

Paz Torres, Margarita. *Dos visionarias del Virreino del Perú en el siglo XVII. Edición del Proceso de fe de las religiosas de Santa Clara de Trujillo (1674-1681)*. Londres: SPLASH, 2021.

“Ambas [se] precian de santas” (660): con estas palabras se refería el padre fray Martín de Pereira, en su carta de noviembre de 1678, a las monjas clarisas Luisa Benítez y Ana Núñez. Estas, exorcizadas por un supuesto caso de posesión demoníaca, fueron sometidas a un Proceso de fe en Lima, entre 1674 y 1681, que concluyó en su excomunión y encarcelamiento. El estudio y edición de este procedimiento inquisitorial elaborado por Margarita Paz Torres se inicia en su tesis doctoral *Sobre mujeres, demonios y visionarias: La construcción de la santidad en torno a un manuscrito inquisitorial (1677-1681)*, dirigida por Fernando Gómez Redondo (UAH) y Rebeca Sanmartín Bastida (UCM), hasta *Dos visionarias*. En él, se aborda el texto mediante una perspectiva interdisciplinar que combina el enfoque filológico, el teórico-literario y el antropológico, lo que permite a Paz ahondar en ese “preciarse de santas” del que hablaba el fraile para descubrir, entre otras cosas, cómo las religiosas trujillanas elaboraron un modelo femenino de santidad.

Este título se inaugura con un estudio archivístico y una introducción a las peculiaridades del texto — concretamente, se trata de la copia de las actas judiciales ubicadas en el Archivo Nacional Histórico de Madrid: las originales se perdieron en Lima a principios del siglo XIX—. Posteriormente, tiene lugar una contextualización de dicho procedimiento con el fin de explicar el impacto y la importancia que tiene. Dentro de los distintos factores señalados por Paz Torres, resulta llamativo el debate teológico que tuvo lugar entre agustinos, dominicos y jesuitas en el ámbito de la posesión demoníaca, concretamente en cuanto a la dicotomía presentada entre el poder del demonio y la capacidad de decisión del individuo. Ello era fundamental puesto que era necesario para diferenciar brujas de posesas, una distinción que dio pie a toda una tradición discursiva protagonizada por las narraciones sobre monjas endemoniadas, a la que pertenece este texto. En este caso, la acusación de Luisa Benítez era por *obsesión*, infestación demoníaca que se sitúa en un espacio cuyos límites con la posesión se desdibujan, agravando la ansiedad por control social que caracteriza estas crónicas. Más allá de las disquisiciones judiciales y teológicas que caracterizan este proceso, destaca el estudio pormenorizado que la autora hace del convento al que pertenecen las religiosas, Santa Clara de Trujillo. Dicho estudio, a partir de los trabajos de René Millar Carvacho, Pablo Rodríguez Jiménez o Luis Martín, subraya elementos fundamentales de la vida conventual, tales como la popularidad del enclave, su relación con la ciudad de Trujillo y, especialmente, las diferencias sociales y raciales que lo caracterizan. Paz señala cómo esto pertenece a un “mantenimiento de la sociedad de castas” generalizado en los monasterios femeninos americanos, a diferencia de Europa: por ejemplo, mientras que en el Viejo Mundo se empleaba el contraste entre el velo blanco y el negro para distinguir novicias de profesas, en América se empleaba con un valor diferenciador de clase y raza, de tal forma que los espacios en niveles más altos eran más reducidos para población indígena y mestiza.

Una vez finalizado el contexto en que se inserta la obra, se da pie a uno de los temas fundamentales que la atraviesan, es decir, la construcción de un modelo femenino de santidad. Para Paz, esto se encuentra más claramente en la posesión u obsesión demoníaca que experimentan las procesadas, la cual se trataría de una *performance* o puesta en escena que persigue el objetivo de garantizar una trascendencia *post mortem* e incluso una futura beatificación. La autora se desvincula así de aquellas interpretaciones que sitúan las posesiones demoníacas como parte de un trastorno disociativo, de estrés agudo o despersonalización (categorías reflejadas en el *DSM V*) para reconocer en ellas los elementos sociales y culturales que dinamitan estas reducidas categorías psiquiátricas, invitándonos a interpretar las posesiones demoníacas desde otra óptica. Para las visionarias, la relación con el demonio es fundamental puesto que, cuanto más le venzan, más posibilidades tienen de trascender. En ese sentido, Paz explica a partir de las teorías de Nancy Caciola cómo las posesiones divinas y demoníacas son performáticamente y culturalmente muy similares: en ambas el *yo* se fragmenta, convirtiéndose en *otro* o en varios *otros*, en un ser “liminal y antisocial”, con la característica de que el endemoniado se transforma en herramienta del mal. En otras palabras: en lugar de ser objetos pasivos del poder divino (o demoníaco, en este caso), las religiosas lo *construyen* activamente. Se trata de una lectura antiesencialista de las visionarias que la autora comparte con Sanmartín Bastida, una lectura en clave

performática. Más concretamente, la actividad performativa llevada a cabo por Luisa Benítez y Ana Núñez abarca recreaciones litúrgicas, teatrales o historias sagradas, e incluso va más allá de las representaciones teatrales y abarca toda una serie de rituales. Ejemplo de ello es lo siguiente:

estando endemoniadas, [...] la dicha doña Ana Núñez, o el demonio por su voca, me dijo que no obedecía ni quería ni podía obedecer a ningún sacerdote, sino al juez que Dios le tenía señalado para que a él solamente obedeciese. Y este juez, con palabras confusas y equívocas, me ha dicho doña Ana Núñez o el demonio por su voca, que era dicha Luisa Benítez, la Pacora. (318)

Como señala Paz, la posesión o performance de Núñez trasciende lo teatral para dar pie a una vocación ritual oficiada por su compañera. Este ritual escinde el binomio esfera pública/esfera privada dando pie a, en términos butlerianos, una transgresión de las normas de género, donde las religiosas se apropian del rol masculino para dar pie a una autosignificación religiosa. La heterodoxia y desafío que esto representa aparece también en la creación de oraciones sacrílegas por parte de las condenadas, las cuales llegaron a versionar desde el rosario hasta el padrenuestro o el gloriapatri.

Por otro lado, lo cierto es que ni el modelo de santidad que construyen ni la *performance* que ofrecen las procesadas surgen por generación espontánea: ambas beben de la literatura hagiográfica europea, y se sitúan en el período que Paolo Lombardi denominó el *Siglo del diablo*, momento en que abundaron las posesiones y experiencias místicas en Europa y América por parte de monjas. Entre las distintas influencias que señala Paz, destacan algunas como Santa Rosa de Lima: beatificada en 1671, apenas tres años antes de la realización de este juicio, fue la primera persona americana en llegar a los altares de la santa sede. Su creciente popularidad se tradujo, entre muchas otras cosas, en la publicación de distintos libros sobre su propia vida, los cuales obtuvieron una amplia difusión en el virreinato del Perú, siendo extensamente leídos tanto por Luisa Benítez como por Ana Núñez. Junto a ella, destacan otras como Santa Catalina de Siena, Santa Teresa de Jesús o sor Juana Inés de la Cruz. De esta última leyeron el *Libro de la vida y revelaciones* escrito por el Padre fray Antonio Daza, tal y como aparece recogido en el juicio. La fuerte impronta que estas lecturas tuvieron en las procesadas puede apreciarse en la presencia de los ángeles custodios, análogos de aquellos de Santa Catalina de Siena y de Santa Teresa de Jesús, así como los castigos corporales —como el ayuno extremo (o *anorexia sagrada*) o las autoflagelaciones— que ejercían sobre sí mismas para resistir la tentación demoníaca. Además, es importante recalcar que estas lecturas resultaban enormemente sospechosas para la Inquisición: como recoge la autora, los modos de santidad que exponía la literatura hagiográfica femenina se empezaron a ver de forma peligrosa, puesto que chocaban con la teología y las estructuras del poder eclesiástico, siempre masculino y dispuesto a censurar todo aquello que saliese de la heterodoxia, lo cual explica las continuas referencias por parte de los inquisidores a los títulos que poseían las acusadas.

Asimismo, resulta necesario dedicar mayor espacio a la obsesión demoníaca que supuestamente padecían las monjas, puesto que condensa una gran parte del interés antropológico y social del texto. Esta se define como aquella influencia demoníaca de carácter mental. Como señala Robbins en su *Enciclopedia de brujería y demonología*, en la posesión, el demonio ataca a la persona desde ‘dentro’; en la obsesión, desde ‘fuera’. Así, a diferencia de la posesión, que se caracteriza por la agresión física y la entrada del demonio en el cuerpo del afectado, las obsesas sufren una serie de pensamientos insidiosos. En el caso de Luisa Benítez, estos pensamientos están cargados de un fuerte componente sexual, algo que “la encendía en la tentación contra la castidad con mucha violencia” (362):

Y de esta manera ha vivido y vive siempre con grandes tribulaciones en el alma y vehementes tentaciones en la carne, con continua fluición seminal que la tuvo tan flaca y consumida que estuvo varias veces en lo último de la vida, sintiendo de continuo en las partes blandas como un instrumento natural que le causaba la dicha fluición [...]. (469-470)

La semántica sexual de este fragmento está presente a lo largo de todo el texto, por medio de un código propio que Paz se detiene en analizar: destacan expresiones como “partes blandas”, “vaso natural”, “abajo” o el neologismo “partes verendas” para referirse a los genitales (donde habitan en ocasiones los demonios). La cuestión sexual, así como otros aspectos concernientes a los episodios de posesión, no sólo eran vitales para la *performance* de las religiosas, sino que eran asuntos de gran importancia para el Tribunal Inquisitorial: eran objetos de interpretación claves para determinar la culpabilidad de las acusadas. Algunos de los métodos para llevar a cabo dicha hermenéutica son estudiados por Paz Torres a través de los manuales de exorcismos de Girolamo Menghi (1576), Remigio Noydens (1660) y fray Joseph Rosell (1660): en ellos, la autora subraya el componente misógino que los caracteriza —en línea con la literatura teológica y la demonología—, donde el cuerpo de la mujer se concibe como *locus* de perversión y fluidos inmundos. Ello hace que en los procesos

judiciales y de exorcismos las mujeres pasen a convertirse en un signo cultural que debe ser interpretado externamente. Más específicamente, Paz se detiene en dos fenómenos centrales para los manuales exorcistas; la *discretio spiritum* y la glosolalia. La primera, conocida como aquella habilidad para discernir la naturaleza, demoníaca o divina, de los espíritus poseedores, era reservada a los hombres. Por tanto, que una mujer como Luisa Benítez fuese capaz de identificar la naturaleza demoníaca del ser que la posee resultaba sospechoso. La segunda consiste en la capacidad sobrenatural para hablar lenguas desconocidas, habilidad que, de nuevo, resultaba sospechosa en mujeres. En este caso, Luisa poseía una supuesta glosolalia en latín y quechua, habilidad interpretada como una rebeldía, puesto que, en el contexto de una autoridad teocéntrica y de raigambre española, las lenguas indígenas sean consideradas demoníacas. En este sentido, y a pesar de que se demostrase la impostación de dichas habilidades, la apología que hace Luisa Benítez de la *discretio spiritum* y de la glosolalia subraya el carácter heterodoxo y desafiante propio del movimiento de religiosas beatas y visionarias.

Finalmente, cabe hacer mención a la importancia que los espíritus tienen en este proceso. Estos se rigen por una jerarquía estricta que Luisa revela en el juicio: destacan Lucifer, Lariel y Sodoquiel; a ellos se les oponen sus ángeles custodios, Gloriel (Luisa) y Finiel (Ana). El estudio del catálogo demoníaco trujillano llevado a cabo por Paz demuestra la estrecha relación que tiene con la cuestión racial; es decir, existe una codificación racial de los demonios o, en palabras de Paz, se produce una reproducción de la jerarquía colonial en el ámbito demonológico. Ello da lugar a una serie de tópicos, como demuestra la siguiente declaración sobre Benítez: “Unas veces, y fue muy continuo, dio en perseguirla un negro (que era un demonio de los que tiene) ferocísimo que le traía con visiones formidables fuera de juicio, de horror y espanto y este le convidaba a tener actos carnales” (353). En la misma línea pueden encontrarse toda una serie de declaraciones a lo largo del proceso, atravesadas por este *locus horribilis* de personajes que atormentan sexualmente a Luisa; una narrativa colonial donde la sexualidad masculina aparece como un aspecto perturbador, en un ejercicio de bestialización y demonización del indígena.

En conclusión, *Dos visionarias del Virreino del Perú en el siglo XVII* no sólo muestra el funcionamiento de la dinámica inquisitorial llevada a cabo contra Luisa Benítez y Ana Núñez, sino que refleja el choque entre la truncada elaboración de un modelo femenino de santidad, llevado a cabo en esta ocasión por las monjas trujillanas, frente a la rigidez del poder eclesiástico.

Fco. Javier Galaso Ronco
Universidad Complutense de Madrid
frgalaso@ucm.es