las

² ATIENZA LÓPEZ, Ángela et. al. *Historia de la sororidad, historias de sororidad. Manifestaciones y formas de solidaridad femenina en la Edad Moderna*. Madrid: Editorial Marcia Pons, 2023.

³ CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y MARCHENA FERNÁNDEZ, Juan. *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano. 1500-1850*. Madrid: MAPFRE, 1992.

⁴ VAN DEUSEN, Nancy. "Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima", *Histórica*, número 23 (1999), pp. 47-78.

⁵ MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto francés de estudios andinos. Fondo de cultura económica, 2005.

⁶ IWASAKI CAUTI, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), pp. 581-613.

⁷ IWASAKI CAUTI, Fernando. "Luisa de Melgarejo de Soto, ángel de luz o de tinieblas", *América Sin Nombre*, número 15 (2010), pp. 59-68.

⁸ COELLO DE LA ROSA, A. "Género, poder y espiritualidad en Lima colonial: la reforma conventual del místico Diego Martínez (1609-1626)", *Illes i imperis: Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y postcolonial*, número 10-11 (2008), pp. 105-131.

⁹ ORTIZ CANSECO, Marta. "Brujas y beatas en el virreinato del Perú: desvíos de la educación femenina", *Edad de Oro*, número XXXVIII (2019), pp. 329-342.

¹⁰ VAN DEUSEN, Nancy. "Reading the body: mystical theology and spiritual actualisation in early seventeenth-century Lima", *Journal of religious history*, volumen 33/número 1 (2009), pp. 1-27. VAN DEUSEN, Nancy. "Defining the sacred and the worldly: beatas and

mujeres en el virreinato y, especialmente, en Lima. Abordan el tema de las beatas, su desarrollo, pensamiento y la problemática inquisitorial hacia ellas. Un estudio muy importante también es la obra de Mannarelli, especialmente la relacionada con el patriarcado y el género¹¹. Es un trabajo muy interesante con información sobre las estructuras de género y patriarcado durante varias etapas de la historia del Perú, como la virreinal. La obra de Espita¹² ofrece otro enfoque sobre el tema.

2. ROSA DE LIMA Y EL CÍRCULO ROSALIANO

2.1. Las *mulieres religiosae* en el contexto virreinal

Ya desde la Edad Media empezaron a aparecer movimientos de religiosidad femenina que no estaban organizados de acuerdo a los criterios establecidos por las sociedades y las estructuras eclesiásticas. Comenzaron a surgir mujeres que buscaban una espiritualidad y una unión con la divinidad fuera de las estrictas normas implantadas y vigentes en el momento. Se centraban en una aproximación más directa y privada de su búsqueda, una independencia que no podían encontrar en la rigidez de los conventos. Claros ejemplos son las emparedadas, beguinas o las beatas. Aunque siguieran caminos diferentes para conseguir eso, el objetivo, la independencia del control estricto de la jerarquía eclesiásticas y la autonomía para relacionarse con la divinidad, seguía siendo el mismo^{13 14}.

A partir de las reformas trentinas hay un claro cambio de posición represivo por parte de la Iglesia en relación con las beatas y a las religiosas adscritas a órdenes religiosas. Esos movimientos que estaban presentes durante el siglo XVI empezaron a verse como indicios de proximidad a ideas protestantes y, por lo tanto, contrarias al dogma ortodoxo católico¹⁵. En palabras de Leavitt-Alcántara: "Examinando la doctrina oficial de la Iglesia seguida por el Concilio de Trento (1545-1563) e investigando en los archivos de la Inquisición, los historiadores han considerado como en el clima de represión fomentado por la Contrarreforma, la autonomía, el estatus, y el poder disfrutando por las beatas amenazaba las normas

recogidas in late-seventeenth-century in Lima", *Colonial Latin American historical review*, volumen 6/publicación 4 (1997), pp. 445-477.

¹¹ MANNARELLI, María Emma. *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana*. Lima: La Siniestra Ensayos, 2018.

¹² ESPITA DURÁN, Pilar. "Figuras de santidad en el virreinato de Perú: lo queer, la alteridad", *Cuadernos de literatura. Dossier: género y colonialidades*, volumen 25 (2020).

¹³ PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María. *La mujer en la Sevilla de finales de la Edad Media: solteras, casadas y vírgenes consagradas*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Ateneo de Sevilla, 2005, p. 94. cf. MIURA ANDRADES, José María. "Algunas notas sobre las beatas andaluzas", *Las mujeres en el Cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid: Asociación cultural Al-Mudayna (1989), p. 302.

¹⁴ CANTUARIAS VARGAS, Ricardo. "Beaterios y monjíos en el Perú virreinal", *Boletín del Instituto Riva Agüero*, número 29 (2002), p. 65.

¹⁵ MARTÍNEZ Y ÀLVAREZ, Patrícia. "La participación de la iglesia en la construcción del orden social peruano. El caso de las mujeres religiosas, siglos XVI-XVII", *Conflict y violencia en América*-Universitat de Barcelona (2002), pp. 78-79.

religiosas de género, cuando su conexión con los vibrantes movimientos místicos de los siglos XV y XVI parecía peligrosamente cercana a la herejía protestante posterior a 1520¹⁶.

Los representantes de la Iglesia empezaron a actuar de un modo más férreo y hostil hacia las mujeres que no formaban parte de los cánones establecidos por los valores sociales y religiosos de la época como, por ejemplo, las viudas o solteras, así como las beatas¹⁷. Eran vistas como quebrantadoras del orden social, por lo que levantaban sospechas entre las autoridades religiosas y coloniales. Vivir autónomamente y fuera del control patriarcal resultaba contrario al papel que se esperaba de una mujer de la época¹⁸.

Es muy importante la aproximación a la figura de Rosa de Lima como claro ejemplo de la significación de la religiosidad femenina en el contexto virreinal peruano. Este fenómeno puede analizarse desde dos puntos de vista opuestos. Primero podemos entender el fervor religioso y las consecuencias que tuvo en la sociedad limeña como un triunfo de la labor evangelizadora castellana. Ello mostraba que los esfuerzos de conversión de las indígenas y la implementación de los valores cristianos estaban funcionando, enfatizando la buena labor realizada por la Corona con su obligación moral de llevar la fe cristiana a las nuevas tierras conquistadas.

Es una manera de mostrar que la administración colonial y el poder político y económico estaban haciendo los esfuerzos necesarios para asegurar la misión evangelizadora del continente. Era, entonces, una victoria moral y política para la Corona y sus representantes, mostrando que existían posibilidades redentoras para los habitantes del Nuevo Mundo. La santificación de Rosa fue básica para legitimar la misión apostólica y evangelizadora del Real Patronato de Indias y de la Casa de los Habsburgo¹⁹.

Por otro lado, podemos verlo como un triunfo de la sociedad virreinal frente al poder peninsular. La sociedad limeña de entonces ya empezaba a apuntar algunas diferencias con la sociedad castellana de la época. La gran cantidad de población nativa americana en los territorios virreinales conformaba una sociedad bastante más plural que la peninsular, tanto a nivel social como económico. Debemos tener presente de que ya en esa época se había producido la expulsión de los judíos y de los moriscos los territorios peninsulares, que presentaban una mayor uniformidad cultural y religiosa de un modo generalizado.

El hecho de contar con elementos de santidad muy poco tiempo después del inicio del proceso de cristianización era un elemento clave para que las élites criollas mostrasen su predisposición a la

¹⁶ LEAVITT-ALCÁNTARA, Brianna. "Holy women and hagiography in colonial Spanish America", *History compass*, número 12/9 (2014), pp. 719-720.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ MURIEL, Josefina. *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*. Madrid: MAPFRE, 1992, p. 112.

¹⁹ MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto francés de estudios andinos. Fondo de cultura económica, 2005 p. 21.

expansión de la fe y a la santidad, sin necesidad de la influencia castellana²⁰. Estas personas santas, especialmente en el caso de Rosa de Lima, constituyen la primera prueba de que el proceso de evangelización realizado por los conquistadores estaba funcionando. Se convierte en el primer sujeto de religiosidad propiamente americano²¹.

Tenemos que tener en cuenta que a mediados del siglo XVII la sociedad limeña estaba en pleno apogeo religioso, dada la presencia de varios personajes de suma religiosidad venerados por las masas y que, ya en esa época, mostraban tintes de santidad en vida. Personajes como santa Rosa de Lima (1586-1617) o san Martín de Porres (1579-1639) eran de sobra conocidos por la sociedad limeña, pero también en puntos más alejados del virreinato.

Hemos de destacar que el elemento más importante es la muestra de que la religiosidad puede crecer y formarse e incluso, aparecer en los nuevos territorios americanos sin la necesidad de tener una tradición centenaria de cristianismo en la zona. Era una muestra clara de que las conversiones y la fe podían llevar a la salvación de los habitantes del Virreinato del mismo modo que en Europa. De una manera u otra entendieron que estaban en igualdad de condiciones frente a los peninsulares religiosamente hablando. Los limeños podían acceder a la santidad al igual que cualquier habitante de una ciudad castellana.

Lo más llamativo de todo esto es cómo estos procesos de santidad y religiosidad extrema lograron trascender, en algunos casos, fronteras de raza y clase, contribuyendo a un aumento de la religiosidad popular en todas las esferas de la sociedad²². Se convirtió en un elemento muy característico de la sociedad de la época, ya que esa era una de las pocas opciones que tenían las mujeres no relacionadas con las órdenes religiosas de poder expresar su percepción y vivencias del elemento religioso femenino, sin ser tildadas de herejes o bien puesta en duda su salud mental, por ejemplo²³.

Junto a Rosa de Lima encontramos a varias mujeres que durante estos tiempos gozaron de fama de místicas y de santidad. Las llamadas seis de Lima: Luisa de Melgarejo de Soto, Isabel de Ormaza (o

²⁰ Ibid, pp. 21-22.

²¹ Ibid, p. 22.

²² VAN DEUSEN, Nancy. "Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima", *Histórica*, número 23 (1999), p. 53.

²³ ORTIZ CANSECO, Marta. "Brujas y beatas en el virreinato del Perú: desvíos de la educación femenina", *Edad de Oro*, número XXXVIII (2019), p. 336. cf. RICE, Robin Ann. "Chinas, milagreras, negras y beatas: ejemplos de la vida cotidiana religiosa ante la Inquisición de México en los siglos XVI-XVII". En ZAMORA CALVO, María Jesús (ed.). *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2018.

Jesús), Ana María Pérez, María de Santo Domingo, Inés de Ubitarte e Inés Velasco²⁴. A pesar de ello, voy a centrarme especialmente en Luisa de Melgarejo (1578-1651), amiga y confidente de Rosa²⁵.

Las beatas del año 1620 buscaban la autoridad de sus confesores o de otras religiosas para avalar su conducta. Las de finales de siglo buscaban la obediencia y la conformidad frente a la colectividad²⁶. Considero que este hecho es una consecuencia de las persecuciones inquisitoriales. Las beatas del círculo rosaliano tuvieron problemas con el Santo Oficio y las de finales de siglo no quisieron correr la misma suerte y, por eso, optaron por el aval del grupo como elemento colectivo en contraposición a la individualidad de las de principios de siglo. Las de 1620 no negaban haber estado casadas, pero sí que hubieran experimentado placer sexual con sus maridos²⁷. En la mayoría de casos esas beatas eran figuras bastante independientes y no enclaustradas como ocurrió con los beaterios de finales del siglo XVII.

En cuanto al modelo de construcción social de las beatas eran bien valoradas al inicio, respetadas, pero en algún momento “empezaban a exagerar y acercarse más y más al precipicio de la herejía gracias a la retroalimentación positiva que reciben por parte de sus coetáneos religiosos”²⁸. Las autoridades eclesiásticas tenían que prohibir la difusión de las ideas y los ejemplos de vida de estas mujeres porque, dada su popularidad, podían alterar y romper el estado de la sociedad virreinal. Las experiencias de estas beatas “las transformaban en intermediarias con el mundo sobrenatural e intérpretes de la divinidad, un rango que hubiera sido impensable para su destino de mujer. Su relación con Dios se transforma en un factor de poder y una vía de expresión”²⁹.

En algunos casos podemos ver que, al pasar a ser beatas, algunas de estas mujeres pertenecientes a familias pobres encontraban una manera de ser reconocidas y aceptadas en la sociedad colonial que, de otro modo, hubiera sido muy difícil. Podríamos decir que es un elemento que les permitió ascender socialmente. El caso de Úrsula de Jesús es sumamente interesante por el hecho de

²⁴ VAN DEUSEN, Nancy. “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”, *Histórica*, número 23 (1999), p. 58. IWASAKI CAUTI, Fernando. “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), pp. 586-587.

²⁵ IWASAKI CAUTI, Fernando. “Luisa de Melgarejo de Soto, ángel de luz o de tinieblas”, *América Sin Nombre*, número 15 (2010), p. 60.

²⁶ VAN DEUSEN, Nancy. “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”, *Histórica*, número 23 (1999), p.64.

²⁷ MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto francés de estudios andinos. Fondo de cultura económica, 2005, p. 21. IWASAKI CAUTI, Fernando. “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), p. 605.

²⁸ ORTIZ CANSECO, Marta. “Brujas y beatas en el virreinato del Perú: desvíos de la educación femenina”, *Edad de Oro*, número XXXVIII (2019), p. 338. cf. RICE, Robin Ann. “Chinas, milagreras, negras y beatas: ejemplos de la vida cotidiana religiosa ante la Inquisición de México en los siglos XVI-XVII”. En ZAMORA CALVO, María Jesús (ed.). *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2018, p. 197.

²⁹ Ibid, p. 339.

poder sacar a la luz la concepción que ella misma tenía como negra, dentro de un ambiente totalmente criollo, cómo la Iglesia la veía a ella y el hecho de mujer religiosa en la sociedad limeña³⁰.

Ángela de Carranza es un claro ejemplo de cómo una mujer que se sale del rol establecido en la sociedad de la época puede resultar peligroso para dicha sociedad. Además, se puede ver con claridad, en su ejemplo, cómo mantenía una relación abierta relacionada con su cuerpo. En varios casos se la vio desnuda por las calles de Lima. El cuerpo de la mujer tenía que ser encarcelado: "El pudor, pues, es ajeno a la santa; su cuerpo como su poder es público. Ella está más allá de la mirada de los comunes mortales. Su condición de santidad, en plena sociedad jerárquica, la eleva a tal grado que lo inferior no existe; los ojos de sus inferiores no la perturban; no ejercen ningún control desde fuera"³¹.

Se extendían los ejemplos de mujeres religiosas en los territorios americanos. Varias de ellas usaban la escritura para comunicar sus ideas³². En palabras de Chowming: "Este fenómeno estaba particularmente asociado con este período debido a la poderosa influencia de santa Teresa de Ávila, ella misma siendo visionaria, reformadora y escritora"³³. La influencia de Teresa de Ávila fue de vital importancia para entender el fenómeno beateril en el Virreinato.

2.2. Influencias en el pensamiento rosaliano y beateril limeño

Primero hay un tema muy importante que se debe tener en cuenta. La gran mayoría de esas beatas, las del círculo rosaliano conocidas como las seis de Lima³⁴ y las posteriores, siguieron en buena medida la tendencia desarrollada por Rosa de Lima: sus experiencias, su comportamiento y sus lecturas.

³⁰ MARTÍNEZ Y ÀLVAREZ, Patrícia. "La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto limeño del siglo XVII" *Anthropologica*, número 18 (2000), p. 179. JESÚS, Úrsula de. *Las almas del purgatorio: el diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica de Lima, 2012.

³¹ ORTIZ CANSECO, Marta. "Brujas y beatas en el virreinato del Perú: desvíos de la educación femenina", *Edad de Oro*, número XXXVIII (2019), p. 337. cf. MANNARELLI, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Ediciones del congreso del Perú, 1999, p. 71.

³² O'PHELAN GODOY, Scarlett. "Beaterios para hijas de la élite indígena e indios nobles donantes de advocaciones religiosas en el virreinato del Perú, siglos XVII-XIX", *Intus-Legere Historia*, volumen 16, número 2 (2021), p. 245. cf. LAVRÍN, Asunción. "De su puño y letra: epístolas conventuales". En RAMOS MEDINA, Manuel (coord.). *El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*. Ciudad de México: Servicio Condumex S.A, 1995, p. 47. cf. LORETO LÓPEZ, Rosalva. (2000). "Leer, contar, cantar y escribir, un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Pueblas de los Ángeles, siglos XVII-XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, volumen 23(2000), p. 91.

³³ CHOWNING, Margaret. "Convents and nuns: new approaches to the study of female religious institutions in colonial Mexico", *History compass*, números 6/5 (2008), p 1286. cf. ARENAL, Electra y SCHLAU, Stacy. (eds.). *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Words*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.

³⁴ IWASAKI CAUTI, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), pp. 610-613. VAN DEUSEN, Nancy. "Reading the body: mystical theology and spiritual actualisation in early seventeenth-century Lima", *Journal of religious history*, volumen 33/número 1 (2009), pp. 9-10. VAN DEUSEN, Nancy. "Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima", *Histórica*, número 23 (1999), p. 58.

Estas facetas fueron ejemplos para seguir para muchas de esas beatas, así que el análisis detallado de sus lecturas y posibles fuentes de inspiración es muy importante para entender el contexto general del movimiento beateril durante el primer tercio del siglo XVII en Lima³⁵. Esto nos va a servir por dos motivos: el primero para tratar de entender los conceptos usando en la descripción de las visiones y experiencias de esas mujeres, intentando ver las posibles influencias de las mismas, y ver hasta qué punto estas mismas ideas pudieron crearles a varias de esas beatas problemas con la Inquisición.

La influencia más clara y evidente en las experiencias y descripciones de las visiones místicas de Rosa de Lima y las beatas procede de la obra teresiana. Teresa de Jesús, Teresa de Ávila o santa Teresa (1515-1582), fue un personaje clave en el cambio y la renovación espiritual que surgió en el mundo católico en los años de las reformas trentinas. Sus ideas y sus escritos influyeron, decisivamente, en el concepto de religiosidad y misticismo tanto entre las religiosas como entre los religiosos. En el concepto espiritual teresiano, tres elementos estacaban por encima de todos: la imaginación, la oración de unión y el fuego interior. En este capítulo voy a intentar, brevemente, describir sus características más importantes.

Los libros sobre temas teológicos y las hagiografías eran lecturas bastante recurrentes entre los ambientes religiosos femeninos. Para muchos teólogos y confesores el tema principal no era si las mujeres leían hagiografías o libros de espiritualidad, sino si las ideas contenidas eran apropiadas para ellas³⁶.

El cambio más destacado sobre este tema fue la difusión de las obras de Teresa de Jesús en el Virreinato. Según Iwasaki, desde el principio del siglo XVII ya está documentada la presencia de sus obras, si no antes de esa fecha³⁷.

Las lecturas de las vidas santos propiciaron a que las beatas limeñas tuvieran experiencias místicas, tanto espirituales como corporales que, posteriormente, les conllevaría problemas con el Santo Oficio. "Varias de las seis beatas enjuiciadas por la Inquisición en Lima en 1623, informaron de que sus experiencias sobrenaturales ocurrieron como resultado de la ingestión del contenido divino aparecido en los escritos de Luis de Granada, y las santas Teresa de Ávila, Catalina de Siena y Lutgarde"³⁸.

El modelo de Teresa de Ávila, canonizada en 1622, fue importantísimo para las religiosas del momento. Es muy importante resaltar que tanto Teresa como Rosa seguían el modelo místico medieval.

³⁵ Ibid, p. 66.

³⁶ VAN DEUSEN, Nancy. "Reading the body: mystical theology and spiritual actualisation in early seventeenth-century Lima", *Journal of religious history*, volumen 33/número 1 (2009), p. 9.

³⁷ IWASAKI CAUTI, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), p. 597. cf. HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. *La biblioteca del arzobispo Hernando Arias de Ugarte. Bagaje intelectual de un prelado criollo (1614)*. Bogotá: De Thesaurus 42, 1987, p. 347. cf. IRVING, Albert Leonard. *Books of the Brave*. Berkley: University of California Press, 1992.

³⁸ VAN DEUSEN, Nancy. "Reading the body: mystical theology and spiritual actualisation in early seventeenth-century Lima", *Journal of religious history*, volumen 33/número 1 (2009), p. 15.

En palabras de Iwasaki: “En efecto, tanto la carmelita castellana como la terciaria limeña gozaron de reputación de santas porque se parecieron a las extáticas de la Edad Media –cuyas biografías leyeron con la misma fruición que las alumbradas de Lima– y porque llevaron a la práctica los consejos de teólogos como Luis de Granada”³⁹.

Muchos padres de la Iglesia, al igual que autores clásicos griegos y teólogos medievales, intentaban justificar la posición de la mujer supeditada al hombre, basándose en elementos religiosos y naturales. Para varios teólogos de la época, la mujer, debido a la “naturaleza débil” de su ser, era más propensa a sufrir ataques de melancolía diabólica y, por lo tanto, tenía que ser guiada y acompañada espiritualmente para llegar a los estadios más altos de la exaltación mística. Al mismo tiempo, era una manera de filtrar sus pensamientos a través de las ideas más ortodoxas de la Iglesia, y evitar, así, que la Inquisición encontrara una justificación para investigar esas ideas⁴⁰.

La imaginación era una de las características de la melancolía que se conectaba con la visión o presencia de algo diabólico. Era la puerta de entrada para que el demonio interactuara en las mentes de los seres humanos⁴¹. Rosa tenía una visión recurrente que ella llamaba “el sarnoso”. Una especie de perro negro que ella relacionaba con una visión diabólica. Algunos melancólicos tenían alucinaciones y visiones de animales salvajes, como perros personificados por el demonio⁴².

El uso de la imaginación no siempre era negativo. Si se controlaba la imaginación y se la relacionaba con elementos religiosos, se podían encauzar las emociones y los sentimientos relacionados con las visiones místicas. Podríamos decir que era una manera de guiar el pensamiento por senderos más seguros y más ortodoxos, sin caer en la imaginación extrema sin control. Podríamos citar por ejemplo los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, que perseguían una idea similar⁴³.

La oración de la unión era conexión espiritual completa entre Dios y el místico. El encaje perfecto entre la divinidad y el ser humano. El último peldaño en la escalera mística o, como diría Teresa de Ávila, la séptima morada celestial. Parafraseándola y yo completando la cita: “...Como las palabras del Señor son hechas como obras en nosotros, de tal manera debían hacer la operación en aquellas almas que estaban ya dispuestas, que apartase en ellos todo lo que es corpóreo en el alma y la dejase en puro

³⁹ IWASAKI CAUTI, Fernando. “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), p. 599.

⁴⁰ COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “Género, poder y espiritualidad en Lima colonial: la reforma conventual del místico Diego Martínez (1609-1626)”, *Illes i imperis: Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y postcolonial*, número 10-11 (2008), p. 108.

⁴¹ MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto francés de estudios andinos. Fondo de cultura económica, 2005, p. 191.

⁴² Ibidem. cf. CALANCHA, Antonio. (1638-1639). *Crónica moralizada*. Tomo 4. Transcripción, estudio crítico, notas bibliográficas e índices de Ignacio Prado Pastor. Crónicas del Perú, 7. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977.

⁴³ Ibid, p. 192. cf. FREEDBERG, David. *El poder de las imágenes: Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra, capítulo 8, 1992.

espíritu, para que se pudiese juntar en esta unión celestial con el espíritu increado, que es muy cierto que en vaciando nosotros todo lo que es criatura y desasiéndonos de ella por amor de Dios, el mismo Señor la ha de henchir de sí. Y así, orando una vez Jesucristo nuestro Señor por sus apóstoles –no sé adónde es–, dijo que fuesen una cosa con el Padre y con Él, como Jesucristo nuestro Señor está en el Padre y el Padre en Él”⁴⁴.

Varios místicos, incluso habiendo conseguido la liberación del pecado, sentían una emoción de desasosiego o vacío de la presencia de Dios. Como nos cuenta Mujica hablando de Rosa: “A pesar de haber perdido toda tentación al pecado, sufría frecuentemente la aguda sensación de abandono, persuadida de que Dios se había hecho ausente y que había quedado sola en el mundo, un estado que indudablemente se asemejaba a lo que San Juan de la Cruz describió como la noche oscura del alma”⁴⁵.

La plegaria era uno de los elementos centrales de la religiosidad femenina tanto conventual como no. Era una pieza central del camino de la unión entre la persona y la divinidad. La plegaria tenía que ser atenta y humilde, centrándose en la gracia divina y su presencia. La meditación era un elemento muy importante en la religiosidad femenina, otorgando paz de espíritu para el día a día⁴⁶.

El otro elemento importante es el fuego interior que se solía identificar con el Purgatorio. Este tema es de sumo interés si tenemos en cuenta que las primeras referencias al mismo en los territorios virreinales son bastante tardías, apareciendo en 1585, en el *Tercer catecismo* de inspiración jesuita⁴⁷. Juan del Castillo también lo usó para interpretar las melancolías que padecía Rosa de Lima. Tal y como nos comenta Mujica, el concepto se empieza a introducir en la capital virreinal a través de los jesuitas. El problema es que tanto Rosa como otras místicas y beatas contemporáneas a ella veían la liberación de almas del Purgatorio como una labor de su posición mística. Eso está conectado, consecuentemente, con la idea de la Eucaristía como único modo de liberar del tormento a esas almas. Esa prerrogativa era a través de la Eucaristía y, claro está, a través del sacerdocio. Es, por lo tanto, una usurpación de funciones que esas beatas estaban realizando⁴⁸.

⁴⁴ Ibid, p. 194. cf. JESÚS, Teresa de. *Las Moradas*. Madrid: San Pablo, (1588). 2007, pp. 239-240.

⁴⁵ Ibid, p. 41.

⁴⁶ LUNDBERG, Magnus. *Mission and ecstasy: contemplative women and salvation in colonial Spanish America and the Philippines*. Uppsala: Studia Missionalia Svecana, 2015, p. 222.

⁴⁷ MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto francés de estudios andinos. Fondo de cultura económica, 2005, p. 203. cf. URBANO, Henrique. “Catequética y homilética dominicanas en los Andes, siglo XVI”, *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*. Salamanca: San Esteban, 1990. cf. ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. “Descubriendo los poderes de la palabra: Funciones de la predica en la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII”, *La venida del reino: Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XVII*, compilación de RAMOS, Gabriela. *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina*, 12. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1994.

⁴⁸ Ibidem.

Con ese fuego también se podían eliminar los pecados, convirtiéndolo en un fuego curativo. Aquí tenemos que tener presente el hecho de que esos pecados ahuyentaban al alma de la perfección y, por lo tanto, de la unión con la divinidad⁴⁹. Las beatas de 1620, generalmente, tenían visiones del Niño Jesús y la Ascensión de Santa Rosa, así como comunicación con almas del Purgatorio, inspirándose así en las imágenes que tenían más a mano en esos momentos. Afirmaban que su espiritualidad era una conexión individual con Dios⁵⁰.

Diego Martínez (1545-1626), místico y maestro espiritual de varias de las beatas limeñas fue confesor de santa Rosa de Lima y Luisa de Melgarejo. Fue uno de los primeros en difundir las ideas místicas de Teresa de Ávila en el territorio virreinal⁵¹. Todos los documentos parecen relacionar al padre jesuita José de Acosta como el redactor de las actas del III Concilio Limense. Sus resoluciones implantaron definitivamente las reformas trentinas en los territorios virreinales peruanos⁵². Clara está entonces la importancia de los jesuitas en el devenir de la religiosidad virreinal durante el siglo XVII. Las beatas también leían los escritos de Teresa de Ávila centrándose en los conceptos más de recogimiento, como el “camino interior” y la unión mística con Dios a diferencia de las de etapas posteriores que se centraban más en las prácticas más formales⁵³.

Lima en esa época era una ciudad con una marcada presencia e importancia de la conventualidad en particular y la religiosidad exacerbada en general. Este elemento, más las lecturas piadosas, resultaron en el caldo de cultivo perfecto para el desarrollo espiritual de las beatas. Podemos entender la Lima del momento como una competición para ver quien producía más personas santas. No es baladí que los arroboes de varias de las beatas limeñas ocurrieran en la iglesia jesuita que contaban con la presencia de distintos lienzos de temática mariana y hagiográfica⁵⁴.

Uno de los conceptos que aparecen en la obra de Rosa de Lima son las famosas mercedes o heridas del alma y la escala espiritual. Las mercedes son dos pliegos en papel y tela con acertijos místicos

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ VAN DEUSEN, Nancy. “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”, *Histórica*, número 23 (1999), pp. 61-62. cf. IWASAKI CAUTI, Fernando. “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”. En MILLONES, Luis (ed.). *Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima*. Lima: Editorial Horizonte, 1993, pp. 101-104.

⁵¹ COELLO DE LA ROSA, Alexandre. “Género, poder y espiritualidad en Lima colonial: la reforma conventual del místico Diego Martínez (1609-1626)”, *Illes i imperis: Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y postcolonial*, número 10-11 (2008), p. 125.

⁵² HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. “Cristianización y religiosidad en el periodo colonial (un estudio sobre la biografía de los años 1990)”, *Revista europea de información y documentación sobre América Latina*, volumen 8-9 (1998), p. 54.

⁵³ VAN DEUSEN, Nancy. “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”, *Histórica*, número 23 (1999), p. 63. cf. IWASAKI CAUTI, Fernando. “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”. En MILLONES, Luis (ed.). *Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima*. Lima: Editorial Horizonte, 1993, pp. 94-95.

⁵⁴ IWASAKI CAUTI, Fernando. “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), p. 603. MILLAR CARVACHO, René. (2017). “Luisa de Melgarejo. Expresión de poder femenino en la Lima virreinal”, *Donne, potere, religione: Studi per Sara Cabibbo*. Milán: Franco Angeli Storia (2017), p. 9.

y mensajes escritos de puño y letra por la misma Rosa. Un documento ológrafo con unas ideas muy similares a las del intercambio de corazones de Catalina de Siena con Cristo o las transverberaciones del corazón de Teresa de Jesús⁵⁵. No hay palabras para expresar esa unión. Se tienen que utilizar conceptos mundanos, pero sin poder expresar la totalidad de la experiencia⁵⁶. La importancia de las místicas y los santos medievales es importante en el pensamiento rosaliano y beateril de la época, especialmente Catalina de Siena.

Catalina de Siena (1347-1389) fue una terciaria dominica y una de las santas medievales más influyentes. Estas dos mujeres tienen mucho en común. Ambas veían en el ayuno el camino de la cruz. Catalina ponía hierbas amargas o ceniza en su comida, Rosa hacía lo mismo y las dos tenían como meta vivir exclusivamente de la hostia consagrada⁵⁷. Todo esto sumado a las prácticas de mortificación extremas, la falta de hora de sueño y demás, crea un peculiar paralelismo entre las dos santas⁵⁸. A pesar de esa fijación con la santa italiana, a Rosa se le negó la categoría de terciaria dominica porque no contaba con la edad suficiente (40 años), al momento de morir. Murió sin que llegaran los documentos para la autorización⁵⁹.

Otra de las influencias fue Luis de Granada (1504-1588), un dominico español del que Rosa era una asidua lectora tal y como señalan los biógrafos rosalianos⁶⁰. En sus obras se describía una vía contemplativa a través de la cual se podía llegar a Dios, muy acorde a las tendencias místicas del momento, pero que le causó ciertos problemas con la Inquisición debido a algunas ideas heterodoxas con el dogma⁶¹.

Hubo, sin duda, otras lecturas que tuvieron influencia en la percepción religiosa y mística tanto de Rosa como del resto de beatas de su círculo. La influencia franciscana en el pensamiento rosaliano fue menor que el teresiano, pero, aun así, no podemos desdeñar su impronta. El gusto por la naturaleza de Francisco de Asís (1181/1182-1226) se ve claramente plasmado en la vida de Rosa de Lima. La visión

⁵⁵ MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto francés de estudios andinos. Fondo de cultura económica, 2005, pp. 148-152.

⁵⁶ Ibid, p. 180.

⁵⁷ Ibid, p. 119.

⁵⁸ Ibid, pp. 122, 124, 126.

⁵⁹ Ibid, pp. 131-132.

⁶⁰ IWASAKI CAUTI, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), pp. 584-585. cf. DE MELÉNDEZ, Juan. *Tesoros verdaderos de las Yndias en la historia de la gran prouincia de San Juan Bautista del Perú*. Roma: Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio, tomo 2, (1681-1682), p. 287.

⁶¹ Ibidem. cf. Copiado de la Censura de fray Melcho Cano al *Cathecismo de Bartolomé Carranza* por Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas*, pp. 119-120.

franciscana del mundo natural como la obra de Dios se evidencia en varios pasajes de la vida de la santa⁶².

Otro claro ejemplo por el amor a la naturaleza podemos encontrarlo en Bermúdez citando a María de Uzátegui: "Convidaba en voz alta á los árboles, yerbas y vegetales, para que le ayudasen á bendicir al Criador"⁶³. El *Tercer abecedario espiritual* del místico franciscano Francisco de Osuna (1497-1540) también tuvo cierta influencia al referirse al concepto del "huerto interior" como un jardín donde Dios se recreaba⁶⁴.

Otra influencia destacable es las de los padres del desierto y los primeros anacoretas. La importancia de este movimiento fue clave en el proceso de establecimiento de dos conceptos básicos para los místicos medievales y de inicios de la Edad Moderna: *ascesis* (ejercicio) y *anacoresis* (dejar el mundo). Son los pilares de los primeros monasterios instalados en el Levante mediterráneo a finales del siglo IV⁶⁵. La mortificación de la carne fue desde los inicios del cristianismo un elemento identificador y diferencial de las opciones más austeras y estrictas de la religión. Un claro ejemplo es la actitud frente a los cilicios y ascetismo por parte de esos místicos y ascetas. Lo veían como una manera de purificar el cuerpo y provocar la muerte del ego, privándolos "del gusto" por "el apetito de todas las cosas"⁶⁶.

2.3. Los escritos de Rosa de Lima y su círculo

Hay un claro proceso de cambio en la religiosidad después de las reformas del Concilio de Trento con un aumento de la institucionalización y el control sobre las prácticas religiosas⁶⁷. Las reformas espirituales emprendidas por los jesuitas, y en parte emanadas de Trento, enfatizaban la introspección,

⁶² MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto francés de estudios andinos. Fondo de cultura económica, 2005, p. 98.

⁶³ Ibidem. cf. BERMÚDEZ, José Manuel. *Vida de la gloriosa virgen dominicana Santa Rosa de Santa María...* Lima: Librería de Benito Gil, 1869, p. 258.

⁶⁴ Ibid, pp. 99-100. cf. GONZÁLEZ DE ACUÑA, Antonio. *Rosa mística: Vida y mverte de Santa Rosa de S. María...* Roma: Nicolás Ángel Tinas, 1671, p. 39.

⁶⁵ Ibid, p. 180. cf. LACARRIÈRE, Jacques. *Los hombres ebrios de Dios*. Barcelona: Aymá, 1964.

⁶⁶ MORENO, Doris y WEBER, Alison. "Teresa de Jesús y Ana Enríquez. Sororidad, ortodoxia y heterodoxia en la España del siglo XVI". En ATIENZA LÓPEZ, Ángela. *Historia de la sororidad, historias de sororidad. Manifestaciones y formas de solidaridad femenina en la Edad Moderna*. Madrid: Editorial Marcia Pons, 2023, p. 540. cf. WEBER, Alison. "Teresa d'Avila e i rapporti con i confessori". En ZARRI, Gabriela (ed.). *Storia della direzione spirituale, III, L'età moderna*. Brescia: Morcelliana, 2008, pp. 289-309. MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto francés de estudios andinos. Fondo de cultura económica, 2005, pp. 112-113. cf. UNDERHILL, Evelyn. *Mysticism: A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*. Nueva York: New American Library, 1974, pp. 220-221.

⁶⁷ MARTÍNEZ Y ÀLVAREZ, Patrícia. "La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto limeño del siglo XVII", *Anthropologica*, número 18 (2000), pp. 179-180.

la confesión y la importancia de la dirección espiritual⁶⁸. Podría ser que fuera debido al miedo a que varias prácticas vigentes en el momento fueran heterodoxas y, por lo tanto, posiblemente perseguidas por el Santo Oficio. Quizá, simplemente, y es lo que quiero mostrar aquí, es que los confesores de las beatas del círculo rosaliano seguían teniendo un prejuicio sobre la libertad de pensamiento de esas mujeres y, por lo tanto, tenían que ser guiadas por hombres especialistas en temas místicos y teológicos. La expresión religiosa se institucionaliza y pierde la originalidad propia del discurso femenino necesitando un confesor vigilante⁶⁹.

La concepción diferencial de las ideas se diluye en los apuntes de los confesores y guías de las mismas. No podemos hablar de una confrontación entre opresión y libertad ya que, a pesar de tener cierta libertad en la expresión de sus ideas y experiencias, no dejaban de estar supeditadas a las interpretaciones que sus confesores hacían de las mismas⁷⁰. Incluso cuando una mujer se expresaba literariamente, lo hacía desde una ámbitos y parámetros muy específicos y restringidos. "Se parte de figuras femeninas y no necesariamente de discursos femeninos"⁷¹.

Es importante que tengamos en cuenta el modelo de beata y confesor. Muchas beatas empezaron a seguir este modelo, popularizado especialmente por Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. Ese modelo levantó algunas sospechas e incertidumbre dentro de las estructuras eclesiásticas debido al concepto que se tenía, ya antes mencionado, de la capacidad de las mujeres para la asimilación de los conocimientos teológicos y sus enseñanzas⁷².

Un ejemplo claro de ello es que las mujeres que tenían revelaciones místicas o habían estado en contacto con la santidad, escribían sus obras bajo el consejo y dirección de sus guías espirituales. Ellas no ponían por escrito directamente lo que veían o sentían sino a través del filtro de los guías. Podemos decir que pasaban por una visión masculina del concepto de santidad y conexión con Dios que,

⁶⁸ CHOWNING, Margaret. "Convents and nuns: new approaches to the study of female religious institutions in colonial Mexico", *History compass*, números 6/5 (2008), p 1286. cf. LAVRÍN, Asunción y LORETO LÓPEZ, Rosalva. (eds.). *Monjas y beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*. Ciudad de México: Universidad de Las Américas-Puebla, 2002, p. 8.

⁶⁹ MARTÍNEZ Y ÀLVAREZ, Patrícia. "La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto limeño del siglo XVII", *Anthropologica*, número 18 (2000), p. 186.

⁷⁰ ORTIZ CANSECO, Marta. "Brujas y beatas en el virreinato del Perú: desvíos de la educación femenina", *Edad de Oro*, número XXXVIII (2019), p. 336. cf. RICE, Robin Ann. "Chinas, milagreras, negras y beatas: ejemplos de la vida cotidiana religiosa ante la Inquisición de México en los siglos XVI-XVII". En ZAMORA CALVO, María Jesús (ed.). *Mujeres quebradas. La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2018. ARMAS ASÍN, Fernando. "La religión en el Perú colonial: comentario crítico sobre una abundante producción bibliográfica", *Historica*, número XXVI (2002), p. 363. MANNARELLI, María Emma. *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana*. Lima: La Siniestra Ensayos, 2018, p. 110.

⁷¹ GÁLVEZ PEÑA, Carlos, VINATEA RECOBA, Martina y VÉLEZ MARQUINA, Elio. *Las mujeres del Virreinato del Perú: agentes de su economía, política y cultura*. Nueva York: Idea, 2021, p. 16.

⁷² IWASAKI CAUTI, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), p. 590.

probablemente, no fue exactamente el mismo que sintieron ellas⁷³. En el caso de Rosa, por ejemplo, los confesores podrían haber expresado sus vivencias a través de las categorías que ellos conocían⁷⁴. Los confesores tenían que autorizar estos procesos de escritura y esas mujeres tenían que poner por escrito sus experiencias de acuerdo al consejo o la obligación por parte de sus confesores o guías espirituales⁷⁵.

Era un tema complejo porque tomar la iniciativa de empezar a poner por escrito las experiencias vividas podía significar falta de humildad y, por lo tanto, darse a sí misma una importancia no otorgada. Por el contrario, no poner por escrito esos hechos a instancias de un superior religioso implicaba un acto de insubordinación y de falta de respeto hacia la autoridad de la Iglesia y su dogma. Eran escritoras por obediencia o escritoras por mandato, tenían que escribir por obediencia a su superior espiritual, su confesor, por ejemplo⁷⁶.

Muchas de estas mujeres se sentían ignorantes y pecadoras y les costaba poner por escrito estos mensajes. Me inclino a pensar que la presión por parte de las instituciones religiosas y la sociedad llevaba a que estas mujeres tuvieran una baja opinión de ellas mismas como persona y, por lo tanto, no era dignas de esas revelaciones. El proceso tenía que ser largo hasta que ellas mismas, y a veces con ayuda de su confesor, lograban entender que era Dios el que había contactado con ellas y, por lo tanto, era una gracia que tenían que aceptar⁷⁷. Gracias al lenguaje místico existente en la lengua castellana del momento (aportado por Teresa de Ávila, entre otras), las místicas pudieron poner por escrito sus pensamientos y experiencias con una terminología de interpretación literaria de sus sensaciones corpóreas⁷⁸.

El confesor o guía leía los escritos y examinaba el contenido para interpretarlo según la ortodoxia del dogma, para evitar crear situaciones comprometidas frente al Santo Oficio en caso de que examinaran esos documentos. Eso daba a los confesores un poder muy grande para criticar o censurar las experiencias de esas mujeres en función de sus interpretaciones y, quizás, intereses personales en el tema. Las experiencias de las mujeres estaban supeditadas al control y la supervisión de estos religiosos. El trabajo de ellos era discernir si estas experiencias provenían de visiones celestiales o infernales y

⁷³ MARTÍNEZ Y ÀLVAREZ, Patrícia. "La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto limeño del siglo XVII", *Anthropologica*, número 18 (2000), p. 186.

⁷⁴ MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto francés de estudios andinos. Fondo de cultura económica, 2005, p. 20.

⁷⁵ VAN DEUSEN, Nancy. "Reading the body: mystical theology and spiritual actualisation in early seventeenth-century Lima", *Journal of religious history*, volumen 33/número 1 (2009), p. 22.

⁷⁶ LUNDBERG, Magnus. *Mission and ecstasy: contemplative women and salvation in colonial Spanish America and the Philippines*. Uppsala: Studia Missionalia Svecana, 2015, p. 36.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ VAN DEUSEN, Nancy. "Reading the body: mystical theology and spiritual actualisation in early seventeenth-century Lima", *Journal of religious history*, volumen 33/número 1 (2009), pp. 23-24.

guiarlas en su camino hacia un camino celestial. Muchas de las visiones de las beatas limeñas estaban relacionadas con el infierno y el Purgatorio⁷⁹. Por el contrario, Lundberg citando a Bilinkoff y Ranft, afirma que, en el caso de las beatas, la aprobación para poner por escrito esas ideas era más una reafirmación o una proyección de sus visiones místicas que compartían con su confesor o guía a través de la confesión o en busca de consejo⁸⁰.

Según Mujica, no es hasta que Rosa y algunas de las beatas como Melgarejo entran en contacto con la Compañía de Jesús que empiezan a relatar sus experiencias religiosas. Rosa pide permiso a los dominicos para que los jesuitas también puedan confesarla. Los jesuitas promovieron sus visiones pero, a veces, tuvieron que enmendar algunas interpretaciones o visiones debido al peligro de la heterodoxia⁸¹. El mismo Mujica citando a Hansen nos habla de once confesores oficiales: seis dominicos y cinco jesuitas, pero sin citar sus nombres. Es entonces cuando se abre a contar sus experiencias. No lo había hecho con los otros confesores antes pero el dato es revelador ya que Rosa solamente entró en contacto con los jesuitas tres años antes de morir⁸².

Iwasaki también nos habla también de la importancia que tuvo esa orden en el relato y la especial predilección que esas beatas tuvieron por la misma. Pero él nos cita ocho dominicos y cuatro jesuitas confesores de Rosa. A pesar de que los números difieran, en ambos casos es clara la tardía conexión con los jesuitas, pero su importancia en cuanto al número⁸³.

Rosa entró en contacto con los jesuitas tres años antes de morir de la mano de Gonzalo de la Maza y María de Uzátegui, que la acogen en su casa hasta su muerte en 1617 y empiezan a celebrar tertulias místicas en su casa con otras beatas y religiosas como Inés de Ubitarte y su tía Luisa de Melgarejo⁸⁴. De

⁷⁹ LUNDBERG, Magnus. *Mission and ecstasy: contemplative women and salvation in colonial Spanish America and the Philippines*. Uppsala: Studia Missionalia Svecana, 2015, pp. 36-37.

⁸⁰ Ibid, p. 36. cf. BILINKOFF, Jodi. *Related Lives: Confessors and their Female Penitents, 1450-1750*. Ithaca: Cornell University Press, 2005, p. 28. cf. RANFT, Patricia. "A key to counter reformation women's activism: the confessor-spiritual director", *Journal of Feminist Studies in Religion*, volume 10/número 2 (1994).

⁸¹ MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto francés de estudios andinos. Fondo de cultura económica, 2005, p. 49. MILLAR CARVACHO, René. "Luisa de Melgarejo. Expresión de poder femenino en la Lima virreinal", *Donne, potere, religione: Studi per Sara Cabibbo*. Milán: Franco Angeli Storia (2017), p. 7.

⁸² Ibid, p. 137. cf. HANSEN, Leonardo. *Vida admirable de Sta. Rosa de Lima, patrona del Nuevo Mundo*. 2da. Ed. Traducción del latín de Jacinto Parra. Vergara: El Santísimo Rosario (1664). 1929.

⁸³ IWASAKI CAUTI, Fernando. "Luisa de Melgarejo de Soto, ángel de luz o de tinieblas", *América Sin Nombre*, número 15 (2010), p. 60, 63. IWASAKI CAUTI, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), pp. 593-594.

⁸⁴ Ibid, pp. 588-589. MILLAR CARVACHO, René. "Luisa de Melgarejo. Expresión de poder femenino en la Lima virreinal", *Donne, potere, religione: Studi per Sara Cabibbo*. Milán: Franco Angeli Storia (2017), p. 4.

la Maza instó a Rosa y a Luisa a poner por escrito sus vidas y sus experiencias, al igual que Teresa de Ávila hizo con sus revelaciones⁸⁵.

Luisa de Melgarejo fue beata exclusiva de los jesuitas y entre sus confesores encontramos a Diego Álvarez de Paz, Francisco de Contreras, Diego Martínez, Juan Sebastián Parra y Diego Torres⁸⁶. Diego Álvarez de Paz (1560-1620), teólogo, místico y provincial de la Compañía le pidió que escribiera sus experiencias⁸⁷. Varios de los textos redactados por ella respondieron a la indicación de sus confesores y fueron utilizados por los jesuitas para sustentar los procesos de beatificación de varios miembros⁸⁸. El jesuita Juan Muñoz, en 1622, fue el acusador de Luisa ante el Santo Oficio⁸⁹, criticando que sus confesores alimentaran sus fantasías⁹⁰. Luisa era una incondicional devota de los jesuitas y, quizá más importante aún, era rica. Dio grandes cantidades de dinero a la orden⁹¹. Citando a Iwasaki: "Seis mil pesos de a ocho reales al Colegio de San Pablo, con el compromiso de recibir una pensión anual equivalente al 5% del depósito"⁹².

Con estas informaciones me asalta una pregunta sobre la relación entre Rosa y otras beatas y sus confesores: Cuál fue el motivo por el cuál varias de esas mujeres no empezaron a contar sus experiencias hasta que contactaron con los jesuitas. ¿Poco nivel teológico por parte de ellos o desconfianza hacia ellos? Puede resultar una pregunta baladí, pero creo que tiene mucho sentido preguntarnos la motivación que tuvieron para abrirse a contar sus experiencias con los religiosos de esa orden. En los trabajos de los diferentes autores no he encontrado un motivo o motivos claros sobre la motivación exacta. Creo que la cuestión no ha sido resulta satisfactoriamente, ni tampoco el rol interpretativo ni el bagaje místico de los dichos confesores a la hora de interpretar las experiencias de esas mujeres.

3. CONCLUSIONES

⁸⁵ IWASAKI CAUTI, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), p. 589.

⁸⁶ Ibid, p. 594.

⁸⁷ MILLAR CARVACHO, René. "Luisa de Melgarejo. Expresión de poder femenino en la Lima virreinal", *Donne, potere, religione: Studi per Sara Cabibbo*. Milán: Franco Angeli Storia (2017), pp. 2-3.

⁸⁸ IWASAKI CAUTI, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), pp. 593- 594.

⁸⁹ MILLAR CARVACHO, René. "Luisa de Melgarejo. Expresión de poder femenino en la Lima virreinal", *Donne, potere, religione: Studi per Sara Cabibbo*. Milán: Franco Angeli Storia, 2017, p. 6.

⁹⁰ IWASAKI CAUTI, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), p. 593.

⁹¹ MILLAR CARVACHO, René. "Luisa de Melgarejo. Expresión de poder femenino en la Lima virreinal", *Donne, potere, religione: Studi per Sara Cabibbo*. Milán: Franco Angeli Storia, 2017, pp. 1-2.

⁹² IWASAKI CAUTI, Fernando. "Luisa de Melgarejo de Soto, ángel de luz o de tinieblas", *América Sin Nombre*, número 15 (2010), p. 65.

La monarquía tenía encomendada la misión de expandir el catolicismo entre los habitantes de la América hispánica, legitimando su autoridad tanto a nivel real como a nivel eclesiástico. Con la bula alejandrina que otorgaba poder casi absoluto a los reyes en su labor evangelizadora y de control, se sentaron las bases del sistema social y religiosos colonial.

Para las autoridades coloniales, el hecho de tener una prueba de santidad nacida en América era una muestra de que se estaban “haciendo los deberes” en relación con la tarea dada por el santo padre. Era un claro indicio de que las posibilidades de redención y salvación podían aplicarse también en los nuevos territorios americanos donde, nunca antes, se había oído la palabra del Dios católico. Eso abrió muchas puertas, tanto para la Iglesia como para la monarquía, para influir en las sociedades virreinales. La posibilidad de convertir a los indígenas al cristianismo daba una valor práctico y real para que las autoridades pudieran, al menos sobre el papel, introducir a esas personas dentro de la estructura social y económica de los virreinatos. Al ser cristianos y aceptar los dogmas de la Iglesia, pasaban a formar parte oficialmente del engranaje colonial.

Rosa de Lima, además, se nos muestra cómo una mujer que, siguiendo al pie de la letra los ejemplos de santos medievales de renombre con tormentos y religiosamente como muchas religiosas peninsulares, pudo llegar a lo más alto del santoral, convirtiéndose en una de las figuras más representativas del catolicismo dentro y fuera de las fronteras virreinales. Su vida, no exenta de dificultades con el Santo Oficio, al igual que figuras de la talla de Teresa de Ávila e Ignacio de Loyola, fue una muestra clara y evidente, para las autoridades y el pueblo, de que las vidas santas podían darse en el Virreinato. Fue un elemento unificador para las tres principales órdenes religiosas del momento, los franciscanos, los dominicos y los recientemente creados jesuitas, ya que fue venerada por las tres y, así mismo, influenciada por ellas. Podríamos decir que en una sociedad tan pía como la limeña, el fruto de su religiosidad se plasmó en Rosa de Lima.

Por otra parte, el hecho de ser criolla y haber nacido en América y no en la Península pudo abrir, y de hecho lo hizo, la posibilidad de interpretación de que podía existir una santidad criolla sin depender de la peninsular y, por lo tanto, un sentimiento de diferenciación con lo castellano. Claro está que este sentimiento, al inicio, simplemente fue una muestra de diferenciación política entre los virreinales y los peninsulares, pero, durante los procesos de independencia del XIX, ganó un matiz nacionalista como símbolo. No debemos olvidar que, al igual que la Virgen de Guadalupe en México, a esas figuras de importancia religiosa central se les debe añadir un valor político en momentos determinados de la historia cuando la situación así lo requiere. Es, por lo tanto, que podemos considerar a Rosa de Lima como un símbolo político y religioso de igual forma, aunque, generalmente, se valore más como un símbolo de fe.

Al tener un ejemplo tan claro de vida santa cerca de esas mujeres, el modelo que seguir y copiar era muy claro. Dada la cantidad de hechos conocidos sobre su figura con sus castigos físicos, milagros

y demás, las que quisieran emularla tenían el listón muy alto y eso pudo provocar un exceso de celo por parte de las autoridades para controlar la situación dado que, desde su punto de vista, tantas beatas siguiendo el modelo de santidad de Rosa podían ser contraproducentes por dos motivos: la enorme cantidad de mujeres siguiendo este camino podía, en cierto modo, ser más atractiva que la vida conventual imperante tanto en la Península como en los virreinatos. Una vida de clausura y controlada no era tan atractiva como la vida de una beata y posible santa. A fin de cuentas, las beatas eran mujeres que no formaban parte estrictamente del orden establecido. No estaban supeditadas al hombre, marido o familiar, en el mundo diario y tampoco directamente bajo la tutela masculina. El segundo motivo lo encontramos en la idea de perfección y santidad. Si varias mujeres podían llegar al mismo estado de perfección de Rosa, eso podía implicar que quizás su proceso no fue tan estricto en su desarrollo porque se necesitaba la aparición de un modelo de santidad criolla femenina en el Nuevo Mundo. Permitir que más beatas llegaran a ese estado podría ser contraproducente para la imagen de la santa limeña y las autoridades. Es precisamente por ese motivo por el que las mujeres del círculo rosaliano, tras la muerte de Rosa en 1617, empezaron a tener problemas con la Inquisición.

Por lo tanto, podemos entender que en un inicio fueron más toleradas que en las etapas finales del siglo XVII, momento en el cual se valoraba más una mujer en un convento que en una beata individual. Los beaterios que pervivieron a lo largo del siglo XVII y posteriormente se convirtieron más en casas de recogimiento y de aprendizaje tutelado por religiosos. Un tipo de centro religioso-educativo, lejos de la concepción de las primeras beatas que vivían solas o con amigas. Las de principios de siglo tenían guías espirituales o confesores que las guiaban en sus experiencias y, en muchos casos, les pedían que pusieran por escrito sus visiones e, incluso, que intercedieran para ver qué religiosos habían entrado en el cielo. Esta relación beata/confesor ha resultado ser mucho más abierta de lo que se puede imaginar. Por supuesto ellas tenían que seguir sus directrices, pero, aun así, tenían cierta libertad para plasmar sus visiones. En algunos casos podemos entenderlo como una ratificación a sus experiencias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENAL, Electra., y SCHLAU, Stacey. (eds.). *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Words*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.
- ARMAS ASÍN, Fernando. "La religión en el Perú colonial: comentario crítico sobre una abundante producción bibliográfica", *Histórica*, número XXVI (2002), pp. 347-410.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela. (ed.). *Historia de la sororidad, historias de sororidad Manifestaciones y formas de solidaridad femenina en la Edad Moderna*. Madrid: Marcia Pons, 2023.

BERMÚDEZ, José Manuel. *Vida de la gloriosa virgen dominicana Santa Rosa de Santa María...* Lima: Librería de Benito Gil, 1869.

BILINKOFF, Jodi. *Related lives: confessors and their female penitents, 1450-1750*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

CALANCHÁ, Antonio. *Crónica moralizada*. Tomo 4. Transcripción, estudio crítico, notas bibliográficas e índices de Ignacio Prado Pastor. Crónicas del Perú, 7. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977.

CANTUARIAS VARGAS, Ricardo. "Beaterios y monjíos en el Perú virreinal", *Boletín del Instituto Riva Agüero*, número 29 (2002), pp. 65-79.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino. y MARCHENA FERNÁNDEZ, Juan. *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano. 1500-1850*. Madrid: MAPFRE, 1992.

CHOWNING, Margaret. "Convents and nuns: new approaches to the study of female religious institutions in colonial Mexico", *History compass*, números 6/5 (2008), pp. 1279-1303.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre. "Género, poder y espiritualidad en Lima colonial: la reforma conventual del místico Diego Martínez (1609-1626)", *Illes i imperis: Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y postcolonial*, número 10-11 (2008), pp. 105-131.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. "Descubriendo los poderes de la palabra: Funciones de la predica en la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII", en *La venida del reino: Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas (1994), pp. 75-102.

ESPITA DURÁN, Pilar. "Figuras de santidad en el virreinato de Perú: lo queer, la alteridad" *Cuadernos de literatura. Dossier: género y colonialidades*, volumen 25 (2021).

FREEDBERG, David. *El poder de las imágenes: Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra, 1992.

GÁLVEZ PEÑA, Carlos, VINATEA RECOBA, Martina, VÉLEZ MARQUINA, Elio. *Las mujeres del Virreinato del Perú: agentes de su economía, política y cultura*. Nueva York: Idea, 2021.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. *La biblioteca del arzobispo Hernando Arias de Ugarte. Bagaje intelectual de un prelado criollo (1614)*. Bogotá: De Thesaurus, 1987.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. "Cristianización y religiosidad en el periodo colonial (un estudio sobre la biografía de los años 1990)", *Revista europea de información y documentación sobre América Latina*. Volumen 8-9 (1998), pp. 59-68.

HANSEN, Leonardo. *Vida admirable de Sta. Rosa de Lima, patrona del Nuevo Mundo*. Vergara: El Santísimo Rosario, 1929.

IRVING, Albert Leonard. *Books of the Brave*. Berkley: University of California Press, 1992.

IWASAKI CAUTI, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", *Hispanic American Historical Review*, número 73 (1993), pp. 581-613.

IWASAKI CAUTI, Fernando. "Luisa de Melgarejo de Soto, ángel de luz o de tinieblas", en *América Sin Nombre*, número 15 (2010), pp. 59-68.

JESÚS, Teresa de. *Las Moradas*. Madrid: San Pablo, 2007.

JESÚS, Úrsula de. *Las almas del purgatorio: el diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica de Lima, 2012.

LACARRIÈRE, Jacques. *Los hombres ebrios de Dios*. Barcelona: Aymá, 1964.

LAVRÍN, Asunción. "De su puño y letra: epístolas conventuales" (coord.) Ramos Medina, M; *El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. Homenaje a Josefina Muriel. Ciudad de México: Servicio Condumex S.A, 1995, pp. 43-61.

LAVRÍN, Asunción, y LORETO LÓPEZ, Rosalva. (eds.). *Monjas y beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*. Ciudad de México: Universidad de Las Américas-Puebla, 2002, pp. 6-10.

LEAVITT-ALCÁNTARA, Brianna. "Holy women and hagiography in colonial Spanish America", *History compass*, número 12/9 (2014), pp. 717-728.

LORETO LÓPEZ, Rosalva. "Leer, contar, cantar y escribir, un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual. Pueblas de los Ángeles, siglos XVII-XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, volumen 23 (2000), pp. 67-99.

LUNDBERG, Magnus. *Mission and ecstasy: contemplative women and salvation in colonial Spanish America and the Philippines*. Uppsala: Studia Missionalia Svecana, 2015.

MANNARELLI, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Ediciones del congreso del Perú, 1999.

MANNARELLI, María Emma. *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género en la historia peruana*. Lima: La Siniestra Ensayos, 2018.

MARTÍNEZ I ÀLVAREZ, Patrícia. "La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto limeño del siglo XVII", *Anthropologica*, número 18 (2000), pp. 175-194.

MARTÍNEZ I ÀLVAREZ, Patrícia. "La participación de la iglesia en la construcción del orden social peruano. El caso de las mujeres religiosas, siglos XVI-XVII", *Conflict y violencia en América-Universitat de Barcelona* (2002), pp. 75-88.

MILLAR CARVACHO, René. "Luisa de Melgarejo. Expresión de poder femenino en la Lima virreinal", *Donne, potere, religione: Studi per Sara Cabibbo*. Milán: Franco Angeli Storia (2017), pp. 239-252.

MIURA ANDRADES, José María. "Algunas notas sobre las beatas andaluzas", *Las mujeres en el Cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid: Asociación cultural Al-Mudayna (1989), pp. 289-302.

MUJICA, Ramón. *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto francés de estudios andinos. Fondo de cultura económica, 2005.

MURIEL, Josefina. *Las mujeres de Hispanoamérica. Época colonial*. Madrid: MAPFRE, 1992.

O'PHELAN GODOY, Scarlett. "Beaterios para hijas de la élite indígena e indios nobles donantes de advocaciones religiosas en el virreinato del Perú, siglos XVII-XIX", *Intus-Legere Historia*, volumen 16/número 2 (2021), pp. 240-270.

ORTIZ CANSECO, Marta. "Brujas y beatas en el virreinato del Perú: desvíos de la educación femenina", *Edad de Oro*, número XXXVIII (2019), pp. 329-342.

PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia María. *La mujer en la Sevilla de finales de la Edad Media: solteras, casadas y vírgenes consagradas*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Ateneo de Sevilla, 2005.

RANFT, Patricia. "A key to counter reformation women's activism: the confessor-spiritual director", *Journal of Feminist Studies in Religion*, volume 10/número 2 (1994), pp. 7-26.

RICE, Robin Ann. "Chinas, milagreras, negras y beatas: ejemplos de la vida cotidiana religiosa ante la Inquisición de México en los siglos XVI-XVII". En ZAMORA CALVO, María Jesús (ed.). *Mujeres quebradas*.

La Inquisición y su violencia hacia la heterodoxia en Nueva España. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/ Vervuert, 2018.

UNDERHILL, Evelyn. *Mysticism: A study in the nature and development of man's spiritual consciousness.* Nueva York: New American Library, 1974.

URBANO, Henrique. "Catequética y homilética dominicanas en los Andes, siglo XVI", *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo.* Salamanca: San Esteban (1990), pp. 765-783.

VAN DEUSEN, Nancy. "Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima", *Historica, número 23* (1999), pp. 47-78.

VAN DEUSEN, Nancy. "Reading the body: mystical theology and spiritual actualisation in early seventeenth-century Lima", *Journal of religious history, volumen 33/número 1* (2009), pp. 1-27.

WEBER, Alison. "Teresa d'Avila e i rapporti con i confessori". En ZARRI, Gabriela (ed.). *Storia della direzione spirituale, III, L'età moderna.* Brescia: Morcelliana, 2008, pp. 289-309.