

# Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas<sup>1</sup>

Patricia MARTÍNEZ I ÀLVAREZ  
Universitat de Barcelona

## RESUMEN

El trabajo analiza los impactos del proceso contrarreformista europeo y del proyecto colonial americano en la construcción del sujeto religioso femenino a lo largo del siglo XVII en el Perú. A partir de algunas reflexiones sobre el lugar otorgado por la tradición cristiana a la mujer, y haciendo énfasis en los aspectos más característicos de la transición desde la Baja Edad Media a la Edad Moderna en cuestiones referentes a la espiritualidad femenina, la conquista y colonización del Perú son vistas aquí como la posibilidad para la construcción de una Iglesia ortodoxa en la que los modelos femeninos se forjaron desde una exclusión, por género y raza, propia de la Contrarreforma y del sistema Colonial americano.

**Palabras clave:** mujeres, vida religiosa, iglesia, Perú, contrarreforma, clarisas, Úrsula de Jesús.

## ABSTRACT

This essay analyses the impact of the European Counter-Reformist process and the American colonial project within the construction of the female religious

---

<sup>1</sup> El presente estudio forma parte del proceso de investigación que desarrollo para la tesis doctoral co-dirigida por la Dra. Blanca Garí (Dpto. de Historia Medieval de la Universitat de Barcelona) y la Dra. Pilar García Jordán (Sección de Historia de Historia de América, del Departamento de Antropología Social, Historia de América y Africa de la Universitat de Barcelona). Agradezco, además, las observaciones y reflexiones que Rosa Alayza Mujica —polítóloga peruana, del Instituto Bartolomé de las Casas— hizo a versiones previas del presente texto.

figure throughout the XVIIth Century in Peru. From some reflexions on the position given for the Christian tradition to the woman, and specially in the most characteristic aspects of the transition from the Middle Age to the Modern Age, regarding the female spirituality, the conquest and the colonization of Peru, are hereby seen as the possibility to create an Orthodox Church in which the female models were created from an exclusion of sex and race natural of the Counter—Reformist and the Colonial American system.

**Key words:** women, religious life, church, Peru, counter-reform, clarisas, Úrsula de Jesús.

## 1. INTRODUCCIÓN

Cuando hablamos de Evangelización y de construcción de la Iglesia en el Perú colonial debemos hacerlo desde una perspectiva que nos permita entender las líneas de relación que para ello se establecieron con los periodos de Reforma y Contrarreforma en Europa y con los modelos y anti-modelos religiosos que en éstos se forjaron. Además debemos distinguir entre el proceso de la *evangelización*, desarrollado sobre el «otro indígena», y el de la *construcción de la Iglesia*, ejercido sobre la totalidad de la población del espacio colonial, principalmente hispana.

El proceso de crisis que la Iglesia venía viviendo en Europa desde la Baja Edad Media, y que durante el siglo XVI terminaría en la generación de estrategias contrarreformistas dio lugar en el Perú a la construcción de imágenes a través de las cuales cultivar modelos de santidad y obediencia que devolvieran a la Iglesia la legitimidad y universalidad que progresivamente había sido cuestionada en Europa por los diversos movimientos de Reforma; en este sentido cabe destacar el especial influjo que tuvo todo ello en el mundo religioso femenino. Por otro lado, a esta necesidad eclesiástica dirigida hacia las mujeres se unió la proyección de las necesidades y deseos que los hombres e instituciones de la conquista trajeron al Nuevo Mundo: la creación de una sociedad de distintos que excluyera al «otro» indígena y luego al «otro» mestizo (la mayor parte de las veces, además, ilegítimo) así como al «otro» negro, se reflejó también en el espacio otorgado a las mujeres y repercutió en el de las religiosas. Fuentes paralelas a las que citaré para ilustrar estas dos hipótesis, sin embargo, reflejan que en la posibilidad de las mujeres de nombrarse a sí mismas existieron formas, ideas y espiritualidades que fueron más allá del rol otorgado desde la institucionalidad eclesiástica y colonial.

Así, la realidad de la conquista y colonización (y consecuentemente cristianización) del mundo americano hay que concebirla desde una dimensión de proyección e implantación de disfunciones y reconstrucciones sociales, políticas y eclesiásticas, permeadas además por la originalidad que le daba el hecho de la dimensión americana.

El eje de este trabajo es el modo en que repercutieron todas estas proyecciones e implantaciones en la construcción del sujeto femenino religioso durante la época colonial peruana. Para ello partiré de algunas reflexiones acerca del proceso eclesiástico anterior y analizaré documentación monástica y biográfica femenina del siglo XVII en el Perú.

## 2. EL TRÁNSITO DE LA BAJA EDAD MEDIA A LA EDAD MODERNA: ESPACIOS FORJADOS Y ESPACIOS OTORGADOS A LA MUJER RELIGIOSA EN EUROPA

El legado aprehendido de las tradiciones pre-cristianas en las figuras de poder eclesiástico durante la Edad Antigua<sup>2</sup>, y la trayectoria de la Iglesia desde la conversión del poder político imperial al cristianismo<sup>3</sup> fueron los ejes desde los cuales el espacio público se reservó a la construcción de un mundo masculino de cuya transgresión conservamos escasos testimonios escritos para explicar la construcción y la significación de lenguajes femeninos en el contexto cristiano<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> PAGELS, Elaine: *Adán, Eva y la Serpiente*. Barcelona Ed. Crítica, 1990, p. 94.

<sup>3</sup> Un reciente estudio acerca del proceso de conversión del imperio romano al cristianismo en BROWN, Peter: *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona, Col. La Construcción de Europa. Ed. Crítica, 1997.

<sup>4</sup> Perpetua o Felicitas, siglos II-III, cuyas actas de martirio conservamos (RUIZ BUENO: *Actas de los Mártires*. Madrid, BAC, 1996, pp. 397-460) o Egeria, siglo IV (RIVERA GARRETAS, María Milagros: *Textos y Espacios de Mujeres. Europa, siglo IV-XV*. Barcelona, Ed. Icaria, 1990, pp. 39-51.) cuyas cartas del viaje a Tierra Santa han sido analizadas en el texto citado, se convierten en ejemplos de mujeres que significan el tiempo y la realidad desde órdenes distintos a los otorgados por la institucionalidad eclesiástica. Perpetua, cristiana martirizada por el imperio, contaba a su padre la voluntad de Dios en ella, conocida a través del diálogo directo con él, y Egeria se embarcó en un viaje mediante el cual viviría desde la experiencia propia, transgrediendo cualquier tipo de transmisión, la historia y orígenes del cristianismo primitivo. En el siglo X Roswitha, abadesa de Gandersheim y cercana a la dinastía otoniana, se convertiría en la «gobernante de un pequeño principado autónomo (...) orgulloso de su independencia y gobernado por mujeres» (DRONKE, Peter: *Las escritoras de la Edad Media*. Barcelona, Ed. Crítica, 1995, pp. 86-87). El caso de Roswitha, sin embargo, resulta a mi parecer de la resignificación de relaciones masculinas: relaciones de verticalidad en el mundo de una abadía regida por una mujer.

Entrada la Baja Edad Media el panorama religioso en Europa se caracterizó por el surgimiento de movimientos espirituales de renovación que propagaban el abandono de la Tradición (y que por lo tanto significaron la construcción de un orden distinto, no exclusivamente masculino) y el retorno a los ideales cristianos primeros: muchos de estos movimientos, liderados por mujeres como las beguinas, o por teólogos innovadores como los herederos de la Escuela de San Víctor, la Escuela de Chartres o la Escuela Porretana, nombraron en lenguas y lenguajes propios la existencia de un Dios distinto al descrito por la Iglesia, de un Dios pronunciándose en personajes no clérigos, no necesariamente varones, en hombres y mujeres del mundo postergado por los esquemas de poder de los que la Iglesia se había hecho partícipe. La figura del maestro (maestra) tomaría para la sociedad cristiana, desde el siglo XII, el mismo énfasis que la Tradición había impuesto hasta entonces a partir de la imagen del antiguo padre de la Iglesia<sup>5</sup>: la experiencia de los hombres y mujeres «del mundo», tomada como referente para la canalización de una espiritualidad mucho más social que institucional, ponía en entredicho la imagen del Dios lejano del que los abades cobradores de impuestos y los clérigos oficiantes de una eucaristía en latín (lengua incomprensible para gran parte de las poblaciones) se habían hecho representantes. Esa nueva experiencia mística, perceptible, se convertía en la presencia de Dios en el mundo, y la Iglesia inauguraba un proceso de atención y controversia frente a la nueva realidad. El concepto del cuerpo, por ejemplo, lugar de experiencia y pronunciamiento para Dios<sup>6</sup> según los nuevos lenguajes, se convertía en tema de discusión para los teólogos de fines del siglo XIII a la vez que los misticismos extrovertidos que provocaban la expresión hablada o corporal eran examinados, cuando no repudiados, por clérigos y monjes<sup>7</sup>. El nuevo

---

<sup>5</sup> VILANOVA, Evangelista: *Història de la teologia cristiana. Dels Orígens fins al s. XV*. Barcelona, Facultat de Teologia. Col. lecció sant Pacià, 1999, p. 617.

<sup>6</sup> Para este tema ver BYNUM, Caroline: *The resurrection of the body*. New York, Columbia University Press, 1995, pp. 318-343.

<sup>7</sup> Ángela de Foligno, por ejemplo, una terciaria franciscana del siglo XIII, había sido repudiada por su confesor, fray Arnaldo, ante los escandalosos gritos de éxtasis que había desatado en plena plaza de Asís mientras recibía la visita del Espíritu Santo en su cuerpo. Después de la prohibición que éste le hizo para regresar alguna vez a Asís, sin embargo, fue él quien acudió a su encuentro para conocer a profundidad la experiencia de Ángela quien, mientras le dictaba al fraile sus visiones de Dios, terminaría diciéndole «Has escrito lo peor y lo que es nada, y no has escrito nada de lo precioso que siente mi alma» (según traducción de HAMPE MARTÍN, Teodoro (p. 70) que corresponde a la edición preparada por THIER, Ludger y CALUFETTI, Abele: *Il Libro della beata Angela da Foligno*. Grot-

concepto del alma «capaz de dar a luz, de traer al mundo a Dios en ella»<sup>8</sup> y del que se hacían eco las experiencias místicas de hombres y mujeres del mundo, contrastaba terriblemente con el discurso lapidario (y exclusivamente masculino) de la Iglesia.

La aparición de lenguajes de este tipo, que implicaba una relación menos hermética con la institución eclesiástica y su mediación con Dios, dio lugar, sin duda, a la construcción de espacios simbólicos mediante los que las mujeres, especialmente, irrumpirían en la escena pública desde una realidad ahora femenina. La construcción simbólica a la que me refiero tuvo que ver, sobre todo, con la aparición de un nuevo estilo de vida espiritual inserto en el mundo, en comunidades y asociaciones que no formaban parte del panorama religioso femenino otorgado a las mujeres<sup>9</sup> y que fue acogido, seguido y multiplicado en la sociedad como reflejo del descubrimiento de una manera diversa de vivir a Dios.

Muchos de los encuentros laicos con Dios, además, fueron transcritos por aquéllos y aquéllas que los tuvieron mediante visiones, éxtasis y transformaciones corporales en vidas y biografías espirituales, mientras la Iglesia institucional hacía frente al impacto público de los nuevos movimientos configurando en ellos la imagen y el concepto de la herejía. La construcción de imágenes y conceptos a partir de la alteridad, del otro distinto al modelado desde la institucionalidad eclesiástica, procuró la tamiación progresiva de la irrupción de estas figuras y su modo de nombrarse en la sociedad cristiana del momento hasta lograr el recogimiento, la reinstitucionalización de la confesión, de la clausura o del castigo público: hechos, todos ellos, en los que mediaría nuevamente la Iglesia tradicional<sup>10</sup>. A lo largo del siglo XIV, además, las crisis político-eclesiales vividas en Europa provocarían cada vez más la escisión entre las nuevas y las tradicionales formas de espiritualidad y religiosidad, proceso en el

---

taferrata, Collegii s. Buenavenuræ ad Claras Aquas, 1985). Para un reciente estudio sobre Ángela de Foligno ver CIRLOT, Victoria y GARÍ, Blanca: *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona, Martínez Roca, 1999, pp. 193-222.

<sup>8</sup> GARÍ, Blanca: *Über die Mutter Gottes*. Brepols, Turnholt (en prensa).

<sup>9</sup> BOTINAS, Elena y CABALEIRO, Julia: «Mediacions i autoritat femenina en l'espiritualitat de les dones medievals» en AAVV *Autoridad femenina/ libertad femenina*. Barcelona, Duoda, 1997, pp. 125-145 /127.

<sup>10</sup> Sobre la reinstitucionalización de la confesión a partir del Cuarto Concilio de Letrán Blanca Garí apunta, sin embargo, más allá del hecho mismo del control clerical de la experiencia religiosa del otro, la apertura de un espacio en el que el yo «se individualiza y en el que se abre un camino hacia la construcción de un particular lenguaje del sujeto» (GARÍ, Blanca: *Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y*

cual la vida de las mujeres místicas se institucionalizaría hacia la adhesión reglada a los monasterios o se condenaría mediante procesos inquisitoriales.

La Edad Moderna se abrió a la Iglesia como un tiempo de contradicción entre las reformas intra eclesiales que habían protagonizado muchas órdenes, fruto de las novedades espirituales nombradas arriba y de las intervenciones de la Iglesia y el poder político en ello, las reformas que rompieron con la catolicidad y los procesos de reconstrucción conocidos bajo el concepto de la Contrarreforma, que tuvieron como eje central la celebración del Concilio de Trento y el proceso tridentinista posterior, en el que las experiencias místicas de encuentro y significación se auto-censuraron<sup>11</sup>, y se institucionalizaron las diversas formas de vida religiosa acentuándose la mediación sacramental de la Iglesia en todo ello<sup>12</sup>.

### 3. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IGLESIA SANTA EN EL ESPACIO COLONIAL PERUANO

Mientras todo este proceso eclesiástico-religioso tenía lugar en Europa, la aventura de la conquista del espacio americano contaba ya con una importante trayectoria sobre todo a partir de la experiencia de las Antillas y Nueva España: la llegada de los primeros conquistadores al Perú, después de la organización de la colonia española en estos primeros territorios ocupados, se sumaba además a la experiencia misional de algunas órdenes religiosas que se incorporarían tempranamente a los planes de la extensión de la presencia europea en América del Sur.

En el hecho de la llegada de los primeros religiosos al Perú, sin embargo, hay que entender además las influencias y determinismos del proceso de Reforma y Contrarreforma vivido en Europa y significado desde los términos explicados más arriba, aspecto que constatamos no

---

*transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo.* Conferencia dada en el contexto del Kolloquium für Fortgeschrittene: Allgemeine Forschungsprobleme der Vormoderne. Friburgo, 1999. Texto inédito, p. 3).

<sup>11</sup> El caso más significativo de lo que nombro como «auto-censura» es Teresa de Jesús, cuya autoridad fue siempre explicada por ella misma muy por debajo de la de los clérigos y doctos en teología, aún cuando su discurso y acción parecía ser fruto de la transgresión de las relaciones de mediación ortodoxa.

<sup>12</sup> Para un estudio del mundo de las beatas en el periodo de la Baja Edad Media y la temprana Edad Moderna, en España ver MUÑOZ, Ángela: *Beatas y santas neocastellanas*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1994.

sólo en la realidad acontecida sino en la legislación eclesiástica que conservamos del periodo<sup>13</sup> y en la que se hace eco la necesidad por el cuidado en la unicidad de criterios para la conversión de los indígenas, en el uso de catecismos elaborados desde España, de manuales de confesión escritos por clérigos y revisados por diversas autoridades también en España y en el nombramiento de los religiosos por la monarquía española, fenómenos todos ellos que consolidarían, además del cuidado por la ortodoxia fruto de las preocupaciones generadas por la Reforma, el cumplimiento del plan político de España en el Perú y en América y que se harían eco de la necesaria Contrarreforma europea.

El hecho mismo de las rupturas al interior de las órdenes, sumado a los propósitos expansionistas de una Iglesia removida por los avatares sufridos en Europa después de las apariciones de diversos movimientos espirituales y de las rupturas con el protestantismo y calvinismo, procesos con gran trasfondo de diferencias políticas entre las grandes potencias europeas, suponía la llegada al Nuevo Mundo de distintos ideales religiosos y eclesiásticos para la construcción de la institucionalidad religiosa en el mismo<sup>14</sup>.

A lo largo del siglo XVI se celebraron en Lima tres concilios mediante los cuales se sistematizó la evangelización de los nuevos lugares, se normativizaron el dogma, disciplina y doctrina en los espacios de conversión y reducción y se implantaron las decisiones tomadas durante el Concilio de Trento celebrado en Europa, a la vez que se prefigurarían las diócesis y arzobispados en el territorio virreinal y se institucionalizarían los métodos de conversión así como los modos de control de la observancia y ortodoxia en el mundo religioso y laico hispanos. La implantación del Tribunal de la Santa Inquisición en Lima, junto con los debates acerca de la extirpación de la idolatría en el mundo indígena que se suscitaban precisamente por la diferencia en las concepciones y líneas de intervención que tuvieron los distintos actores de la colonia, sumados a la acentuación

---

<sup>13</sup> Sobre la cuestión de la legislación eclesiástica peruana en este periodo y un análisis de su significado ver MARTÍNEZ I ÁLVAREZ, Patricia: «Para la construcción de una Iglesia Santa: indios, mujeres, frailes y seculares en la tarea legislativa eclesiástica, siglos XVI y XVII» en ARMAS, Fernando (compilador): *La construcción de la Iglesia en los Andes*. Lima, PUCP, 1999, pp. 71-105.

<sup>14</sup> Sobre el proceso de desencuentro entre los proyectos evangelizadores de los distintos grupos eclesiásticos a lo largo de la primera evangelización MARTÍNEZ I ÁLVAREZ, Patricia: «Espiritualidad franciscana en el Perú colonial: continuidades, rupturas y debate en el proyecto evangelizador, s. XVI». *Histórica*, Vol. XXII, n.º 2 Dic. 1998, pp. 227-272.

de las rupturas entre las posiciones más indigenistas y las más regalistas pusieron de relieve sin embargo, entre los siglos XVI y XVII, el desencuentro entre la idea españolizante de la sumisión del bárbaro —una vez más, el «distinto»— la de la necesaria civilización *del otro* antes de ser evangelizado, y la de la defensa del indígena en las voces de religiosos que se hacían eco del discurso de la Escuela de Salamanca.

Así como entre los artífices masculinos de la colonia la aparente contradicción ideológica propiciaba, sin embargo, la coparticipación en una misma realidad, todo este despliegue eclesiástico dio lugar a la construcción de espacios femeninos en los que las mujeres reprodujeron, en gran parte, las intenciones institucionales, y por lo tanto masculinas, de la conquista de América, aún cuando podríamos constatar en ellas, también, el intento de adopción de los procesos propios de la modernidad del mundo y la construcción de espacios en femenino. Mientras en Europa había estallado la Contrarreforma dando lugar a la creación de la imagen de la bruja, y las formas de religiosidad libres quedaban progresivamente institucionalizadas en los claustros, la mujer que llegaba al espacio americano y/o que crecía en él era dirigida por los protagonistas de la aventura americana.

«En el nombre de Dios amen. Sepan cuantos esta carta vieren como nos el licenciado Jorge de Andrade presvitero y miguel nuñez de santiago, vecinos desta ciudad de los Reyes del Piru decimos que por quanto entre nos tenemos fundado un colegio en esta dicha ciudad, con advocacion de nuestra señora de los rremedios en el que tenemos doncellas pobres y mujeres guerfanas...»<sup>15</sup>.

Durante los primeros años de la conquista en el Perú, además, las relaciones establecidas entre las mujeres indígenas y los conquistadores dieron paso al desarrollo de sistemas de sumisión mediante los cuales la

---

<sup>15</sup> Archivo Arzobispal de Lima, en adelante AAL, Colegio de Nuestra Señora de los Remedios, único legajo. 7 de enero de 1643. En el año 1659, Josefa de Anticona ingresaba al monasterio de Santa Catalina de Lima previa presentación de un poder del padre Rodrigo de Blades así como de documentación firmada por presbíteros y autoridades del pueblo del que provenía y de un testimonio escrito por Diego de Alcázar, gobernador y alcalde de San Mateo de Huarochirí, dando fe de los deseos de la mujer para ingresar al monasterio (AAL, Monasterio de Santa Catalina, legajo 3. 8 de junio de 1659. Toda esta documentación, sin embargo, no da testimonio de la voluntad femenina ni de si el testimonio citado para comprobar los deseos de la mujer era o no verídico).



indígena, mujer en muchos casos amante del conquistador, prefiguraba como anhelo el modelo de la mujer legítima, esposa española, y daba lugar al nacimiento de una ilegitimidad<sup>16</sup> que la Iglesia incluiría también en su discurso moralizante y contrarreformista: los ilegítimos, fruto de uniones prohibidas, se convertían una vez más en «distintos» que iban a ser excluidos por el orden colonial por un lado y concebidos por la Iglesia como posibles deconstructores de la moralidad anhelada<sup>17</sup>. La dominación española supuso, frente a la cosmovisión y organización del mundo andino, una importante transformación en las relaciones de género tras la cual la mujer indígena quedó postergada al espacio de la ilegitimidad o relegada al de la vigilancia en tanto que insistía en la realización de prácticas sobrenaturales mediante las cuales se relacionaba con la naturaleza rememorando los tiempos prehispánicos y actuando en un espacio de conocimiento al que ni la Iglesia ni los conquistadores accedían.

La colonia fue configurando un tejido social<sup>18</sup> en el que los clérigos, religiosos y colonos se convertían en los actores de la realidad, los indígenas en el conglomerado poblacional sometido a los primeros, las indígenas en el lugar de satisfacción de necesidades sexuales y las españolas en la llegada del mantenimiento de la legitimidad del accionar masculino. El rol de las mujeres, pues, heredado de los primeros momentos de la colonia, configurado y otorgado desde el ideario masculino, degeneraba en el hecho de la co-participación pasiva en la colonia y reproducía, cuando menos, esquemas mentales y sociales propiamente europeos.

Los primeros beaterios y casas de recogimiento fueron los lugares desde los cuales, fruto de la mezcla cultural, la mujer hispana y criolla permaneció alejada de la actividad masculina de la colonización e inter-

<sup>16</sup> Trabaja el tema de la ilegitimidad para el caso del Perú colonial MANNARELLI, María Emma: *Pecados Públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima, Ediciones Flora Tristán, 1994.

<sup>17</sup> La relación que establezco entre moralismo y contrarreformismo parte de la base de que durante la Baja Edad Media y el primer periodo moderno ser ortodoxo implica también pertenecer al orden moral impuesto por la Iglesia católica, por una Iglesia que impregna, o quiere impregnar, la totalidad de la realidad social y política del momento.

<sup>18</sup> Una reflexión historiográfica sobre la sociedad colonial peruana en la segunda mitad del s. XVI es GARCÍA JORDÁN, Pilar: «La sociedad colonial americana en la segunda mitad del siglo XVI. Algunas reflexiones historiográficas sobre el caso peruano». AA.VV.: *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*, Vol. VI, Madrid, Comisaría General de España en la Expo de Lisboa, 1998, pp. 97-119.

vención en la realidad desde donde fue confesada por la Iglesia para la progresiva institucionalización de la vida religiosa femenina en el Perú. Son numerosos, en este sentido, los casos documentados de esposas e hijas que ingresaban obligadas al mundo religioso dejando al esposo o al padre en el de la colonización:

«Costança de la mardre de Dios religiosa / deste monasterio de nuestra señora del Prado / paresco ante Vm. en la mayor via y forma que / aia lugar de derecho i digo que avia poco / mas de ocho años que entre en este dicho mo / nasterio y recebi su santo abito (i) poco mas / de seis que profese en el involuntariamente / porque significandole muchas veses a D. / Jose de Padilla mi padre mi desconsue / lo i diciendole que el peso dese sagrado / (estado) era mayor que mis fuerzas me ame/ naso otras tantas de muerte en publico / y en secreto jurando con enojo que si / ponía los pies fuera desta clausura / me havia de dar de puntaladas con que / ube de acer la dicha profesion por vio / lencia i por temor y aunque no es / reclamado dentro de los cinco años a sido / por aver inorado que tuviese termino/señalado para reclamar contra esa profe / sion y asi mismo por estar durante la cau / sa del miedo...»<sup>19</sup>.

y, sin embargo, son significativos también los casos en los que, una vez dentro de los muros claustrales, las mujeres desarrollaron formas y estilos de vida alejados del ideario de la sumisión que sólo permanecía en la mente de los varones: en el año 1672, por ejemplo, en el monasterio de Santa Catalina, el deán y cabildo hizo denuncias frente al desorden en el que vivían las religiosas y ante las entradas indebidas que hombres y mujeres hacían al monasterio, y en el año 1674 en el monasterio del Carmen el deán y cabildo de la Ciudad de los Reyes hacía pública su denuncia contra Catalina de la Roca, abadesa, por la celebración en el monasterio de festividades no permitidas a las monjas<sup>20</sup>.

Más allá de estos ejemplos mucho más cotidianos que religiosos y espirituales, es importante rescatar los casos documentados de mujeres que en el mundo religioso se significaban a sí mismas, desde la diferencia con la que las marcaba la empresa conquistadora, en autoridades espirituales que contaban la relación con una trascendencia que escapaba a la

<sup>19</sup> AAL Monasterio del Prado, legajo 2. 5 de Julio de 1664.

<sup>20</sup> AAL Monasterio de Santa Catalina. Legajo 5, 29 de agosto de 1672; Monasterio del Carmen, 24 de Julio de 1674.

intervención del conquistador, del fraile o del clérigo: este es el caso de Úrsula de Jesús, de la que hablaré más adelante.

La utilización del espacio otorgado, la expresión mediante modelos surgidos del proceso contrarreformista europeo, explica en algunos de los casos que desarrollaré después el hecho por un lado de la colaboración femenina en el ideario conquistador y, por otro, de la transgresión de éste y, por lo tanto, de lo significativos que fueron el impacto de la vigilancia de la ortodoxia en ellas y la contribución de éstas a la generación de un mundo colonial de distintas, influenciado por el actuar hispano y masculino en el Perú, y la construcción, más allá de esto, de formas de identidad exclusivamente femeninas.

### 3.1. La vida religiosa femenina y los monasterios de clarisas en el Perú

La presencia de las primeras experiencias de vida religiosa femenina no reglada en América, adscritas a la espiritualidad franciscana, tuvo lugar en Nueva España por parte de Terciarias Franciscanas vinculadas a una de las expresiones más típicas del proceso de Reforma y Contrarreforma en Europa: se trataba de mujeres pertenecientes a una cofradía —agrupación seglar de devotos— bajo el estado de beatas o «maestras amigas». En el caso del Perú, de igual manera, las expresiones de vida religiosa femenina nacieron en el espacio de los beaterios, contando, además, con la prohibición explícita por parte de la Corona para la fundación de monasterios propiamente dichos durante los primeros años de la colonia<sup>21</sup>.

El primer monasterio de clarisas fundado en el Perú fue el de Santa Clara del Cusco, en el año 1564, que había nacido como recogimiento para cuidar a las hijas mestizas que los conquistadores habían tenido con mujeres indígenas<sup>22</sup>; el primero fundado en Lima fue obra de cuatro monjas designadas por Santo Toribio, a las que envió desde el monasterio de las religiosas agustinas en el año 1606 para que llevaran a cabo tal empresa. Sin embargo, la iniciativa parece haber partido del portugués

---

<sup>21</sup> FERNÁNDEZ, Amaya; GUERRA, Margarita; LEIVA, Lourdes; MARTÍNEZ, Lidia: *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú, Lima 1550-1650*. Lima, PUCP, 1997, p. 120.

<sup>22</sup> BURNS, Kathrin: «Apuntes sobre la economía conventual. Monasterio de Santa Clara», *Allpanchis*, 38, 1991, p. 69.

Francisco de Saldaña, quien quería un monasterio de recogidas y arrepentidas que llevara la advocación de Nuestra Señora de los Remedios de la Peña de Francia, el cual sería, además, el primer administrador del monasterio. Desde los inicios de la fundación la organización poblacional del monasterio enfatizaría la división de las «calidades religiosas» según clase social dando lugar a la distinción entre las «religiosas conventuales de coro y velo negro», grupo compuesto por mujeres que serían nombradas bajo el título de «doñas», muestra de distinción y nobleza en la sociedad de la Lima virreinal, con autoridad éstas para la toma de decisiones en el espacio monástico y el ejercicio de los votos solemnes. Otros de los grupos fueron el relativo a las «monjas de velo blanco», que llevaban a cabo los servicios más domésticos y que principalmente fueron mujeres con poca capacidad económica, el de mujeres seglares compuesto por «divorciadas o arrepentidas» y por niñas que recibirían su educación en el monasterio y, por último, el grupo de las criadas o esclavas<sup>23</sup>.

«En doce dias de diciembre deste año de 618 tomo avito de monja de velo negro doña maria de bargas hija lejitima de santiago martines y de doña ana de bargas su lijitima mujer diese el avito el muy reverendo p{adr}e frai juan de urvina de la orden de n{uestr}o p{adr}e san fran{cisc}o consertose su dote en dos mil pe (ssos) ensayados truxo sus alimentos, cera y colacion...»<sup>24</sup>.

En este ejemplo que acabo de transcribir, el aspecto de la legitimidad se convierte en el cauce mediante el que la mujer ingresa como monja de velo negro en primer lugar. La vida religiosa de los monasterios, dando continuidad al hecho de la exclusión social y de roles, se organizaba en función de la procedencia de las mujeres que ingresaban: la legitimidad, que se recalca con hacer explícitos los nombres de los progenitores, se convierte en aval, junto con la dote, para tener presencia y también autoridad al interior del claustro. En el año 1632, sin embargo, un caso totalmente distinto subraya la importancia de la capacidad económica de los progenitores para la situación de las mujeres en el espacio monástico:

<sup>23</sup> FERNÁNDEZ, GUERRA, LEIVA, MARTÍNEZ, 1997, p. 416.

<sup>24</sup> Biblioteca de San Francisco Solano, Convento de San Francisco Solano, en Lima, sin catalogar: Libro de dotes de Santa Clara, p. 10.

«Doña beatrix descubrir abbadessa deste monasterio de nuestra madre santa clara desta ciudad digo que maria nuñez y francisca de guevara doncellas virtuosas guerfanas pobres y españolas por serlo quieren ser religiosas de velo blanco en este monasterio traen sus dotes enteros alimentos i cera quiere la mitad por medio de los dotes de monjas de velo negro y daseles de limosna la señora doña ana de manrique por ser pobres y porque este dicho monasterio esta necesitado de monjas de velo blanco que le sirban.

Y assi pido y suplico se sirva dar su licencia para proponer en capitulo a las susodichas para que dandolas religiosas sus votos de avito...»<sup>25</sup>.

María y Francisca, huérfanas pobres, pero españolas, *doncellas virtuosas*, desean el ingreso al monasterio de Santa Clara y la madre abadesa solicita su aceptación a las autoridades eclesiásticas. Frente al hecho de que María y Francisca sean pobres, la abadesa debe insistir en que son españolas y, además, «doncellas virtuosas». La virtud se hace signo examinable si no son mujeres que ingresan con dotes estipuladas porque puede que se trate de mujeres hijas de uniones ilegítimas, aunque este aspecto deja de cobrar importancia progresivamente a medida que avanza el siglo XVII pues si contraponemos el tipo de información que nos da el primer documento con éste, observamos que se omite aquí la necesidad de hacer explícitos los nombres de los progenitores<sup>26</sup>. En este caso, además, la abadesa escribe un documento en el que se solicita permiso expreso a las autoridades eclesiales: evidentemente, es ella quien deberá avalar a las mujeres que no tienen padres. Otro aspecto interesante es que, dada su condición de pobres, sólo accederán a la calidad de monjas de velo blanco, construyendo, una vez más, una realidad excluyente al interior del monasterio.

El tema de la dote, que refleja el modo bajo el que vivirán las mujeres en el claustro según la voluntad o posibilidad masculina que radica fuera de él, se suma a otros aspectos que nos ayudan a configurar un panorama religioso femenino dependiente, propiciado y caracterizado la mayor parte de las veces por la voluntad y el ejercicio de la autoridad masculina:

«Doña Paula de Ulloa y Vargas mujer legitima de Lucas hurtado de la palma digo que por justas causas de temor y miedo que

<sup>25</sup> AAL, Monasterio de Santa Clara, legajo IV: 25, 18 de Febrero de 1632.

<sup>26</sup> Sería interesante poder aclarar si en el año 1632 el término «españolas» incluía también a las criollas.

tube del dicho mi marido me entre de hecho en este monasterio de monjas de santa clara donde estoy y si saliese fuera estaria mi vida en peligro...<sup>27</sup>».

Una vez dentro, además, la vida de las mujeres seguía determinada por voluntades no sólo de esposos y padres, sino también de clérigos que regirían el orden bajo el que la vida femenina debía desarrollarse: en el año 1687, por ejemplo, se llevaba a cabo en el monasterio de Santa Clara de Lima una visita arzobispal en la que, tras haber sido reconocidos la enfermería, el seglarado, el archivo y la vida de las novicias, el arzobispo advertiría sobre el uso del tocado reglamentario<sup>28</sup>. En el año 1690, también en relación al monasterio de Santa Clara, se llevaba a cabo un auto por la violación que se hacía de la clausura y tras el cual las autoridades eclesiásticas reprenderían a la abadesa<sup>29</sup>. Otro de los aspectos que tiene que ver con el modo de relación que se establecía entre el mundo al interior del claustro y las intenciones y acciones masculinas se hace patente en la reproducción de los esquemas de exclusión que daban lugar a la generación de distintas clases y roles en el monasterio. Así, en 1628 una cláusula eclesiástica advertía de la necesidad de que las monjas tuvieran indias que les sirvieran como criadas<sup>30</sup> y en un auto seguido en 1642, protagonizado por Luisa de Escobar, abadesa del monasterio, ésta pedía licencia para que María, india esclava, pudiera retornar a servirle «dado su arrepentimiento por haber huído»<sup>31</sup>; en 1666 Doña Micaela Bravo, monja de velo negro, pedía que su sierva mulata Josefa fuera expulsada de la clausura por desobediente<sup>32</sup>; y en el año 1668 doña Mariana de la Peña, abadesa del monasterio, pedía que una sirvienta judía pudiera entrar en clausura para servir a Doña Francisca Arias Cárdenas<sup>33</sup>. Las relaciones tejidas entre «doñas» e indias y mulatas, e incluso judías, enfatiza, una vez más, que la vida de las mujeres religiosas reprodujo escalas de valores propias de un sistema colonizador que se hacía eco de las luchas bajomedievales y modernas mediante las que los roles se regían por la raza y la clase. Las monjas del Perú del siglo XVII, que accedían al monasterio según la voluntad de los varones a partir de los cuales se significaban y cuya vida se regía por el orden impuesto desde la

---

<sup>27</sup> AAL, Monasterio de Santa Clara, Legajo V: 15, año 1635.

<sup>28</sup> AAL, Monasterio de Santa Clara, Legajo XVII: 76, año 1687.

<sup>29</sup> AAL, Monasterio de Santa Clara, Legajo XX: 15, año 1690.

<sup>30</sup> Archivo de San Francisco de Lima, en adelante ASFL, Reg. 10, 1, 15 (1628).

<sup>31</sup> AAL, Monasterio de Santa Clara, Legajo VI: 32, año 1642.

<sup>32</sup> AAL, Monasterio de Santa Clara, Legajo XII: 80, año 1666.

masculinidad eclesiástica, estaba caracterizada, también, por el uso de formas, sobrenombres, roles e imágenes concebidas desde el exterior, y al interior del espacio colonial.

La documentación que conservamos acerca de los oficios que desempeñaban las mujeres al interior del monasterio ilustran, si cabe, todavía más, el trato y el rol otorgado a cada una de las clases de mujeres que configuraban la población femenina:

«Los oficios que se an de dar a las rreligiosas este año que biene de 1654/ son los siguientes / bicaria de coro / la madre doña antonia de talara / cantoras mayores /doña elena de pineda y doña mariana beles / maestra de novicias / la madre doña grimanes a de bolver para que ayude a la maestra / la hermana doña maria de burgos / maestra de seglares / la madre maria / de san buenabentura / porteras de la puerta prinsipal / las madres / doña luisa de asaña / doña petronila de burgos / (...) / acompañadoras de los / medicos / las madres / doña ysavel de uribe / doña bernarda de ulloa / (...) / Para acompañar a los confesores que entran / a confesar las enfermas / las madres / doña maria del castillo / doña beatris de barrios / (...) / sacristanas las madres (...) / Seladoras de la rreja del coro las madres (...) / seladoras de los confessionarios las madres (...) / seladora del coro alto / la madre (...) / escuchas de los locutorios doña micaela de herrera (...) / Obreras del coro alto las madres (...) / Ortelana de la madre / maria de la asuncion / las hermanas que an de ayudar a la sacristana / maria de la O y ynes de jesus / para ayudar a la panadera las hermanas / juana y leonor del espiritu santo / para ayudar a la provisora / felipa de la crus (...)»<sup>34</sup>.

Los oficios a través de los que este documento nos permite conocer algunas de las actividades que las monjas llevaban a cabo al interior del monasterio explicitan, además, el trato que recibían los distintos tipos de mujeres que conformaban la población religiosa de Santa Clara en 1653. Las «doñas», mujeres con nombre y apellido que recordaban constantemente la calidad bajo la que habían ingresado en el monasterio, y que les venía dada según la clase a la que pertenecían esposos o padres, se distinguían no sólo por el tipo de autoridad y actividad que llevaban a cabo en el monasterio, sino por el trato mismo bajo el que se nombraban pues

<sup>33</sup> AAL, Monasterio de Santa Clara, Legajo XII: 181, año 1668.

<sup>34</sup> AAL, Monasterio Santa Clara, Legajo IX: 70 año 1653.

desaparece en ellas el apelativo de «madre», el de «doña» y hasta el apellido, sustituido por un «del espíritu santo» o un «de la cruz» que indicaba, automáticamente, la ilegitimidad que las unía, o desunía, a la realidad colonial.

De la existencia de otros monasterios de monjas clarisas en el Perú tenemos noticia a través de la crónica de fray Diego de Córdoba y Salinas, quien desarrolló la historia de las fundaciones en Huamanga (1539) y Trujillo (1587) así como la del Cusco y otros lugares de América pertenecientes entonces al Virreinato del Perú. En la crónica, además, Córdoba incluiría la mención de algunos de los llamados ejemplos de santidad en la época; las palabras y visiones que a través de sus escritos reflejaba el cronista se hacen eco de aspectos de transmisión de los que he hablado a lo largo de los apartados precedentes para explicar el modo en que la construcción del espacio para la vida religiosa en el Perú supuso la recreación de formas de control de la expresión y experiencia espiritual de las mujeres y, por otro lado, la reconstrucción de una sociedad en la que las relaciones jerárquicas de género y clase se erigirían a partir de la exclusión del distinto.

«Luisa Díaz de Rojas, igual en vida y virtudes a su venerable consorte, desde el día que murió se vistió un hábito de sayal y trujo muchos años un cilicio tan riguroso, que cuando murió estaba metido en las carnes y cubierto dellas. Jamás se asentó a la mesa a comer, con tener una de sus hijas casada de sus puertas adentro con un caballero muy principal. Su entretenimiento y gusto era la iglesia que asistía, con tanto celo que, si veía algún desaliño en los altares o descuido en alguna de las ceremonias, reprendía a sus hijas religiosas con la libertad que cuando las criaba en su casa. Esta bendita mujer, hecha guarda incansable del templo, a imitación de otra Ana hija de Phanuel, gastaba los días y noches en oración y ejercicios de caridad, hasta que llegó el tiempo que nuestro Señor la quiso premiar con dichoso fin. Ocho meses antes que muriese, perdió el habla, mas no el juicio, que siempre se lo conservó el Señor muy entero; no decía a todo lo que le preguntaba sino sólo *Ave María*, con que la entendían, porque cuando decía esta palabra santísima, bajaba o meneaba la cabeza como su marido, para responder sí o no...»<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> CÓRDOBA SALINAS, Diego de: *Crónica franciscana de las provincias del Perú (1651)*. Washington, D.C, Academy of American Franciscan History, 1962, p. 837.



La idea de la flagelación y el sacrificio forman parte del modelo de santidad creado a lo largo del proceso de Contrarreforma europeo que es trasladado a la colonia peruana. El sacrificio descrito desde la capacidad de combatirse a sí misma, tal como reflejan las palabras de fray Diego cuando cuenta a una mujer —haciéndose eco de imágenes y concepciones masculinizantes acerca de la malévola naturaleza que existe en la feminidad contra la que se lucha en plena «Caza de Brujas» en Europa, haciendo mención a la necesidad de doler al cuerpo sensual y diabólico de las mujeres en tanto que tales, hasta su misma destrucción— poco tienen que ver con la idea mística de la capacidad de sublimar a un cuerpo que alberga el alma en camino hacia la «Unión en Dios» de la que hablaban las espirituales de la Baja Edad Media cuando abandonaban el mundo pensado y nombrado en masculino para alcanzar el espacio divino. Y sin embargo, las figuras de ese tipo de lenguajes, las acciones que las mujeres heterodoxas habían practicado, aparecen en el discurso aunque explicadas en forma totalmente distinta cuando no es Luisa, consorte de Rojas y *tan virtuosa como él*, quien se explica a sí misma. Otro de los aspectos a señalar es el espejo que Fray Diego coloca frente a Luisa para que en él se signifique mujer santa: el del esposo, del que resulta en verdad la Luisa pensada por el Fraile.

Cuando Luisa reprendía a sus hijas *al ver desaliños en los altares*, construía espacios para el cuidado de la ortodoxia: la perfección de la mujer, descrita por una voz masculina del siglo XVII, permanece alejada de la sabiduría o del proceso de conocimiento del que se llena el alma femenina en el diálogo y descubrimiento con Dios cuando es ella la que habla haciendo uso de un lenguaje propio con el que se nombra a sí misma para explicarse en perfección. Ahora la vigilancia del detalle tiene que ver, en la imagen con la que se construye la santidad de Luisa, con el cuidado del lugar desde el que la Iglesia se hace mediadora de Dios. Finalmente, el hecho de la pérdida del habla en ella tampoco es fruto de la intención de trascender al mundo tras haber conocido la realidad construida entre Dios y la mujer: ese silencio —previa aclaración del fraile al afirmar que no es fruto de la locura, como sucedía en aquellas mujeres que fingían santidad haciendo uso de la pérdida de control sobre sí para ejemplificar la presencia de Dios en ellas, como explicaban los contrarreformistas— lo había aprendido Luisa, una vez más, de su «santo esposo», imagen intencionadamente construida de nuevo por el cronista al describir a uno de los tantos colonos poseedores del espacio y la institucionalidad en el Perú conquistado.

Fray Diego, sin embargo, en la misma crónica habla de otras mujeres en las que sí se produce la enseñanza de Dios:

«Ilustró nuestro Señor a su sierva con el don de profecía, descubriéndole como a tan querida suya las cosas más secretas y ocultas que estaban por venir. (...) Passando una religiosa por el claustro, le salió al encuentro la madre Ana del Espíritu Santo y le dio un golpe, diciendo: desecha, hija, esos pensamientos, que te van inquietando. Y a otra religiosa le amonestó que no pensase en tal y tal pensamiento, que actualmente le atormentaban, y ellas confessaron ser así todo como lo decía la sierva de Dios...»<sup>36</sup>.

Y aún así la profecía con la que es dotada Ana del Espíritu Santo, la posibilidad que Dios le brinda para descubrir lo no conocido, termina en la presentación de los malos pensamientos, en el viaje hacia el encuentro del pecado, idea construida para el fortalecimiento de la capacidad de intervención eclesiástica en el mundo y concepto mediante el que la Iglesia explica su autoridad desde la posibilidad de absolverlo, y no de la libertad de la que se habían hecho eco las mujeres sobre las que caería la responsabilidad de la herejía y brujería.

En el monasterio de Huamanga vivió Sor Estefanía de Salazar, también, bajo el más estricto cuidado de sí misma:

«Y porque, como las vírgenes locas, no se descuidasse, pensando que con tener esta virtud lo tenía todo, castigaba su cuerpo rigurosamente, porque no le estorbasse a los oficios del alma...»<sup>37</sup>.

La necesidad de distinguirse de aquéllas que, bajo el manto de la virginidad y el encuentro con Dios escondían en verdad su locura, hace de Estefanía una mujer en lucha constante consigo misma más que en conciliación con una alteridad que la llevase, precisamente, al espacio del orden sujeto exclusivamente a Dios y a su alma. El alma, santa en tanto que independiente de la vanidad y el pecado femeninos, corría sin embargo el constante peligro del asedio del cuerpo, de un cuerpo irremediabilmente femenino.

«Los primeros caballeros conquistadores del Perú, que entonces gobernaban la ciudad del Cuzco, determinaron de hacer una casa de

---

<sup>36</sup> CÓRDOBA SALINAS, 1651, pp. 844-845.

<sup>37</sup> CÓRDOBA SALINAS, 1651, p. 855.

recogimiento para mujeres mozas y doncellas pobres, donde viviesen con doctrina y virtud hasta el tiempo que, ligadas con el vínculo del matrimonio, se empleasen en el servicio de Dios y cuidado de su casa...»<sup>38</sup>.

Ya he comentado anteriormente cómo en el origen de cada uno de los monasterios que hoy lucen evidentemente deteriorados por todo el territorio del Perú encontramos, durante el siglo XVI, casas y beaterios para el recogimiento de las mujeres. A mi parecer la preocupación por el cuidado de estas mujeres no fue en manera alguna gratuita: fray Diego, una vez más transmisor de imágenes e intenciones de la época, puso de relieve el modo en que los caballeros, vigilantes del orden colonial, percibían la imposibilidad de que las mujeres solas lograran alcanzar la virtud o la doctrina. Hasta llegado el tiempo del matrimonio, de la dirección por parte de la voluntad del consorte, los muros de los claustros, construidos y financiados por ellos, y la dirección espiritual, en manos de los clérigos, moldearían la «desbocada» realidad femenina en espera de la llegada a la casa marital, espacio cerrado también, desde donde servirían a Dios sirviendo en ello al esposo, varón y, por lo tanto, mediador del orden.

#### 4. DECIRSE A SÍ MISMAS Y DECIR DE SÍ MISMAS EN EL PROCESO DE BARROQUIZACIÓN DE LAS FORMAS DE ESPIRITUALIDAD FEMENINA PERUANAS

Al hablar del proceso de barroquización en las formas de espiritualidad femenina quisiera extenderme en algunos de los aspectos que hasta ahora he ido nombrando conceptualmente: en primer lugar, en la transferencia de un proceso claramente contrarreformista europeo a la realidad peruana de la colonia que hace especial énfasis en el mundo religioso femenino. En segundo lugar en el hecho del replanteamiento de las vías de encuentro entre Dios y la mujer, fruto de este proceso contrarreformista y del que surge la construcción masculina de imágenes y formas distintas a las planteadas por la mujer. En tercer lugar, en las características de las vías mismas de expresión de estas experiencias, las vidas de las mujeres transcritas y moldeadas para el impacto eclesiástico en la sociedad, las

---

<sup>38</sup> CÓRDOBA SALINAS, 1651, p. 890.

biografías y la confesión hecha pública después de ser escuchada a través de la escritura de las mujeres religiosas durante la colonia peruana. Por último haré hincapié en que en el hecho de la barroquización hallamos, con todo, la presencia en el espacio peruano de las formas que dieron paso a la irrupción de las mujeres en la dimensión antes excluyente de la relación y el conocimiento con y de Dios.

El fenómeno de la escritura de las «Vidas» tiene que ver en primera instancia con el proceso de institucionalización de la confesión que se vivió en Europa a partir del Cuarto Concilio de Letrán celebrado en el año 1215<sup>39</sup>.

Si bien es cierto que los textos, como he dicho anteriormente, se hacían eco de la irrupción de un lenguaje femenino hablando de Dios, la expresión del mismo bajo imágenes y conceptos pensados y escritos en masculino dio lugar, con todo, al afianzamiento en el caso colonial de la implantación de un sistema excluyente y ortodoxista en el que la mediación eclesiástica, los distintos tipos de mediación, sustituirán efectivamente al sujeto femenino<sup>40</sup>.

«Noticias ciertas que dejó escritas de su exemplar y santa vida, por orden y obediencia de una Prelada, la Venerable Soror Geronima de S. Dionisio, alias, de Inojosa, Esclava de las benditas animas del Purgat{ori}o (según se firmaba) Religiosa Professa de N{uestra} M{adr}e S{ant}a Clara en su monest{eri}o de Lima»<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Estas Vidas Espirituales «constituyen un género literario que tiene por principal protagonista a la *mujer religiosa* o *semi religiosa* de finales de la Edad Media y primera Edad Moderna» (GARÍ, en prensa, p. 2.). Tal como se afirma en el texto citado, sus primeros ejemplares aparecieron en Europa durante el siglo XIII, se multiplicaron durante los siglos XIV al XVI y fueron transportados al Nuevo Mundo también, dando lugar, junto con la práctica de la confesión, no sólo a un ejercicio que implicaba el direccionamiento eclesiástico sino generando, a la vez, la posibilidad de un espacio en el que hablar de sí construyendo «un particular lenguaje del sujeto (*Ibidem*, p. 3). En ese «particular lenguaje del sujeto», sin embargo, es en el que entiendo la acentuación de la intervención del proceso contrarreformista que barroquizó la experiencia religiosa de las mujeres en el marco de la construcción del sistema colonial peruano.

<sup>40</sup> Estoy pensando, sobre todo, en la imposibilidad de transmitir desde lenguajes masculinos la experiencia de las mujeres puesto que en ello intervienen, necesariamente, órdenes distintos de saberse a sí mismo/a y saber (diciendo) la realidad.

<sup>41</sup> ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 1.

Sor Jerónima de San Dionisio, en primer lugar, escribe instada a hacerlo y bajo *orden y obediencia* a una prelada de su mismo monasterio, el de Santa Clara de Lima. Otro de los aspectos que aparece apenas empieza el documento encontrado en el Archivo de San Francisco de Lima es el hecho de ser una mujer *esclava de las benditas animas del Purgatorio*, espacio (el del purgatorio) pensado en masculino y por la institucionalidad eclesiástica de principios de la Baja Edad Media ante la falta de un discurso de redención que hubiera dado, en aquella época, respuesta a las necesidades de la transición del sistema feudal al de la llamada economía de beneficio. Y espacio, además, en el que las almas arrobadas constatarían el castigo de las penas y pecados cometidos en el mundo: un castigo, por lo demás, ejercido por la imagen del Dios distante y corrector de la que se había hecho eco la Iglesia medieval que ahora, en plena Edad Moderna, decidía la suerte del mundo indígena americano e implantaba los tribunales de la Santa Inquisición para la corrección de la diversidad colonial y criolla.

«Por la obediencia de una Prelada avre de decir las niñerías, en que me he ocupado en la Religion, que son como de pobre sin Espiritu.

Veinte años a que sirvo las llagas de mi P{adr}e San Francisco, asistiendo en sus Maytines, y poniendole Luces, y despavilando en sus maytines.

Otros tantos en sus Visperas, y en sus Maytines, celebrando la entrada a el Purgatorio con muchas velas de cera, asta la una de la noche, procurando muchas indulgencias que hago ganar a las Religiosas, todo con licencia de la Madre Abb{ades}a. (...)»<sup>42</sup>.

La humillación de la que Jerónima se hacía eco al decir, o escribir, estas palabras que a su vez transcribiría un fraile menor de San Francisco, y la estrecha sujeción a la licencia de la Madre Abadesa poco tienen que ver, definitivamente, con la expresión de cauces femeninos de la experiencia espiritual de un arrobamiento místico en el que descubrir la sublimación del cuerpo y la exaltación del alma.

«Tres veces las vísperas de Ceniza comí con las morenas, las mas viejas y pobres, a mi costado.

<sup>42</sup> ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 2.

Seis años besé los pies a cinco negros en Reverencia del dulce nombre de Jhs (...)»<sup>43</sup>.

El sacrificio expresado por la monja, a la vez, hace evidente un aspecto más de los que he ido anotando a lo largo del presente estudio, el sistema colonial se construyó en base a la necesidad de la exclusión del otro —aspecto que refleja el rechazo al distinto que se vivía en la España bajomedieval y moderna tanto por la irrupción de nuevas clases sociales en la institucionalidad del momento como por la protagonizada por otras razas a las que se había expulsado recientemente— y en Jerónima la relación con la negritud se hace necesaria como muestra de flagelación, de anulación del propio yo: ¡hasta había comido con las morenas y besado los pies de cinco negros en señal de sacrificio!

«Tres personas me an asotado por las Benditas Animas (...) / Dos años dormí vestida, y comí tronchos de lechuga muy amargos (...) / Me mandé echar una obe{dienci}a, para no hablar en el coro (...) / Lo de la sestilla, fue verdad: dies mansanas, cinco amarillas y cinco muy coloradas, una granada, cinco limones agrios, un higo blanco, un racimo de ubas del tamaño de un dedo, de color de carne de doncella, muy apretado, flores, albahacas de Chile, congona y romero, todo roseado en una canastilla nueva»<sup>44</sup>.

La culpabilidad con la que Jerónima inicia su discurso, o el discurso desde el que es nombrada, *presa de las animas del Purgatorio*, y de la que se hace eco la penitencia que se impone y mediante la que se castiga, una vez más, poco tiene que ver con la concepción del cuerpo que las mujeres medievales escritoras o transmisoras de las primeras «Vidas» tuvieron, concepción a partir de la cual expresaban el desprendimiento hacia el viaje interior por el alma y con ella.

«E visto mas de trecientas animas de Purgatorio con sus habitos y tocados. / E procurado no detenerme en la Reja del coro, ni confessarme por allí. / Estos ultimos años, e vivido con mas cuidado, procurando no quebrantar los santos mandamientos, y no

<sup>43</sup> ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 5.

<sup>44</sup> ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 6.

ofender a n{uestr}o señor, ni por pensamiento, palabra, ni obra; va para tres años. / Quarenta años lloré mis pecados: y no me admitió una Prelada, que impuso la oración de por la mañana en el depro-fundis grande, diciendo que lloraba mucho, y que las inquietaba. (...)»<sup>45</sup>.

Jerónima, a la vez, o las palabras que hacen brotar de ella, retoman la necesidad de construcción de una institucionalidad santa, a imagen de la santidad contrarreformista y barroca, compleja y pendiente del pecado concebido desde la desobediencia y la ofensa.

«De unos dias a esta parte doy en pensar que todas son mejores que yo, hasta las negras»<sup>46</sup>.

Como Teresa de Jesús, una de las místicas modernas cuyo discurso repetía constantemente la idea de la pequeñez, no ante Dios ni bajo un cuerpo del mundo que vive la pequeñez de lo conocido frente a la grandeza de lo enseñado en la unión con Dios del alma libre, Jerónima hace mención de su insignificancia incluso ante *las negras*, mujeres relegadas en tanto que parte de la población esclava para la erección del aparato colonial.

«E besado los pies a toda esta comunidad, y dicho las culpas muchas veces.

Quiero contar aqui un gran milagro que n{uestr}o S{eño}r hizo conmigo, para que den gracias a n{uestr}o S{eño}r. Viniendo de un recogim{ient}o de los Collaguas para Pilpinto (que es puelo de unos indios de la encomienda de mi hermano, de cuyo paraje se va para el Cusco; por ocasion de celebrarse en dicho pueblo el jueves de Corpus, y aguardarme en el, por Hermana del Encomendero, cay de una mula mas de treinta estados, donde sino era por gran milagro del S{eño}r no podia escapar, sin hacerme pedasos, como se hizo la mula y el sillón (...)»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 6.

<sup>46</sup> ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 7.

<sup>47</sup> ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 9.

Y este milagro (imagen construida) vivido por Jerónima, mujer explicada y objeto de una divinidad pensada desde el discurso institucional, distinta a una experiencia de trascendencia del alma, se estrecha en el intento por demostrar la omnipotencia del Dios absolutamente hacedor de la realidad, de un Dios que otorgaba a la Iglesia la gracia de entenderse, de igual forma, omnipotente en la representación de él mismo para el mundo.

«No tengo criada, porque no quebrante el silencio ni me haga pecar, a muchos años. (...)»<sup>48</sup>.

Jerónima se desprende de cualquier privilegio que pudiera tener dentro del monasterio, no necesariamente en tanto que gran observante de la pobreza o la humildad, sino reproduciendo una vez más las imágenes del discurso colonial que permitieron la construcción de estructuras excluyentes: la criada, doblemente imperfecta en tanto que criada y mujer, podía incluso hacer más pequeña a su ama si permitía ésta la presencia en su celda de quien, por naturaleza, pecaba en el mundo.

#### 4.1. Úrsula de Jesús: la mujer hablando y la mujer hablada

«Floreció también en santidad y virtudes Sor Úrsula de Jesús en el vergel de la religión. Era mucha su modestia, limpiísima su castidad, continúa su oración, grande su penitencia y admirable su mortificación. Tomaba cada día tres disciplinas y seguía las comunidades muy fervorosa. Nunca faltó del coro, donde tocando el órgano (de que tuvo gracia) cantaba, como otra Cicilia, dulcemente himnos y salmos al Señor. Fue extremada en el silencio, grande en la humildad y excelente en la candidez de su vida, la cual concluyó felizmente opinada de gran sierva de Dios, a tres de mayo de 1637, teniendo diez y ocho de Religión»<sup>49</sup>.

Úrsula de Jesús ingresó como criada en el convento de santa Clara de Lima con una sobrina de Jerónima de los Ríos, a quien había servido desde pequeña. Nació en 1604, hija ilegítima de Juan de Castilla y la pri-

---

<sup>48</sup> ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 9.

<sup>49</sup> CÓRDOBA SALINAS, 1651, p. 902.



mera fecha que aparece en el documento conservado en el Archivo de San Francisco de Lima contando algunas de las experiencias que la morena criolla tuvo en el monasterio es la de 1688. El testimonio que de su existencia, experiencia y lenguaje tenemos, si bien es un tanto confuso, pone de relieve con todo, desde distintos documentos, que Úrsula escribió, o dictó, en primera persona, aquello que posteriormente sería contado en tercera persona bajo formas barrocas mediante las cuales las visiones de la mujer religiosa peruana, negra y criolla, serían canalizadas hacia la construcción, una vez más, del modelo ortodoxo y contrarreformista bajo el que la Iglesia del siglo XVII quería significarse en el Nuevo Mundo. El documento primero del que hablo, y junto al que se encuentra también el escrito en primera persona de Jerónima, pertenece a un libro que compiló, durante el siglo XVII, la existencia de estas mujeres y, sin embargo, en el Monasterio de Santa Clara, que fue fundado en el actual distrito de Barrios Altos en Lima, se conserva el texto escrito en primera persona del que quisiera rescatar algunos aspectos. El escrito, sin principio de presentación, está encabezado por las siguientes palabras:

«En nombre de la santísima trinidad no se si es alguna cosa de aquel engañador: des del año nuevo que fue el biernes pasado asta oi bispera de rreies: todas las mas beses que boi a la orasion viene a mi un frile fransisco que jamas conosi que es aquel que se echo de la pared dios sabe si es berdad lo que el viene pidiendo que le encomiende mucho a dios que esta en grabisimas penas que le ofresca al eterno padre...»<sup>50</sup>.

Úrsula hablará, a partir de ahora, de las visiones mediante las cuales conocerá la realidad de Dios y del espacio en el que vive. Se sabe a sí misma, además, mediadora entre el fraile franciscano al que encuentra penando y del que recibe la petición de mediar en su perdón ante Dios. Haciéndose eco del conocimiento que Dios le otorga habla de la vida monástica en Lima mientras retoma, también, formas propias del proceso contrarreformista en tanto que son el pecado y la tibieza los protagonistas de sus visiones hasta el momento:

---

<sup>50</sup> Todos los fragmentos citados en el comentario al caso de Úrsula en adelante pertenecen a un documento no clasificado que encontré en el archivo —no organizado— del Monasterio de Santa Clara en Lima, junto al que había otra versión de la vida de Úrsula que parece tener más que ver con la versión encontrada en el Archivo de San Francisco (ASFL).

«... muchos rreligiosos y rreligiosas estaban en las rreligiones como esta tan solamente con el cuerpo que si estaban en el ofisio dibino era sin considerasion ni debossion ni atension si en la misa diber-tidos i sin preparasion que se rrequiere...»

Consciente, seguramente, de una tradición que desmentía la palabra y el conocimiento femeninos Úrsula explicita una preocupación que la lleva a tener que constatar que lo que está escribiendo no es fruto de su imagiación sino de la voluntad divina:

«... io le dije a dios que si aquello era suio io le ofresia por el todo quanto issiere y a todas las estaciones...»

Otro de los aspectos que las palabras de Úrsula reflejan es la realidad social de la que anteriormente he hablado para describir el modo en que la colonia excluyó a los distintos: la preocupación de Úrsula, que se sabe negra e ilegítima además, la lleva a querer saber de Dios, por encima de lo que la colonia le ha enseñado, la lleva a querer averiguar si la negritud desde la que se significa puede ser camino de salvación también. El conflicto que generaba en el espacio peruano colonial la mezcla de las razas, contraria a los deseos de perpetuidad de lo blanco y por lo tanto de los ideales de los primeros conquistadores, dio lugar a la constante exclusión del negro, y también del indio, y de este fenómeno se haría eco también el espacio construido para la vida religiosa femenina. En el momento de expresar que su necesidad la había llevado a preguntarle algo así a Dios, sin embargo, Úrsula dice que en realidad no es ella la que desea saber, sino que es Dios quien la hace preguntar igual que le permite ver lo que verá en el purgatorio al que la lleva constantemente para conocer las penas vividas después del pecado.

«... dije que si las negras iban al sielo que si que como fuese negra i tubiese en atension a los benefisios i le diesse en gracias, por su gran misericordia. Io quando ago estas preguntas no las ago porque quiero sino que asi como beo sin que quiera me asen ablar sin querer...»

La cuestión de la autoría en el deseo de conocimiento, sin embargo, aparecerá más abajo en el mismo texto y en ello Úrsula se nos hace mujer hacia el conocimiento de Dios y el mundo en él, más que mujer conducida exclusivamente por la divinidad:

«... Juebes. Algunas veses e tenido deseo de saber de doña mariana de chuca i en sintiendo esta tentasion le digo a mi señor jesus que me la quite que no se aga sino lo que el quiere...»

Esas mismas actitudes de autoridad en Úrsula cuando pregunta lo que quiere saber aparecen en algunas de las expresiones mediante las que hablará de la pesadumbre en la que encuentra a algunas de las religiosas a las que conoció y de las que prefiere, temerosamente, no revelar su identidad. Desde los primeros tiempos, dice que «le dice Dios», muchas de las monjas de Santa Clara habían frecuentado el purgatorio tras su muerte, otras habían alcanzado el cielo y otras habían caído irremediablemente en el infierno. Escribiendo lo que sabe, y a pesar de saberlo desde imágenes enfatizadas desde los modelos creados, Úrsula se sitúa por encima de las religiosas de su monasterio, quienes en muchas ocasiones le pedirían fuese ella la que les contara lo que veía en sus encuentros con Dios:

«... admireme de que estubiesen tanto tiempo en purgatorio i disenme deso te espantas? desde el tiempo de saldaña estan ai muchas pregunte algunos i en particular por doña ana delgado dije-ronme que estaba en el sielo pregunte por otra que no dire y me rrespondieron que desde el punto que murio con grandissimo peso abia desendido a los infiernos...»

Aún conociendo lo que otras mujeres y frailes no conocían, Úrsula sigue preguntando en alta voz si lo que está viviendo es de Dios, si las imágenes que ve y los espacios que descubre mediante arrobamientos son fruto de la intención divina o de la *del engañador*. Ella, que no es hereje y que cree en lo que la Iglesia *propone*, que no es una de esas vírgenes locas o falsas santas a las que la sociedad condenaba, escribe, redundando en su inocencia en el accionar y saber:

«... yo dije jesus sea conmigo quien me viene a mi con essas cosas yo creo en la Santissima Trinidad y en todo lo que la Santa Iglesia propone...»

Pero Úrsula desea en verdad, de Dios, como para escapar a las imágenes y espacios que como el Purgatorio son parte del discurso clerical, tener conocimientos y experiencias de otro orden:

«... viernes. boi a los confesionarios delante de las monjas que estaba en el confesionario una crus y asi que alli bi en la crus un señor y asi que le dije jesus sea conmigo no quiero estar aqui para ber a no se quien al sielo me tengo de ir. Puse todo mi pensamiento en el sielo y beo alli apartado un cristo muy grande y saliendo de sus llagas unos arroyos copiosisimos. yo me tape los oydos mas no y ni por nada porque no son estos oydos los que oyen aquello...»

En el encuentro con la Pasión de Cristo<sup>51</sup> la negra criolla ha transgredido el espacio otorgado e ingresado en aquél que construirán Cristo y ella en el cielo, movidos precisamente por la fuerza de los *arroyos copiosisimos* que de él surgirán, y temerosa, una vez más, Úrsula ha terminado aclarando que ella quería no ver, y sin embargo no eran sus ojos ni oídos los que conocían sino la voluntad divina la que le hacía conocer.

Haciendo uso de la figura mediante la cual el lenguaje distinto del amor sirve para explicar a Dios en la experiencia femenina, Úrsula explícita, más allá de los miedos y las tamizaciones, más allá de la complejización del discurso espiritual, que el conocimiento que del encuentro con Dios tiene es fruto del amor y nos describe así la deconstrucción, durante la época colonial, y en voces de mujeres, de las imágenes del Dios pensado en masculino para la legitimidad de la hazaña colonizadora

«Despues que paso esto dije al señor que para que queria yo ber bisiones que de que me serbian disenme que son para que creamos en amor porque los que se aman mientras mas se comunican mas crese en ellos el amor para que bien do lo que iso i padieso por nosotros se lo agradescamos...»

Como anotaba anteriormente, sin embargo, las noticias acerca de la existencia de Úrsula y de sus visiones se conservan también en un texto catalogado como parte de un libro en el que distintos frailes del siglo XVII dieron testimonio de mujeres como ella.

El texto, escrito en tercera persona y que cita de vez en cuando la voz de Úrsula, se constituye de manera distinta a las palabras mismas de ella

---

<sup>51</sup> Posiblemente el fenómeno tiene que ver con el impacto que las renovaciones espirituales de la Baja Edad Media y primera Edad Moderna tuvieron en la construcción de la Iglesia en América. Estoy pensando, concretamente, en todo el proceso relacionado con la irrupción del concepto de la *Imitatio Christi* en el pensamiento teológico del siglo XVI.

y se llena de figuras e imágenes similares a las que habíamos encontrado en los textos comentados en los distintos apartados de este trabajo. A pesar de que el texto primero, como anuncié, no contiene un principio explícito, no parece haber entre las palabras de Úrsula una de las fórmulas con las que el segundo texto empieza : *por orden del Señor y licencia del confesor fue señalada para que las escribiese ella o alguna de las religiosas del monasterio, sus visiones*. Úrsula, además, es presentada en este texto segundo como una criada a la que Dios tuvo que avisar mediante un milagro para convencerla de que debía ingresar en la vida monástica, y por ende reglada, femenina, a lo que ella se había opuesto siempre<sup>52</sup>. El intercambio de corazones con Cristo que la biografía narra para explicar a la negra criolla que es arrobada por Dios, las advertencias explícitas que después de cada visita al Purgatorio Dios le hace a Úrsula, y otras muchas figuras e imágenes que tienen que ver con el hecho de que posteriormente fueran clérigos jesuitas y franciscanos quienes dieran legitimidad al documento que formaba parte de una especie de compendio de modelos de santidad firmándolo, son algunos de los aspectos que, en contraposición a lo descubierto del texto escrito en primera persona, narran la historia de las mujeres durante el siglo XVII en el Perú pensada y transmitida en masculino a partir de la necesidad que los procesos bajomedievales, modernos y los propiamente adscritos a la realidad peruana, habían generado alrededor de la figura femenina y desde el espacio religioso concretamente.

## CONCLUSIONES

Del proceso contrarreformista y moralizante característico en el Perú se hizo eco la construcción de un aparato colonial que no sólo vio en la idolatría indígena un peligro, sino también en la heterodoxia surgida de diversas formas e impactos europeos. El espacio construido para la vida religiosa femenina, fruto de todos estos miedos, se consolidó como lugar en el que en primera instancia las mujeres, distintas al varón colonizador, debían ser dirigidas, educadas y preparadas para la reproducción de las intenciones coloniales. Consecuencia de este proceso son las relaciones de dirección que se establecieron con los varones colonos y clérigos, las rela-

---

<sup>52</sup> Por «segundo texto» entiendo la biografía escrita en el año 1688 y conservada en el Reg. 17, n.º 45 del ASFL.

ciones de alteridad que reprodujeron las mujeres al interior del claustro, sobre todo frente a la alteridad social y racial de indígenas y negras y los modelos de santidad de los que las mujeres mismas se hicieron eco con sus vidas y actitudes explicadas desde la intencionalidad ortodoxista.

La intencionalidad de la que hablo en la construcción de las imágenes femeninas cuando Fray Diego de Córdoba y Salinas describe a algunas de las monjas clarisas que fueron ejemplo de una santidad que mezclaba la sumisión a la Iglesia con la sumisión a la colonia, hay que entenderla, específicamente y en primera instancia, desde el contexto en el que el fraile escribió la conocida crónica: el hecho explícito de la concesión de Dios a las mujeres del conocimiento de lo desconocido (y que se nombra como tal en el caso, por ejemplo, de Úrsula de Jesús) es tamizado, barroquizado y transformado por el fraile en un momento y espacio en los que la necesidad de Iglesia y Colonia era la de explicarse en relación al otro desde la distancia del poder.