

**IX CONGRESO INTERNACIONAL DE HISTORIADORES DOMINICOS
Oaxaca, México, del 6 al 11 de agosto de 2007**

“Rosa de Lima: la libertad de ser mujer en el Perú colonial”.

Cynthia Folquer

UNSTA. Tucumán. Argentina

1-Introducción:

Intento en estas líneas abordar el orden simbólico de Rosa de Lima, su libertad de ser mujer en el Perú colonial, me detengo en su recorrido vital, en algunas líneas de interpretación de la experiencia religiosa femenina, en las representaciones de su cuerpo de mujer y su santidad.

Inmersa en el marco urbano con el que interactuó, analizaré las críticas que realizó a las contradicciones internas de la sociedad de la que formó parte. Una sociedad teñida por el barroco hispanoamericano, el naciente criollismo y las persistentes reivindicaciones indígenas. También rastreo las fuentes de las que bebió en su camino de seguimiento de Jesús de Nazareth.

Finalmente, a través de algunos ejemplos iconográficos, observo la permanencia en el tiempo de esta mujer que es un símbolo de santidad en todo el continente latinoamericano.

2- LIMA EN EL SIGLO XVII: DE LA EXUBERANCIA A LA CRISIS.

El Perú del siglo XVII, está marcado por intensos debates que se suscitan en torno a la disposición de la mano de obra y a la relación entre las repúblicas de indios y españoles, problemáticas que serán recurrentes a lo largo de todo el siglo, un período marcado por cambios profundos y crisis de reproducción social. Durante este período la disminución de mano de obra indígena será notable, la misma provocará largos debates sobre la cuestión del servicio personal, el fracaso de las reducciones, la mita, el tributo, las fugas y ocultamiento de la población indígena de la maquinaria de control estatal. La población indígena se resiste a la idea de concentración hispana y mantiene el patrón andino de población caracterizado por la dispersión y el movimiento en el espacio. El Obispo de Charcas, Alonso Ramírez de Vergara, en 1597, señala que la causa de esa dispersión de la población, no solo era la esterilidad y las epidemias, sino la mita y sus efectos, la venta de las tierras de los indios y el abuso de los españoles sin fortuna que llegaban a Indias en gran canti-

dad: “que está lleno el reyno de ladrones, jugadores fulleros y gente perdida de todos estados y como langostas talan la tierra y comen las haciendas de los indios.”¹

Las alteraciones y crisis del siglo XVII estarán marcadas también por esta gente “perdida” de la república de españoles que llegaba a Indias buscando usufructuar de algún cargo público, sin ningún tipo de escrúpulos y desde una administración corrupta. Los corregidores son el principal daño para los naturales “el cuchillo que los mata son las personas que VM ha puesto para su defensa y amparo, de su pobreza se enriquecen y en su desnudez se visten de oro”, afirmaba el Licenciado Hernando Machado en 1621.²

Los indígenas adquieren destreza en el uso de mecanismos legales de resistencia. Son muy frecuentes los reclamos referidos al pago de jornales por cada día de viaje, para los que tenían que trasladarse a las minas de Potosí contra su voluntad o los derechos sobre la tierra, exigiendo devolución de las injustamente expropiadas. Glave, analiza en el siglo XVII lo que para los siglos posteriores estudiarán Thurner (1997) y Démelas (1994) buscando demostrar la activa participación política de los actores indígenas y sus estrategias de adaptación en resistencia desde una apelación constante a su ser de “republicanos”.

En este contexto de complejidad de nuevos conflictos en el Perú colonial, las ciudades andinas fueron el escenario colectivo de creación de nuevas identidades, en donde las percepciones sobre la realidad conformaron mentalidades propias del universo urbano.

Lima, ubicada entre centros ceremoniales precoloniales, fue una creación de los conquistadores, de una indudable posición estratégica para organizar las relaciones entre los ricos países andinos y la metrópoli a través del mar.

A principios del siglo XVII la Ciudad de los Reyes, como se la había bautizado, estaba consolidada como metrópoli, centro del poder político y económico de un nuevo espacio social. Era el vecindario más importante de las Indias occidentales, donde se multiplicaban las ceremonias sagradas o profanas y se desarrollaban las letras, las artes, el pensamiento político y teológico. Según señala Hampe Martínez (1998:109),

“Mientras la mayor parte de los países europeos entraban en crisis de producción y un torbellino de guerras, en Hispanoamérica -y sobre todo en Perú- se

¹ AGI Charcas 135, Carta del Obispo de Charcas a S.M., La Plata, 4 de marzo de 1597, (Glave, 1998: 88-89)

² AGI Lima 141. Carta y aviso del Bachiller Hernando Caballero, Cusco 24 de febrero de 1610 (Glave, 1998: 91)

daba la fase de notable expansión, con florecimiento del comercio y de haciendas, minas y obrajes. Fue también un momento en que la producción artística y literaria de esta colonia, junto con el establecimiento de instituciones de enseñanza, lograron configurar importantes patrones de la cultura virreinal. Al mismo tiempo se desarrollaron las manifestaciones ascéticas, la piedad popular y una nutrida vida de conventos: esplendor material y misticismo, lujo y renunciación, aparecían entonces como las dos caras de una sola moneda”.

2.1. LA CIUDAD BARROCA, LA CIUDAD DE LOS SANTOS.

El primer tercio del siglo XVII fue el punto alto del barroco en Lima. De los 6.000 varones españoles que vivían allí, 2500 era frailes. A la par de la creación artística, la vida mística era la otra forma de vivir el acoso de los cambios que se insinuaban en la capital. Hacia 1620, la población en estos años era de 25.000 personas en su casco urbano central compuesta por blancos y negros casi en proporciones iguales (los indios estaban segregados fuera de la ciudad, en una zona llamada “El cercado”). La cantidad de población podía incluso ser mucho mayor por la gran población flotante que Lima siempre tuvo. Hacia fines de siglo XVII la ciudad alcanzaba las 40.000 personas (Glave, 1998: 142)

El término “barroco” que calificó a las artes plásticas y a la literatura, se aplica también a la teología y a la espiritualidad. El barroco caracteriza la época que siguió al Renacimiento europeo, en la que los valores de la fantasía y de la imaginación se desbordan hasta una especie de desorden a causa de su suntuosidad y contrastes. Es la pretensión de alcanzar lo invisible por los sentidos gracias a cierta exuberancia (Vilanova, 1989:596). Lima era una ciudad barroca, en sus costumbres, en su mentalidad, en su arquitectura, en su religiosidad.

A mediados de siglo XVII, los limeños estaban obsesionados con las apariencias (Van Deusen, 1999:50), estas adquirieron diversas manifestaciones tales como los espectáculos, las procesiones y la proliferación de vidas ejemplares. La extravagancia caracterizaba a la ciudad en este período. Surgen a principios del siglo XVII las primeras compañías de comediantes, las representaciones y el mundo de los artistas cobran un papel protagónico en la ciudad, como así también las casas de juegos y diversiones.

La llegada de los jesuitas, la organización de la Inquisición y las grandes cantidades de plata que llegaba de Potosí, cambiaron el rostro de la ciudad. Frailes dominicos y jesuitas generaron un clima de discusión teológica, económica,

política y se adentraron en el terreno de la experiencia mística y profética. Se produjo un brote de alumbradismo³ entre los religiosos y laicos de Lima, que fue el caso más notable abordado por la Inquisición en la historia de la ciudad.

Lima vivía impregnada de las grandes celebraciones barrocas que buscaban manifestar el esplendor de la Ciudad de los Reyes del siglo XVII, del que los habitantes se sentían un reflejo. La ciudad barroca explotaba todas las formas accesibles de sociabilidad: gremios, cofradías, corporaciones, barrios, castas. La arquitectura también manifestaba ese sentir festivo, contradictorio, solemne y santo de la ciudad.

Como analiza Patricia Martínez i Álvarez (2000:33), la cimentación de la Iglesia en los Andes estuvo pautada por las influencias y determinismos de la Reforma y Contrarreforma vivida en Europa, manifestada en la legislación eclesiástica del período, que expresa la necesidad de unicidad de criterios para la conversión de los indígenas, el uso de catecismos elaborados desde España, manuales de confesión escritos por clérigos, nombramiento de religiosos por la monarquía española, cuidado por la ortodoxia, fruto de las preocupaciones generadas por la reforma. Todo esto orientado a la construcción de una iglesia “santa” en el Perú colonial, libre de los peligros de la corrupción europea.

La devoción de los habitantes, sus limosnas y obras de caridad, permitieron desde la segunda mitad del siglo XVI el inicio de la construcción de las iglesias mayores y conventuales. Mientras los pintores italianos como Bitti, Allesio y Meodoro, daban forma y color a la experiencia de visiones que elaboraba la imaginación religiosa de los limeños. Los edificios públicos, las iglesias y las viviendas fueron invadidos de esos catecismos gráficos que se consideraban menos peligrosos que los libros (Iwasaki Cauti, 1990:532-533).

En ninguna ciudad del mundo cristiano, salvo en Jerusalén y Roma, se produjo este fenómeno de la convivencia de tantos “santos” al mismo tiempo como Lima. El misticismo religioso limeño fue coronado por muchas canonizaciones reconocidas por la jerarquía romana: Rosa de Lima (1586-1617), Toribio de Mogrovejo (1538-1606), Martín de Porres, mulato (1579-1639), Juan Macías (1585-1645), Fran-

³ El término alumbrado en la primera mitad del siglo XVI español tenía el mismo sentido escolástico de lumen o iluminatio. Era utilizado libremente por teólogos y aparecía frecuentemente en las traducciones de los místicos medievales. Sin embargo después del edicto de Toledo (1525) contra los alumbrados, este vocablo adquirió nuevas connotaciones doctrinales e históricas y quedó vinculado a un grupo de cristianos heterodoxos, vinculados a Lutero (1483-1546) quienes apelando a un interiorismo subjetivo, negaban la encarnación de Dios, la presencia real en las especies sacramentales, el origen divino de la confesión, el culto a las imágenes, el mérito de las obras y de todo signo de pobreza exterior (Márquez, 1980: 158-159).

cisco Solano (1549-1610) y otros reconocidos por el pueblo aunque no canonizados oficialmente como Pedro Urraca (1583-1657), Francisco Camacho (1629-1698), Francisco de San Antonio (1593-1677), Nicolás Ayllón, indígena(¿?- 1677), Juan Gómez (1560-1631), Ursula de Cristo, mulata (1604-1666), Estefanía de San Francisco, mulata (¿?- 1640) y muchos otros. Iwasaki Cuati (1993:581) advierte la masiva presencia de dominicos entre los candidatos a los altares y señala que quizás se deba a una reacción al recorte de poder que sufrieron desde la administración del Virrey Toledo, cuando perdieron Chucuito y la Universidad de San Marcos y sufrieron el proceso inquisitorial contra el fraile Francisco de la Cruz.⁴

El mismo fervor que llevaba a los limeños a visitar templos para rezar las horas litúrgicas o adquirir cuadros o estampas, los motivó a la lecturas místicas y teológicas, textos que eran considerados amenazas por los guardianes del dogma y la doctrina (Iwasaki Cauti,1990:533) quienes consideraban un grave peligro que tratados teológicos escritos en lenguas vernáculas, estén al alcance de laicos no formados y sobre todo de mujeres, que caerían en riesgos de equivocadas interpretaciones y vivencias. Las obras de fray Luis de Granada y Juan de Ávila circulaban con rapidez por bibliotecas particulares y librerías limeñas. Se le reprocha a Granada poner en lengua vulgar pensamientos que hacían desviarse a las personas de una práctica sencilla y sin mayores pretensiones.

En el último tercio del siglo XVII, a medida que la economía comenzaba a mostrar signos de agotamiento, las relaciones sociales entre los distintos sectores entraban en crisis. En los márgenes de la ciudad reinaba la anomia, bajo el acoso permanente de los indios de las fronteras o de piratas en el puerto El Callao. La escena política se agitaba por las divisiones entre facciones y la ciudad de los Reyes vivía el fin de su esplendor temerosa del futuro. En esta crisis que se inauguraba, el limeño necesitaba nombres y símbolos a los que apelar en momentos límites.

2.2. MUJERES “LIGERAS DE CASCOS Y SOBRADAS DE MALICIA”, MÍSTICAS Y BEATAS EN UNA CIUDAD QUE DECAE.

“No faltaron por entonces en Lima mujeres tan ligeras de cascos o tan sobradas de malicia que dieron en fingir arrobos y simular éxtasis y venderse cual si fueran Siervas de Dios y muy grandes confidentes suyas. Descubiertos sus

⁴ Mujica Pinilla (2000:258) siguiendo a Hehrlein, (1990:309-317) afirma que el trasfondo político de la expulsión de la orden dominica de las doctrinas de Chucuito en 1572 conformadas por los poblados de Chucuito, Acora, Ilave, Juli, Pomata, Yunguyo y Sepita es el pensamiento lascasiano y la corriente utópica antiespañola que se difundió con sus escritos en el Perú. Sin el destierro de esta Orden el virrey Toledo no podía aumentar el tributo a los indios.

embelesos, vinieron a parar algunas en las cárceles del Santo Oficio y otras remontaron vuelo, escondiéndose donde no pudieran ser habidas.” (Vargas Ugarte, 1951:81)

En un ambiente como Lima que aspiraba a estar cerca del “cielo” pero a la vez vivía al borde de la hoguera de la inquisición, las místicas de Lima son figura, símbolo de una ciudad que busca perdurar ante la amenaza permanente de perecer. El temor, el acoso, fue la sensación dominante del sentir urbano de la Lima del XVII. Los rumores de sublevaciones indígenas y el gran miedo español ante la constante presencia de piratas en las costas, llevaba a la sociedad a buscar mecanismos de desfogue y expiación. Los miedos no eran infundados, la conjura india que buscaba aliarse con los “piratas” enemigos del rey de España era conocida por todos. El acoso de holandeses o ingleses se sumaba al de los indios que inspiraba cada vez más desconfianza respecto de su lealtad y “cristianismo”. El telón de fondo, según describe Glave (1993:190) era la relación de resistencia cotidiana de la sociedad india y la continuidad de la imposición colonial que entraban en un nuevo período de confrontación. En Lima fue en donde se produjeron los casos más violentos y agresivos de la llamadas “extirpaciones de idolatrías”. Institución con una metodología copiada de la Inquisición para el universo indígena. Esta representaba el afán de restablecer el control sobre la población y su sometimiento económico y cultural. La confrontación cultural ocultaba una sorda lucha por los excedentes indígenas. Las campañas de extirpación de idolatrías de 1610-1621, con la quema de pueblos como método de sacar a los indios, denota el afán reductor de las mismas.

En este universo mental y temporal se desarrolló la vida de mujeres que se edificaban en la imitación de Cristo y se convertían en símbolo propiciatorio de los temores y sueños de los limeños pero también mujeres que terminaron siendo los chivos expiatorios, depositarias de las culpas de la sociedad. Un tenue límite separaba a unas de otras (Glave, 1993:194)

En este contexto, Patricia Martínez i Álvarez (2000:28) señala que el proceso de crisis que la Iglesia venía viviendo en Europa desde la Baja Edad Media, terminará en la generación de estrategias contrarreformistas que dieron lugar en el Perú a la construcción de imágenes a través de las cuales se cultivaron modelos de santidad y obediencia. Se buscaba devolver a la Iglesia la legitimidad y universalidad que había sido cuestionada en Europa por los diversos movimientos de la Reforma.

Glave analiza la vida de las beatas de Lima como producto de la mentalidad urbana en crisis y señala que la población limeña se sentía henchida de culpa por sus constantes transgresiones a la moral aceptada por todos, por lo que otorgaba a las beatas el rol de expiar los pecados de la ciudad, a través de sus sufrimientos y renunciaciones, liberando así las tensiones de la sociedad (1993: 195). Sin embargo, Martínez i Álvarez señala que muchas de estas mujeres reflejan la posibilidad de nombrarse a sí mismas, construyendo espacios de libertad, ya que fueron más allá del rol otorgado desde la institucionalidad eclesiástica y colonial y buscaron proyectar e implantar en la edificación del sujeto femenino religioso su propio imaginario.

Los beaterios, monasterios y casas de recogimiento fueron lugares donde la mujer hispana y criolla permaneció alejada de la actividad masculina de la colonización e intervención de la realidad, son numerosos los casos de esposas e hijas que ingresaban obligadas al mundo de estas casas femeninas dejando a los hombres en el mundo de la colonización, pero también son significativos los casos en los que una vez dentro del claustro, las mujeres desarrollaron formas y estilos de vida alejados del ideario de sumisión que solo permanecía en la mente de los varones, transgrediendo el ideario de los mismos y generando un mundo de distintas, una forma de identidad femenina (Martínez i Alvarez, 2000: 36-37).

La flagelación y el sacrificio formaba parte del modelo de santidad creado a lo largo del proceso de contrarreforma europeo que es trasladado a la colonia peruana. Según algunas interpretaciones, el sacrificio implicaba la capacidad de combatir a sí misma haciéndose eco de imágenes y concepciones masculinas acerca de la malévolamente femenina naturaleza. Se concebía la necesidad de doler al cuerpo "sensual y diabólico" de las mujeres hasta su destrucción.⁵

Las casas y beaterios para recogimiento de las mujeres se multiplican a lo largo del territorio peruano, esto refleja la concepción de que las mujeres no podían solas alcanzar 'virtud o doctrina'. Hasta llegar el tiempo del matrimonio, de la dirección por parte de la voluntad del marido, 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 al esposo, varón y por lo tanto mediador del orden simbólico imperante (43-45)

⁵ Más adelante analizaremos otras lecturas al referirnos específicamente al cuerpo y la experiencia religiosa femenina.

Iwasaki Cauti (1993:582) analiza las características de la educación femenina en tiempos del virreinato, inspirada en rigurosos manuales impregnados de ignorancia y misoginia, que sancionaban la supuesta incontinencia de las mujeres, proclamaban su inferioridad respecto al varón, aconsejaban mantenerlas ágrafas y recomendaban vigilar sus lecturas para que no se extraviaran por las ficciones del amor cortés. Los libros eran considerados una potencial fuente de trasgresión. El gran sector de mujeres conocidas como beatas tanto en España como en América, vivían un estilo de vida independiente del convento pero también del matrimonio, la autoridad paterna y la dominación conyugal. De este modo las beatas se colocaban fuera de la esfera del poder masculino.

La Inquisición española ya había advertido a sus comisarios acerca del peligro que representaba la ortodoxa piedad de esas beatas que no estaban sujetas a control alguno:

“en algunos lugares de este distrito hay muchas mujeres que andan en hábito de beatas y viven como tales, sin estar en comunidad y clausura y que alguna de ellas dan obediencia a algunas personas (...)Ha parecido que vosotros, señores, nos aviséis qué inconvenientes resultan de permitir que las dichas mujeres anden en el dicho hábito de beatas sin estar encerradas y de que vivan en casas de por sí apartadas de la comunidad y dar la dicha obediencia como lo hacen, y si sería bien prohibir esta manera de vivir, y qué orden os parece que se podría tener para ello.”⁶

El no sometimiento al control de ninguna comunidad religiosa fue uno de los condicionamientos sociológicos por los cuales las beatas limeñas fueron catalogadas como “alumbradas” y por lo tanto “herejes”. La Inquisición buscó frenar cualquier síntoma de disidencia y preservar los estatutos sociales inmutables de la condición femenina. Por encontrarse a medio camino entre la vida conventual y el estado seglar, el ascetismo devocional de la profesión beateril, era considerado como un modelo legítimo de perfección cristiana. Pero como explica Mujica Pinilla,

“a pesar de la fama que las beatas adquirieron, en algunos lugares, por llevar una existencia religiosa sin organización determinada, se encontraban en una situación ambigua dentro de la iglesia, y desde finales del medioevo fueron vulnerables a persecuciones inquisitoriales”(2001:67).

El origen del estilo de vida de las beatas se remonta a las primeras comunidades cristianas. La vida de Santa Tecla (S.I), contenida en el texto apócrifo “Los hechos de Pablo y Tecla”, puede ser considerada como el espejo en torno al cual se

⁶ El Consejo de la Inquisición a los Comisarios de Sevilla, Madrid, 25 de octubre de 1575, AHN, Inquisición, libro 568, f.341 ^{IV}, (Iwasaki Cauti, 1993:610)

van construyendo las pautas de vida para las mujeres del movimiento de seguidores de Jesús en los primeros siglos del cristianismo. En la vida de Tecla, el abandono de la vida matrimonial y familiar, la solidaridad con los pobres y la vida contemplativa irán configurando las características que con posterioridad asumirán otras mujeres.⁷ En el medioevo, con el surgimiento de las órdenes mendicantes, floreció espontáneamente el movimiento laico popular. Las beguinas⁸ y begardos nombres con los que se identificaba a estos nuevos grupos que vivían en pobreza y entregados a la predicación, no observaban una regla fija. Muchas mujeres abandonaban sus hogares para optar por la vida de beguinas y al no estar atadas a una orden o convento, generaron desconfianza y repudio público. Esta piedad laica originó una literatura mística escrita en romance, cuyas interpretaciones teológicas de sus experiencias místicas, provocaron la condena de la Inquisición y la quema en la hoguera de los escritos y sus autoras.⁹

En la España de los siglos XVI y XVII sobreviven estas mismas protagonistas en un contexto de vigorosa renovación religiosa, de reformas y contrarreformas. A la prolongación de “herejes del libre espíritu” de los siglos XIV-XV se los conoce en el mundo hispano con el nombre de alumbrados y a las beguinas como beatas. Se ve necesario hacerles un plan de vida para que “no se diga de ellas que cada una vive y hace lo que quiere y que para esto se hacen beatas: para vivir a su voluntad y no tener sujeción a nadie”.¹⁰

La invención de la imprenta y la difusión del ideal contemplativo hasta ese momento legado exclusivo de grandes letrados y monjes, se difundía ahora entre miles de seglares. Mientras para algunos la popularización de la teología y de la mística era el sello inconfundible de una renovación de la sociedad cristiana, para otros era el germen devastador de una incontrolable epidemia de iluministas con visos revolucionarios. La acusación de “alumbrado” servía de pretexto para denominar a un conjunto de doctrinas no clasificables ni necesariamente relacionadas entre sí.

⁷ Para analizar la vida de Tecla, ver Vizmanos (1959).

⁸ La vida beata en el mundo de habla hispana tuvo su equivalente al estilo de vida beguina que desde el siglo XII y XIII se desarrolló con gran auge en los Países Bajos y en Francia. El término beguina/begarda proviene del neerlandés altomedieval *beggen*, que quiere decir mendigo/a. En Francia con el término beguina se designó a las integrantes de una o varias comunidades filantrópicas y ascéticas de mujeres que no realizan votos principalmente en los países bajos en el siglo XIII, cfr. Merriam Webster's Collegiate Dictionary (1997:103)

⁹ El caso de Margarita Porete, la beguina de Hainaut, quemada por la Inquisición junto a su libro “El espejo de las almas simples” en la París, el 1 de junio de 1310, es un ejemplo paradigmático de la suerte que corrieron muchas mujeres laicas que llevaban vida beata y escribían acerca de sus experiencias espirituales.

¹⁰ *Aviso a gente recogida*, del predicador popular de origen judío, Fray Diego Pérez de Valdivia. Barcelona, 1585, (Mujica Pinilla, 2001: 69)

Este término o herejía fantasma, abarcaba una enorme gama de tendencias que incluía desde auténticos místicos y reformadores eclesiásticos hasta franciscanos o dominicos milenaristas, pseudoprofetos, visionarios, judíos retractados, luteranos, erasmistas, dejados, recogidos y quietistas (Mujica Pinilla, 2001:69-70). Las beatas se prestaban a ser tildadas de “alumbradas” por sus visiones, sueños proféticos y arrobos. Esta forma de religiosidad manifestaba mecanismos de un protagonismo social y político utilizados por mujeres que, mediante la difusión de sus visiones y confesiones escritas, hacían frente a una sociedad en crisis, cuestionándola.

El siglo XVII fue para la literatura femenina virreinal y para el fenómeno beateril iluminista americano lo que el siglo XVI había sido para España. Según Mujica Pinilla (2001:73), Rosa de Santa María y las beatas de su radio de influencia difícilmente pueden ser acusadas estrictamente de alumbradas, ya que no se encuentran en ellas rasgos iconoclastas ni anticlericales ni cuestionaban los dogmas y sacramentos, tendencias típicas de los alumbrados españoles.

Podemos afirmar junto a Nancy van Deusen (1999:49) que la construcción de sus propias identidades espirituales, las apologías de humildad y las explicaciones defensivas sobre ellas mismas como conductos de la sabiduría de Dios, reflejaban un conocimiento estratégico de vastos y siempre cambiantes paradigmas. En contraste con la interpretación de van Deusen, Iwasaki Cauti (1993: 590-596) acentúa la dependencia de las mismas del confesor y sus orientaciones. Alude así mismo a la sospecha que las autoridades eclesiásticas tenían respecto al binomio confesor-beata, porque desconfiaban de la sinceridad de las mujeres y de su capacidad para asimilar las enseñanzas de sus confesores. Habla de la “influencia de las dominantes personalidades masculinas” sobre las mujeres frágiles, indigentes e ignorantes, propensas a desequilibrios y extravagancias”.

Avanzado el siglo XVII en Lima, algunas mujeres optan por someterse a una expresión más conservadora e institucional tomando distancia de la figura de la beata no enclaustrada propia de las primeras décadas del siglo. El beaterio podía ser percibido como un santuario espiritual, una válvula de escape de matrimonios destructivos, el retiro a una viudez sosegada, un centro educativo para mujeres jóvenes o una fuente de empleo para aquellas categorizadas como donadas, criadas o esclavas.

3. ISABEL FLORES DE OLIVA O ROSA DE SANTA MARÍA: UNA MUJER QUE LEE, ESCRIBE Y CUENTA SU LIBERTAD¹¹.

Iwasaki Cauti (1993:586) encuentra a las amigas de Rosa de Lima, María de Santo Domingo, Inés de Velasco, Isabel de Ormaza, Ana María Pérez, Luisa Melgarejo en los inventarios documentales de la Inquisición de Lima, durante los años inmediatamente posteriores a la muerte de Rosa, en torno al auto de fe de 1625, el más grande que se haya celebrado en la ciudad. La Inquisición buscó frenar todo tipo de disidencia y preservar los estatutos de la condición femenina inmutables.

Al referirse a Rosa de Lima, la caracteriza como una mujer que no solo no escapó de la regla sino que la cumplió hasta alcanzar niveles de exageración infinita, pues la terciaria limeña llegó a tener alrededor de trece confesores y un director espiritual -entre dominicos y jesuitas- quienes ejercieron fuertes influencias sobre ella y fueron cómplices de sus delirios (590-591). Sin embargo en una publicación anterior, da a entender lo contrario cuando asevera que le seduce la posibilidad de afirmar que el derrotero de Rosa fue más bien producto de una decisión individual, en la medida que su figura estaba fuera de los arquetipos femeninos que toleraba la rígida sociedad barroca de aquel entonces (1990: 536).

Otros estudiosos/as intentan descifrar la libertad desde la cual algunas mujeres religiosas del Perú del siglo XVII vivieron, para entender la posibilidad de existir más allá de lo que se predefine violentamente, como diría Patricia Martínez y Álvarez (2002:77).

Contrariamente a esta perspectiva señalada, Iwasaki Cauti observa la obediencia de Rosa y sus discípulas hacia sus confesores y los coloca a ellos en autores de las experiencias místicas de las mismas, productos de sus consejos y enseñanzas. Ante la sospecha de la inquisición ellos mismos protegen los textos de sus discípulas, haciéndolos desaparecer o enmendándolos para evitar condenas. Afirma que “resulta al menos conmovedor imaginarse a esas mujeres ignorantes, totalmente a merced de las zafias supersticiosas de aquellos clérigos” (1993:596). Por su parte, Mujica Pinilla en el erudito y amplio estudio de la mística femenina del siglo XVII peruano, otorga a estas mujeres un lugar de protagonismo y creatividad, no solamente de reproducción de mandato de los confesores. En esta línea Patricia Martínez i Álvarez (2002), se refiere a un modo de mirar la realidad de las mujeres místi-

¹¹ Patricia Martínez i Álvarez al referirse a otra mujer del siglo XVII, llamada Jerónima de San Dionisio escribe: “Jerónima lee en el monasterio. Lee y se abre al mundo en la lectura. Jerónima escribe en su celda y cuenta su libertad” (2002:82).

cas de este período que solo puede ver en ellas la realidad que las determina, las necesita y las construye, obedeciendo y enmarcadas en el rol propuesto. Pero propone otra mirada, aquella que puede ver en estas mujeres a las mujeres que leen y que se abre al mundo en la lectura, que escriben y cuentan su libertad, que se desvelan a media noche porque así lo quieren y durante el día hacen lo que quieren, mujeres que saben darse espacios de libertad en una sociedad que busca pautar sus vidas, mujeres que hablan de la posibilidad de la libertad frente a la realidad, mujeres que saben de sí mismas y se dicen a sí mismas con palabras propias.

La maternidad espiritual ejercida entre las beatas y hacia las jóvenes que se educaban con ellas, facilitó el desarrollo de una tutoría espiritual femenina que pasaba de una generación a la siguiente. Esta práctica fue muy común entre Rosa y sus amigas quienes se reconocen mutuamente autoridad femenina. Doña María Ufemia de Pareja da testimonio de sus visitas a la “celdita” que tenía Rosa en el huerto de sus padres “respecto de la mucha comunicación y amistad que había entre esta testigo y la dicha bendita Rosa, la susodicha se trataba con esta testigo con mucha llaneza y no se extrañaba de ella”.¹² También su gran compañera del alma, María de Uzátegui, se refiere a la autoridad que Rosa tenía con su palabra: “Y era de tan grande efecto su modo de hablar que ponía grande admiración, a los que la comunicaban y trataban, y en especial a esta testigo que la comunicaba muy interiormente, que parecía que Dios nuestro Señor, le daba palabras tan sonoras y suaves que edificaba con ellas a todos los que la oían y les provocaba grande devoción”.¹³ Los lazos de amistad de Rosa eran profundos, es también María de Uzátegui quien afirma que “cuando vivía y estaba en casa de su madre [Rosa] le causaba tan grande soledad que siempre estaba inquieta por su ausencia y la andaba a buscar para tenerla en su compañía y lo mismo oyó decir a una señora amiga suya del barrio, que la amaba mucho, que con sólo saber que estaba en casa de esta testigo se consolaba y la hacía compañía, porque se amaban y querían mucho.”¹⁴

El vínculo de respeto mutuo entre Rosa y Luisa de Melgarejo es descrito por el P. Antonio de la Vega Loayza: “esta sierva de Dios y la dicha doña Luisa, se amaban y respetaban notablemente. Y cuando se encontraban a solas, en esta dicha iglesia o en las dichas casas se hincaban de rodillas la una y la otra y se abrazaban

¹² Testimonio de María Ufemia de Pareja, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 150)

¹³ Testimonio de María de Uzátegui, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 96)

¹⁴ (2002:136)

con grandes muestras de acatamiento y reverencia”.¹⁵ También se afirma que Luisa “deseaba poner la boca donde ponía los pies la bendita virgen y besar la tierra que ella pisaba”.¹⁶

La experiencia de libertad de Rosa es ante todo una libertad relacional (Cigarini, 1995:87). La confianza mutua, el *affidamento*¹⁷ entre ellas, les llevó a experimentar un reconocimiento de autoridad, esa autoridad que es distinta del poder, el poder se ejerce, se ostenta (Rivera Garretas, 2005:48), la autoridad es de quien la reconoce (Muraro, 1994:88).

La existencia de Rosa está llena de sentido, y se manifiesta en un modo de estar en el mundo y en la práctica de relación con otras mujeres, relación que le dio la posibilidad de poder actuar en su época (Cigarini, 1995:96). La autoridad de Rosa y también de sus amigas se enraíza en una larga genealogía de mujeres, místicas, maestras, predicadoras, como Catalina de Siena, en quien ellas se reconocieron. Varios testigos del proceso de canonización afirman que la tenía “por madre y maestra y la procuraba imitar en cuanto podía en su vida”¹⁸ y que “después que leyó el libro y vida de Santa Catalina, la quedó tan su aficionada y devota y que siempre la tuvo, no solo por madre sino por norte y guía de sus acciones y por maestra de su vida y costumbres”¹⁹, una miga suya afirma que “la vida de la dicha Rosa era un retrato de la dicha Santa Catalina”²⁰

Se atestigua también sobre la influencia que Rosa ejercía, ya que había “otras beatas y doncellas que la santa beata iba industriando y haciendo a sus mañas”²¹, en relación a la iniciación en la oración y los ayunos que Rosa realizaba con sus amigas.

Uno de sus primeros biógrafos el dominico Leonardo Hansen aporta elementos que permiten descubrir la personalidad de Rosa en su libertad para amonestar a los frailes dominicos a que se dedicaran con fervor a la predicación:

¹⁵ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loayza SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 231)

¹⁶ (232)

¹⁷ *Affidamento* es una figura que en el pensamiento de la diferencia sexual expresa la confianza mutua entre dos mujeres, el reconocimiento de autoridad femenina mutua (Rivera Garretas, 1994;2000)

¹⁸ Testimonio de María Ufemia de Pareja, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002:145)

¹⁹ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loayza SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 245)

²⁰ Testimonio de Luisa de Santa María, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002:196)

²¹ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loayza SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 234)

“especialmente a los religiosos de su orden, rogaba, amonestaba y protestaba que ordenasen a este fin desde el principio todos sus estudios y desvelos y que fuese el blanco glorioso y sublime de todas sus tareas (...) que no es acertado estar siempre asidos a las disputas metafísicas, que las más veces consisten en distinciones inútiles de términos, fatigándose toda la vida con controversias y porfías sobre la significación de las voces. Que se empleaban mal tan continuos trabajos de las escuelas, tantas noches sin sueño, tanto altercar con tesón y gritos; si la erudición adquirida a costa de trabajos tan crecidos, no se emplea en la salud de los prójimos y propagación de la fe. Y más si el fin solo fuese el aplauso y la vanagloria, parando en conseguir el grado de magisterio y la pompa hinchada del lauro de las escuelas (...) Aseguraba la santa “que si no fuese mujer, había de ser su primer cuidado, en acabando de cursar en los estudios, darse toda a las misiones y predicación de Evangelio, deseando ir a las provincias más feroces, bestiales y que se sustentan de carne humana; sólo para acudir con salud y remedio a los indios, a costa de su sangre y sudores, y a fuerza de la predicación y el catecismo”. (Hansen, 1926 [1664]:287)

Estos rasgos de Rosa hablan de un modo de libertad femenina, que traspasa las pautas societales y emerge creando espacios propios en su manera de ser, pensar y relacionarse. Estos testimonios se distancian de lecturas que retratan a Rosa y a otras mujeres como sujetas a la dominación e influencia masculina, atrapadas en su ignorancia.

Leer y escribir fue indispensable para Rosa como es indispensable para quien necesita estar en presencia de lo otro. En ella emergió un sentido libre de ser mujer, en relación con otras y otros, independientemente de las construcciones sociales de su identidad (Muraro, 2006:31-35).

Escribe Getino que la Santa al entregar unos pliegos con un collage y escritos suyos, pide a su confesor modestamente que “enmiende lo que en dicha obra faltare por ignorancia” aunque también tiene interés en presentar su obra como original y propia: “Confieso con toda verdad, en presencia de Dios, que todas mercedes que he escrito así en los cuadernos como esculpidas y retratadas en estos dos papeles, ni las he visto ni leído en libro alguno. Sólo si obradas en esta pecadora de la poderosa mano del Señor, en cuyos libros leo, que es sabiduría eterna, quien confunde a los soberbios y ensalza a los humildes”²². En este texto manuscrito que acompaña el collage hallamos en Rosa la retórica de la humildad²³ que acompañó a todas las mujeres, una apelación a su ignorancia como manera de protegerse de la censura inquisitorial.

²² Getino, transcribe el manuscrito de Rosa, (1943: 101)

²³ Sobre este recurso en la escritura femenina, ver Alison Weber (1990).

Su lucidez y agudeza es descrita por Jacinto Parra, otros de sus biógrafos:

“Dejó oír Rosa en esta ocasión –la del examen de su espíritu- axiomas tan profundos y sólidos, conceptos tan sublimes y agudos, sentencias tan claras, breves y fecundas, palabras tan propias, tan del caso, tan inteligentes y sutiles, que no pudo dejar de confesar el examinador, delante de muchas personas que nunca había visto ingenio tan iluminado y perspicaz. Esto mismo admiró después observando el método que usaba Rosa cuando se confesaba; con tal distinción de palabras, tal propiedad y circunspección, que le parecía al Maestro Lorenzana que oía, no a una mujer, sino a un teólogo muy hecho y consumado”.²⁴

La lectura de fray Luis de Granada fue muy difundida en la Lima del siglo XVII, sobre todo entre las beatas y místicas. En su *Guía de pecadores*, exhortaba a las mujeres casadas a sobrellevar la piedad y el matrimonio a la vez, señalando que el dominio de las cosas humanas transcurría en la llamada vida activa o práctica, pero que existía otra vida especulativa o contemplativa a través de la cual se podía llegar a Dios. En sus obras expuso las vías para alcanzar la contemplación mística y por ello la Inquisición española prohibió en el siglo XVI la lectura de sus libros. La obra de Fray Luis de Granada, *Libro de la Oración y Meditación*, 1554, fue la más criticada por el teólogo Melchor Cano:

“porque pretendió hazer contemplativos é perfectos todos, é enseñar al pueblo, lo que a pocos dél conuiene, porque muy pocos populares pretenderán yr á la perfección por aquel camino de Fr. Luis, que no se desbaraten en ejercicios de la vida activa competentes á sus estados (...) hay algunos errores que tienen un cierto sabor de la herejía de los alumbrados, é aun otros que manifiestamente contradizen la fé é doctrina católica”.²⁵

El debate entre místicos e intelectualistas al interior de la Orden Dominicana fue intenso (Vilanova, 1989:652). Los segundos eran contrarios a los libros de espiritualidad en lengua vernácula y además afirmaban que la “oración mental” que practicaban y enseñaban los místicos era cosa de alumbrados y que equivalía a guiarse por el “espíritu privado” en contra de toda autoridad de la iglesia.

Sin embargo las beatas de Lima, entre las que encontramos a Rosa y sus amigas, fueron asiduas lectoras de Fray Luis y seguidoras de sus consejos. La acusación de “alumbradas” no escapó de ellas, las llamaron “santas postizas y ventajistas”, incluso Luisa de Melgajero, la confidente de Rosa, fue sospechada por la inquisición. Muchas otras, también discípulas de Rosa que frecuentaban las tertulias

²⁴ citado en Getino (1943: 9-10)

²⁵ Censura de Fray Melchor Cano al Cathesismo de Bartolomé Carranza (Iwasaki Cauti, 1993:585)

en la casa de Gonzalo de la Maza, fueron acusadas de fingir sus experiencias místicas, algunas de ellas fueron a parar a las cárceles del Santo Oficio.

Es Mujica Pinilla (2001:85-120) quien traza el itinerario intelectual de Rosa de Lima de una manera más nítida. La influencia de la tradición franciscana presente en el Perú colonial se manifiesta en su piedad naturalista, en la comunión sacramental con la creación, vivenciando a la naturaleza como icono de Dios. Las horas que pasaba en su ermita en el jardín le permitían experimentar la sacralidad de la creación. Su biógrafo Hansen relata que uno de sus mayores deleites era “pasar la mayor parte de la noche como pasmada, sin pestañear, ocupada en mirar el vistoso espectáculo de la multitud innumerable de estrellas que brillaban en el firmamento” (1929:118) y describe su fascinación por la naturaleza. Rosa tuvo que haber reafirmado su naturalismo contemplativo en su afición por fray Luis de Granada, quien recomendaba que se contemplase la inmensidad del cielo estrellado como ejercicio espiritual.

La lectura de San Juan de la Cruz, en su *Subida al Monte Carmelo* impregnó el ambiente de la mística del siglo XVII. La práctica de la vía purgativa cuya finalidad era el anonadamiento, la “muerte del yo”, fue una de los aspectos característicos del ascetismo de Rosa.

El tiempo que pasaba recluida en su ermita, en soledad y silencio reflejaba el anhelo de vivir al estilo de los padres del desierto de la primera época cristiana pero también de seguir los pasos de Gregorio López²⁶ (1542-1596) un laico madrileño radicado en Nueva España, considerado el primer anacoreta de Indias. Como afirmaba Don Gonzalo de la Maza, para Rosa, “todo su negocio era el recogimiento y soledad”.²⁷

La lectura de la vida y escritos de Catalina de Siena se manifiesta en la simbología utilizada para expresar sus experiencias interiores: puente, escalera, pies, llaga del costado, boca, bodega. Al igual que Catalina construye su ermita, practica el ayuno y describe su experiencia de unión con Dios desde la simbología del desposorio místico.

Un personaje fundamental en la comprensión de la experiencia mística de Rosa, fue el médico seglar Juan del Castillo, con quien la santa limeña se entrevistó en numerosas ocasiones durante los dos últimos años de su vida. Fue un místico y

²⁶ Sobre la admiración que Rosa tenía de Gregorio López, ver el Testimonio de Fr Pedro Loayza, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa* (2002:287)

²⁷ Testimonio de Gonzalo de la Maza, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa* (2002:47)

un intelectual reconocido, entregado a la oración y respetado por su sabiduría, su testimonio resultó clave en el proceso de canonización de Rosa por las evaluaciones minuciosas desde la teología mística realizadas a la santa.

Tras la muerte de Rosa, el Dr. del Castillo, es censurado y sus escritos son considerados una amenaza, pues es “mero seglar y no theologo”y “permitir se meta en cosas ajenas de su arte ”es abrir la puerta “a que esto se haga de ordinario entre otros “seglares idiotas” como él.²⁸ Esta acusación traslucía la inquietud por una espiritualidad laica que se desarrollaba con vigor de manera independiente del control clerical.

Entre las visiones que tuvo Rosa y que nos narran los testigos de su canonización, se destaca aquella en la que Cristo se le apareció a la santa limeña como maestro de cantería para conducirla a un obraje que él dirigía. Este oficio, exclusivo para hombres rudos o para indios obligados a los trabajos forzados estaba ahora en manos de hermosas doncellas “y muy ricamente aderezadas con guirnaldas en las cabezas y todas estaban labrando piedras (...) y las doncellas estaban destilando de los ojos lágrimas que caían en las piedras y las ablandaban, para poderlas labrar, ella se miró a sí misma y se vio con su hábito blanco y el cantero se volvió a ella y le dijo: que os parece, no sois vos sola”²⁹

Los sueños y visiones de Rosa (Millones, 1993:53-69) fueron interpretados como la utopía de una iglesia que se renueva en Indias, en donde las mujeres tienen un papel protagónico y el anhelo de una sociedad en donde ningún trabajo sea considerado deshonroso.

El significado alegórico de este sueño se identificó tanto con su persona que fue uno de los temas interpretados al óleo por el maestro toscano Lázaro Baldi (1623-1703) para ornamentar la Basílica Romana de San Pedro durante las fiestas de beatificación. Rosa es representada cincel en mano tallando en piedra una figura humana (Figura N°1).

El imaginario simbólico de su universo visionario se desplaza dentro de la realidad andina y traduce mensajes sociopolíticos en alegorías religiosas. La visión de Cristo como maestro de cantería, explica Mujica (2002:366), está inspirada en el obraje minero que la santa vio en Quives, cuando vivió allí durante su adolescencia. Su actitud benevolente frente a las artes mecánicas o los trabajos manuales –oficios

²⁸ AHN, Inquisición, leg. 4466, ms5, ‘Sobre los 4 cuadernos del comentario del Dr. Castillo sobre el compendio de la oración de la Sta Me. Teresa de Jesús, fol.s/n. (Mujica Pinilla, 2001: 174).

²⁹ Testimonio de María de Uzátegui, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa* (2002:118)

de indios y mestizos- se orienta a lo mismo. La visión de un grupo de mujeres laicas que cortan piedras fundacionales de una nueva iglesia criollo-mestiza americana sirve para ilustrar la profecía lascasiana sobre el traslado de la iglesia a Indias (Figura N°2) en donde Dios tenía previsto edificar su nueva casa (Mujica Pinilla, 2001:258)

3.1. Dejar a Dios por Dios

En su proceso de canonización se afirma que su caridad para con los pobres era tan grande y que no solo la ejercía con la ‘gente blanca’ sino con los pobres indios y negros, con tanta dedicación que su madre:

“vio necesario enviarla fuera de su casa a la del contador Gonzalo de la Maza; porque tenía por imposible que se pudiese contener, el dejar de servir a los pobres, a los cuales procuraba acudir con todo lo que podía y permitía su gran pobreza”.³⁰

Rosa traía enfermos, indios y negros a su casa para curarlos, atenderlos o “corría volando a socorrer la dicha necesidad y curar y servir a cualquiera de las sobre dichas personas, con notable caridad y piedad”³¹. Esto es lo que ella llamaba “dejar a Dios por Dios”³², dejar la meditación y la oración por las obras de caridad. Esta dedicación a los sectores vulnerables de la ciudad es retratada con motivo de su canonización por Lázaro Baldí, pintura que se encuentra en la Iglesia, Santa María sopra Minerva de Roma. (Figura N°3).

Fr Pedro de Loayza afirma que

“su caridad era muy grande para con los pobres, a los cuales servía con mucho cuidado; y así acostumbraba traer su casa alguno a quien no sólo servía o acompañaba y regalaba sino también si era necesario, aunque con estar la santa debilitada y enferma con las penitencias que hacía, los cargaba y tomaba en brazos, aunque resultaba daño a su persona (...) y esta caridad no solo la ejercitaba con gente blanca y de estima sino con unos pobres negros, de quien no se le podía seguir provecho ninguno”.³³

En Quives, cuando el padre de Rosa se hizo cargo de la administración de la mina de Plata, Rosa que tenía cerca de 13 años, abrió sus ojos a la dura realidad

³⁰ Testimonio de Fray Pedro de Loayza op, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 300-301)

³¹ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loayza SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 229)

³² Testimonio del P. Antonio de la Vega Loayza SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 230). En esta expresión que recogen muchos de sus biógrafos, se refleja la lectura de Fray Luis de Granada, místico dominico quien tuvo fuerte influencia en la espiritualidad laical y femenina.

³³ Testimonio de Fray Pedro de Loayza op, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 300)

de la mita minera, que colocaba a los indígenas en una situación de verdadera esclavitud. Luego de cuatro años de explotación la mina se derrumbó, quizás muchos de los que trabajaban allí murieron en el socavón. Estas imágenes seguramente quedaron grabadas en su memoria, su sensibilidad hacia los negros e indígenas de Lima tiene quizás su fuente en el dolor experimentado en su la adolescencia.

3.2. Ausencia de Dios

El itinerario espiritual de Rosa, está marcado por la experiencia de un Dios que se aleja y vuelve, y en sus desplazamientos Rosa experimenta profundos desiertos. Sintió necesidad de “explicarse con personas que le entendiesen, porque se hallaba falta de términos significativos”³⁴. Fue el médico Juan del Castillo quien pudo acompañarla y con quien sintió que era interpretada, el mismo recuerda una conversación con Rosa: “Señora Rosa, bien sabéis que de dos años a esta parte hemos sido muy amigos y me habéis descubierto todas las mercedes sobrenaturales que su Divina Majestad ha sido servido en comunicaros...”³⁵

Su testimonio en el proceso de canonización revela la profundidad de su captación de la vida mística de Rosa. Fue en este laico, versado en teología espiritual, en quien Rosa descubrió el interlocutor que necesitaba: “en él hallaba con mística teología, fundamentos y muy singulares y conocidos dones del cielo y grande luz y conocimiento de espíritus y de cosas espirituales y acertado consejo y dirección para su alma”.³⁶El Dr Castillo describe así la vida de oración de Rosa:

”cada vez que se ponía en oración (...) le recogía Dios las potencias del ánima, entendimiento, memoria y voluntad uniéndolas consigo, de tal manera que su entendimiento todo estaba ocupado en abrazar a su Dios. Y la voluntad ni más ni menos toda, ocupada en amar a su Criador de modo que en el entender y amar a su Dios, todo parecía ser una misma cosa, y en entender y amar no tenía discurso sino en un intuio reconocía estar junta con su Dios”.³⁷

Pero luego explica que

“cuando más engolfada estaba su ánima en la dicha unión apartábase su Divina Majestad de ella, no sólo en lo sobrenatural sino también en lo natural de tal manera que no conocía ni amaba a su Dios por actos sobrenatural ni natural y estaba su ánima puesta en desierto sin conocer criatura ninguna, acordábasele como por un resquicio y por una noticia muy delicada que había conocido a Dios y a sus criaturas y para mas tormento suyo, la dicha Rosa de

³⁴ Testimonio de Juan del Castillo, médico. *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 30). Para lo indecible de la experiencia mística me remito el estudio de Velazco (1999)

³⁵ (2002:36)

³⁶ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loaysa SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 231)

³⁷ Testimonio de Juan del Castillo, médico. *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 31)

Santa María conocía que ya no conocía a Dios ni a sus criaturas, de donde era tanta su aflicción y angustia y tristeza de verse a oscuras en aquella soledad (...) y no hallaba a Dios para conocerle y amarle (...) le parecía que para in eternum estaba desamparada de su Dios”³⁸

También el jesuita Antonio de la Vega Loaysa asevera que “de noche y de día era una continua y perpetua oración de unión (...) aún cuando se hallaba como dejada, o apartada o desamparada de su esposo y desunida y aun en unas como oscuridades o tinieblas o callegines o como en unos yermos de neblinas y arenales o despoblados y desiertos”.³⁹

De los escritos de Rosa de Lima solo se conservan algunas cartas y dos pliegos de las *Mercedes echas todas a un enamorado corazón*⁴⁰. Se trata de dos medios pliegos que contienen un collage de dieciséis conjuntos y en ellos además de dibujos y lemas, están pegados corazones, cruces de papel de distinto tono y de tela, cada uno de los cuales está rodeado de una frase diferente. Los símbolos del corazón llameante y la cruz se reiteran en todos los collages y en esta simbología se puede leer la influencia de la experiencia mística de Catalina de Siena, Teresa de Avila y San Juan de la Cruz (Getino, 1943:80-111).

El concepto de Dios como cazador divino presente en la simbología de Rosa, que hiere el alma para hacerla cautiva lo encontramos también en Ramón Lull, Eckhart y Juan Ruysbroec. Un análisis de los textos e imágenes del collage también han sido abordados por Alfonso Esponera (1993), señalando este autor las fuentes de inspiración dominicanas (Granada, Suso, escuela Renana) de la beta limeña.

También Rosa como es común en el lenguaje de las místicas, adapta los temas amorosos de la poesía cortés y los refiere al matrimonio espiritual con Jesús (Mujica Pinilla, 2001:146) en clara referencia al lenguaje del Cantar de los Cantares. Es el Contador Gonzalo de la Maza quien se refiere a las oraciones que Rosa hacía inspirándose en la poesía amorosa:

“Ángel de mi guarda vuela y di a mi Dios que por qué se tarda, que por qué se tarda repetía. Y otras decía: Las doce son dadas mi Jesús no viene, quien será la dichosa que le entretiene. Y cuando se hallaba en actos fervorosos de amor y alabanzas de Nuestro Señor decía entre otras dulcísimas palabras:

³⁸ (2002:32)

³⁹ Testimonio del P. Antonio de la Vega Loaysa SJ, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 246)

⁴⁰ Fue Luis Getino op quien encontró estos pliegos en 1923 en el Monasterio de las dominicas de Lima, este hallazgo fue importante porque permitió redescubrir la faceta mística de Rosa y las fuentes inspiradoras de la misma. Su libro, *Santa Rosa de Lima, Patrona de América. Su retrato espiritual y su talla intelectual* es una excelente introducción a esta dimensión poco explorada de la santa limeña.

Hay Jesús de mi alma y cuan bien pareces entre flores y rosas y olivas verdes”.⁴¹

Este lenguaje de Rosa, es un lenguaje de la experiencia que se entronca en la tradición mística en donde prima el conocimiento de amor. En la genealogía femenina del lenguaje de Rosa descubrimos a las beguinas de los siglos XII y XIII, Hadewijch de Amberes, Matilde de Magderburgo, Beatriz de Nazareth, Margarita Porete y en sus maestras más cercanas Catalina de Siena y Teresa de Avila.

En Hadewijch, una beguina de Amberes (primera mitad del s.XIII), el amor – que es Dios- es quien le provoca desolación:

“Aquel a quien Amor
Toca en el fondo del alma
Conocerá muchas horas sin nombre [de desolación]”⁴²

Y no hace más que dejarla y volver para dejarla de nuevo:

“Tan pronto gracioso, tan pronto terrible,
Próximo ahora, lejano después;
Para quien le conoce y en él confía
Esto mismo es el gozo supremo
¡Cómo Amor abraza y golpea a la vez!”⁴³

Matilde de Magdeburgo (segunda mitad del siglo XIII) una beguina que termina sus días en el monasterio de Helfta, buscando protección ante las persecuciones de la que era objeto por parte de los eclesiásticos de Magdeburgo, describe en su libro “La luz fluyente de la Divinidad⁴⁴” su dulce caída⁴⁵ en el abismo:

“¡Amantísimo Señor!, no me eleves demasiado, dijo el alma, teniéndose por indigna, Ya es bueno para mí descansar en el último lugar donde anhelo permanecer siempre (...) Le dijo el Señor: ¿Por cuánto tiempo quieres permanecer aquí? Respondió: ¡Ay, mi Señor, concédeme y déjame sumergirme aún más para tu gloria.

Después de esto cayó el alma juntamente con el cuerpo en tan profundas tinieblas, que carecía de conocimiento y de luz. No percibía nada de la intimidad con Dios; hasta la misma caridad dichosa se ausentó y se alejó de mi (...) vino entonces la ausencia de Dios y envolvió totalmente al alma (...) su separación de mi me conforma con más dulzura que su misma presencia (...)Cuanto más hondo me sumerjo en la humildad, con mayor dulzura alivio y apago la sed de mi alma”.⁴⁶

⁴¹ Testimonio del Contador Gonzalo de la Maza, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 76)

⁴² Hadewijch de Amberes, *Poemas*. Siglo la traducción de María Tabuyo (1999: 66)

⁴³ (1999:67)

⁴⁴ El libro fue escrito entre 1250-1280. Utilizo la traducción castellana de Daniel Gutiérrez (2004).

⁴⁵ Para un análisis del texto de Matilde de Magdeburgo sigo los siguientes estudios: Cirlot-Garí (1999), Ruh (1993), Muraro (2006)

⁴⁶ Matilde de Magdeburgo, (2004 :250-254)

Luisa Muraro en un reciente estudio recorre la historia de la experiencia mística femenina en su dimensión de ausencia de Dios y nos trae el testimonio de Teresa de Lissieux:

“las tinieblas que me rodeaban se hicieron tan espesas, penetrando mi alma y envolviéndola de tal manera, que ya no puedo encontrar en ella la dulce imagen de mi Patria. ¡Todo se ha borrado!. Cuando quiero reposar mi corazón cansado de las tinieblas que le rodean recordando el país luminoso al que tiende, mi tormento se hace más grande; tengo la sensación de que las tinieblas con la voz de los pecadores, me dicen, burlándose de mí: ‘¡Tú que sueñas con la luz, con la patria envuelta en los más delicados perfumes, tú sueñas con la posesión eterna del Creador de todas estas cosas maravillosas, crees que un día saldrás de la niebla que te circunda! ¡Sigue, sigue alegrándote de una muerte que no te ofrecerá lo que esperas sino una noche aún más profunda, la noche de la nada!’⁴⁷

Rosa buscó seguir al Hijo de Dios en su extrema y total humillación, en la convicción de que “en el descenso producido por la renuncia voluntaria, que concluye en la pena, se cumple el seguimiento de Cristo” (Ruh, 1993:282). Las mujeres místicas que analizamos experimentaron hasta el fondo el amor anonadado, abierto totalmente a lo Otro. Ante la pregunta ¿Dios existe? ¿Dios ha muerto?, “ellas, afirma Muraro, las mujeres que hemos escuchado, ya han pasado por ahí, ellas de ahí ya han pasado” (Muraro, 2006:57).

3.3. Cuerpo femenino y experiencia religiosa.

El fuerte ascetismo y la mortificación corporal fueron para Rosa dimensiones fundamentales de su experiencia mística (Figura N°4). Los testigos de su canonización señalan repetidas veces que: “dio en mortificarse con ayunos y disciplinas y otras mortificaciones (...) que pasaba sin comer cosa alguna ni el beber, uno y dos días y más horas y esto era en particular los días que comulgaba”. Que usó rigurosas disciplinas, una cadena de hierro ceñida al cuerpo con un candado, cilicios ásperos de cuerdas, azotes, una corona ceñida en la cabeza con puntas que la herían, un colchón con tejas que no la dejaban dormir.⁴⁸

Como afirma Caroline Bynum (1990) el control, la disciplina, la mortificación del cuerpo, desde la devoción medieval, no son tanto la negación de lo físico como su elevación, un camino dentro de las vías de acceso a lo divino. El cuerpo no se

⁴⁷ Teresa de Lissieux, Historia de un alma, citado en Muraro (2006:54)

⁴⁸ Todos los testigos se refieren a estas penitencias, por citar un ejemplo ver el testimonio del Contador Gonzalo de la Maza (2002: 44-94)

asocia tanto con la sexualidad como con la fertilidad y la descomposición, aunque algunas interpretaciones han identificado el cuerpo femenino con la sexualidad y han interpretado los castigos corporales como una negación de la sexualidad o del cuerpo femenino. En este sentido afirma esta autora que el cuerpo no es un obstáculo para la ascensión del alma sino la oportunidad de realizarla.

La espiritualidad de las mujeres del siglo XVI-XVII como las del medioevo, debía parte de su intensa cualidad corpórea a la asociación de la mujer con la carne hecha tanto por los filósofos como por los teólogos y también a la comprensión de la unidad psicosomática que exigía la resurrección del cuerpo al final de los tiempos. En el cuerpo sufriente de Cristo, la mujer se contempló a sí misma. En la mística femenina, el amor a Dios no es una idea, sino una experiencia terrible en la que el alma arrastra al cuerpo a participar en ella. Gozo y dolor constituyen las dos caras de una misma experiencia. La ascesis de las mujeres místicas no fue una interiorización de la misoginia medieval y no procedió de la condena de la propia carne. El sufrimiento fue un modo eficaz de hacer presente el cuerpo superando una concepción dualista de la persona.

El cuerpo como medio para acceder a la experiencia de lo divino continúa ocupando un rango preeminente en la Europa católica moderna. De todos es conocido el culto a las reliquias, como manifestación de lo sagrado. También la auto tortura, el uso de cilicios, azotarse, el uso de coronas en la cabeza con clavos, eran prácticas vivenciadas a veces como escarmientos de impulsos sexuales, castigos por un pecado o como sacrificio de ofrenda para el perdón de los pecados de la sociedad, pero también como medios para lograr la unión con el cuerpo crucificado de Jesús, asemejarse a El, a su dolor.

Haciendo morir de hambre su cuerpo sumiso, la terciaria italiana Angela de Foligno (fines del s.XIII) hablaba de un encuentro con Jesús como “amor y saciedad inestimable que, aunque hartara al mismo tiempo generaba un hambre insaciable, de manera que se trastornaban los miembros”.⁴⁹

Los ayunos de las místicas han sido objeto de múltiples interpretaciones, la “santa anorexia” ha sido un rasgo común en las místicas que estudiamos. En Rosa, como en su maestra inmediata, Catalina los ayunos constantes la obligaban a rechazar todo alimento, hasta el punto de beber solo agua a alimentarse de la eucaristía. El rechazo de la comida y el sufrimiento que esto comportaba puede ser interpre-

⁴⁹ Angela de Foligno, *Le Livre de l'expérience des vrais fideles: texte latin publié d'après le manuscrit d'Assise*. (1927:156-158), Bynum (1990:166)

tado como un acto de identificación total con el rol atribuido a las mujeres como nutridoras del grupo. Las mujeres así se convertían con el alimento místico en una versión más plena de la comida y la carne. Al unirse a Cristo, la mujer se convertía en un ser todo de carne y capacidad nutricia hecha una con el sufrimiento generativo de Dios (Arias Bautista, 1995:109). El Dios de la experiencia femenina es un Dios que se hace comida y bebida:

“Mucha experiencia humana femenina se ha transmitido unida a la historia de un Dios concebido, parido y amamantado por una mujer de este mundo, un Dios abandonado por sus compañeros en manos de sus enemigos, pero no por las mujeres, que siguieron a su lado en las horas oscuras del odio y del padecimiento, el Dios que se transformó místicamente en comida y bebida ofrecidos al hambre y a la sed de la humanidad.”⁵⁰ (Muraro, 2006:50-51)

Por otra parte la sangre, desde el saber médico medieval, era un símbolo sumamente ambiguo, aunque la sangre menstrual era considerada impura era a la vez el flujo básico del cuerpo y la soporte fundamental de la vida humana. La teoría médica también sostenía que el derramamiento de sangre purgaba o limpiaba a aquellos sobre los que se derramaba. Esto llevaba a comprender el derramamiento de la sangre de Cristo en la Cruz – que purga nuestro pecado con la expiación y alimenta nuestra alma con la Eucaristía- con funciones propias de la mujer: derramar sangre, proporcionar alimento y dar nacimiento a la vida nueva, lo que llevaba a experimentar y representar ciertos momentos de la vida de Cristo como femeninos o maternos.

Catalina de Siena bebe del costado de Cristo, en plena representación maternal (Di Renzo, 2006)⁵¹. Es común desde la Edad Media asociar no sólo el cuerpo con la mujer sino también asociar a la mujer con el cuerpo de Cristo. Se puede decir que el núcleo teológico de su espiritualidad se resume con las palabras: “Jesús Amor”. Esta teología del amor no es solamente un lugar teológico sino que es también un lugar corporal: los pies, el costado y la boca de Cristo son partes del cuerpo que simbolizan en conjunto el camino para llegar a la Verdad Eterna.

Es que se debe tener en cuenta que para Catalina el cuerpo de Cristo es el lugar donde se manifiesta Dios, es la expresión corporal de Dios. Un lugar especial, merece, el costado de Cristo que es para Catalina lugar de paz y de sosiego. Así Catalina expresa: “... me esconderé en las llagas de Cristo y me bañaré en su sangre, y así habré terminado con mi maldad y me alegraré deseando a mi Creador”.⁵²

⁵⁰ Luisa Muraro sigue aquí a Caroline Bynum (1987)

⁵¹ Sigo a Gabriela Di Renzo en esta aproximación a Catalina de Siena.

⁵² Santa Catalina de Siena, Diálogos N° 66, utilizo la edición de Salvador y Conde (1980:169)

Es en el costado de Cristo donde el alma encuentra el conocimiento de si y de Dios. Es en el costado de Cristo donde Catalina arde en el deseo de unirse y mezclarse con la sangre de Jesús: “Os escribo en su preciosa sangre, con le deseo de veros bañado e inmerso en la sangre de Cristo crucificado y escondido en su costado. En la sangre descubriréis el ardor (pues fue derramada por amor) y en el costado el amor de corazón (...) preparándonos un baño de sangre donde son purificadas nuestras iniquidades. De su costado ha hecho para nosotros morada y receptáculo donde el alma reposa, encuentra y gusta a Dios-hombre”⁵³.

En Catalina su cuerpo ofrecido funcionará como un lenguaje sin límite, con él establecerá su relación con Dios. Se trata de un cuerpo vestido de su misma palabra. Ella no habla sino que es hablada (Di Renzo, 2006). La corporeidad en la experiencia religiosa femenina, alude también a que ante la falta de un orden simbólico propio, las mujeres que no se sienten expresadas en el discurso masculino sobre Dios, convierten ocasionalmente su cuerpo en texto, y dejan que hable y se exprese (Rivera Garretas, 1992:218).

En el proceso de canonización de Rosa de Lima se atestigua que una noche, encontrándose la santa:

“debilitada y descaecida, con deseo de tomar unos tragos de chocolate para confortar su estómago (...) deseando que su madre doña María de Uzátegui a quien ella también llamaba madre se lo enviase, se volvió a su ángel de la guarda y le dijo: Ángel mío decidle a mi madre me envíe un poco de chocolate, pues veis la necesidad que tengo. Y como era tan tarde y ella había de comulgar el día siguiente, dieron las doce y por no perder la comunión, viéndose tan descaecida y debilitada, puso su boca en la llaga del costado de Nuestro Señor Jesucristo (Figura N° 5) y le dijo: Chocolate de mi corazón, confortadme vos pues veis mi necesidad. Y confortarme con él y era tan lindo que quedé satisfecha.”⁵⁴

La boca de Cristo es para Rosa la fuente de la sabiduría, en un diálogo con el Dr Juan del Castillo, el le pregunta sobre el modo de hablar que tuvo Cristo para darle a entender una visión en la que el pesaba en una balanza trabajos y gracias que daba a los hombres. El Dr Castillo desea saber si el modo de hablar era “vocal o intelectual”, a lo que Rosa responde: “que no entendía ella esos lenguajes de hablas intelectuales ni vocales, mas que veía que de la boca de Jesucristo salía una cosa

⁵³ Santa Catalina de Siena, Carta 158, utilizo la edición de Salvador y Conde (1982:628-629)

⁵⁴ Testimonio de María Ufemia de Pareja, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 146)

muy linda y entraba por su boca de ella, que no sabe que si era mas que por allí se entendían Cristo y ella”⁵⁵

La figura de Cristo nutriendo el alma en su pecho ha sido muy representada en la tradición mística cristiana desde antiguo, como se refleja en el bajo relieve de la Colegiata de León (siglos XI-XII) (Figuras N° 6 y 7). En el siglo XIV, Juliana de Norwich reafirmaba esta imagen materna de Jesús de una manera muy audaz.

“la segunda persona de la Trinidad, es nuestra Madre por naturaleza en nuestra creación substancial, en ella hallamos fundamento y raíz, y es nuestra madre de misericordia al haber asumido nuestra sensualidad. Y así nuestra madre obra en nosotros de distintas maneras, en ella nuestras dos partes permanecen unidas. Pues en Cristo nuestra madre nos desarrollamos y crecemos, y en su misericordia nos transforma y restablece, y por el poder de su pasión, su muerte y su resurrección nos une a su substancia. Y así obra nuestra madre de misericordia en todos sus amados hijos.(VL, 42-49). Así Jesús es nuestra verdadera madre en naturaleza por nuestra primera creación, y es nuestra verdadera madre en gracia por haber asumido naturaleza creada. Y todas las bellas y dulces obras de esa preciosa maternidad son apropiadas a la segunda persona (VL, 59, 37-40)”⁵⁶

4-A MODO DE CONCLUSIÓN

*“Porque hay una historia que no está en la historia
y que solo se puede rescatar
escuchando el susurro de las mujeres”
Rosa Montero, escritora española.*

La contextualización del fenómeno de la vida beata en la ciudad de Lima del siglo XVII, nos permite captar las circunstancias en las que floreció este modo religiosidad femenina y percibir los factores que sustentaron el surgimiento de este tipo de experiencias. Como he señalado, algunos de los autores estudiados acentúan una interpretación de la vida de las mujeres beatas, como producto determinado por el contexto social, cultural, político y económico, mientras que otros perciben también rasgos de autodeterminación y libertad de opción de las mismas, ya que fueron capaces de romper con los estereotipos asignados a la mujer en la sociedad colonial.

Las corrientes de espiritualidad que llegan a América se funden en un nuevo espacio y producen un inédito imaginario simbólico, que se desplaza dentro del mundo andino y se traduce en mensajes de contenido socio-políticos. La vida y el culto de Rosa se desarrollan y crecen dentro de parámetros hispanos tardío medie-

⁵⁵ Testimonio del Dr Juan del Castillo, *Primer Proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa*, (2002: 38)

⁵⁶ Sigo la traducción de la Versión Larga (VL) del Libro de las Visiones y Revelaciones de Juliana de Norwich, en la traducción de Cirlot-Garí (1999:276).

vales, renacentistas y barrocos. El nuevo misticismo laico, se expresa en la ‘visión’ de Rosa en la que mujeres cortan las piedras fundacionales de la nueva iglesia criollo-mestiza en Indias, expresando la convicción milenarista de la época, que veía en los americanos a los herederos de las promesas divinas y a la iglesia en Indias como nuevo brote, independiente de la corrupta iglesia de Roma.

En la búsqueda de identidad de una sociedad indiana en proceso de maduración, Rosa de Santa María, es asumida como símbolo de autoconciencia de la emergente “república criolla”. Su nombramiento como Patrona de Lima y de todo el virreinato mucho antes de ser canonizada oficialmente, es muestra de esta apropiación por parte de los criollos, hecho que se repetirá al ser proclamada patrona de la independencia de las Provincias unidas del Río de la Plata en 1816. La rápida difusión de su imagen en pinturas, grabados y esculturas, en América y Europa, significó una fuerte proclama criolla en el siglo XVII.

Pero también, Rosa de Lima es transformada en una metáfora social que consolidaría de manera igualitaria los anhelos políticos de españoles, quienes ven en su fama de santidad una confirmación de la importancia de la evangelización en “Indias”. Por su parte también los indígenas atribuyen a Rosa las profecías de reivindicación del imperio incaico.

Mirar la libertad femenina en la historia, descubrir los amplios espacios en que se fue desarrollando, permite descubrir que la práctica política de las mujeres convivió y pudo crecer junto y al mismo tiempo que el desarrollo del patriarcado en sociedades como la colonial hispanoamericana, pero que ellas supieron desarrollar sus propios espacios para vivir relaciones humanas de mutua dignificación.

Escribir la historia de las mujeres desde esta óptica es una invitación a superar las quejas reiteradas de miradas que por carecer de sentido de existencia libre en el presente solo pueden ver miseria y postergación femenina en el pasado.

Esta pequeña reseña de algunos rasgos de la vida de Rosa, pretende dar lugar “a la narración de la existencia que restituya, junto con el pensamiento, la singularidad de una vida, su dibujo específico e irrepetible, su sabor” (Tomassi, 2000:81).

Fuentes y Bibliografía Citada.

Fuentes éditas

Catalina de Siena (1982) *Epistolario*, edición de José Salvador y Conde op, Salamanca, San Esteban.

Catalina de Siena, (1980) *Diálogo. Oraciones y Soliloquios*, edición de José Salvador y Conde, Madrid, BAC.

Hadewijch de Amberes ([ha.1220-1249] 1999), *Poemas. El Lenguaje del deseo*, edición y traducción de María Tabuyo, Madrid, Trotta.

Hansen, Leonardo op ([1664]1929) *Vida admirable de Santa Rosa de Lima*, escrita en latín, traducida al castellano por Fr. Jacinto Parra. Madrid, El Santísimo Rosario-Vergara.

Matilde de Magdeburgo ([ha.1250-1280] 2004) *La Luz Divina ilumina los corazones*, introducción y traducción de Daniel Gutiérrez, Burgos, Monte Carmelo.

Margarita Porete ([ha. 1300] 2005) *El espejo de las almas simples*, ed. De Blanca Garí, Madrid, Siruela.

Loayza, Pedro op. ([1697]1965) *Vida de Santa Rosa de Lima*. Lima. Iberia.

Juliana de Norwich ([1373-1400] 2002), *Libro de visiones y revelaciones*, edición y traducción de María Tabuyo, Madrid, trotta.

Primer Proceso Ordinario de Canonización de Santa Rosa de Lima (2002) Transcripción, introducción y notas de Hernán Jiménez Salas op, Lima, Monasterio de Santa Rosa de Lima.

Bibliografía

Ancilli, Ermando (1983) *Diccionario de Espiritualidad*, Tomo I, II, III. Barcelona, Herder.

Alonso Getino op (1943) Luis. *Santa Rosa de Lima, Patrona de América. Su retrato corporal y su talla intelectual*. Madrid, Aguilar.

Arias Bautista, María Teresa (1995) "Catalina de Siena", *Las mujeres sabias II (Siglos III-XVI) Homenaje a Lola Luna*, Madrid, Al Mudayna.

Bynum, Carolina (1990) "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", Feher, Hichez, Ramona Naddaff y Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid. Taurus, Tomo I pp. 163- 225.

Cigarini, Lia (1995), "Libertad femenina y norma", *Duoda Revista d'Estudis Feministes*, num 8, Universidad de Barcelona, pp 85-107)

Cirlot, Victoria-Garí, Blanca (1999) *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, Martínez Roca.

- Demelas, Marie-Danielle (1994) "Estado y actores colectivos. El caso de los Andes". A. Annino, L. Castro Leiva, F.X. Guerra (comps.). *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Zaragoza, Ibercaja, pp.107-128.
- Di Renzo, Gabriela (2006) *Los Lenguajes de Catalina de Siena*, Conferencia, Encuentro de FEDAR (federación de dominicas de Argentina), Córdoba, inédito.
- Esponera Cerdán, Alfonso op (1993) *Algunos aspectos poco señalados de Santa Rosa de Lima op*. Valencia, Teología Espiritual. vol XXXVII, N 11.
- Garí Blanca (1994) : "El Confesor de mujeres, ¿Mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?. *Medievalia* N° 11,pp 133-141.
- Garí, Blanca (2001): "Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la península ibérica y el nuevo mundo." *Acta Medievalia* N° 22, pp 679-696.
- Getino, Luis (1943) *Santa Rosa de Lima, Patrona de América. Su retrato espiritual y su talla intelectual*. Madrid.
- Glave, Luis Miguel (1998) *De Rosas y Espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Perú, IEP.
- Hampe Martínez, Teodoro (1996) *Santa Rosa de Lima y la identidad criolla en el Perú colonial. (Ensayo e interpretación)*. México, Revista e Historia de América, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, N 121.
- Hampe Martínez, Teodoro (1997) *Los testigos de Santa Rosa. Una aproximación social a la identidad criolla en el Perú colonial*. Madrid, Revista Complutense de Historia de América, N 23.
- Hampe Martínez, Teodoro (1998) *Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Hehrlein, Yacin (1990) *La expulsión de la orden dominicana de las doctrinas de Chucuito en 1572: trasfondo político y económico de una campaña de difamación*, Arequipa.
- Iwasaki Cauti, Fernando (1990) *Santos y alumbrados: Santa Rosa y el imaginario limeño del siglo XVII*. Dominicos y el Nuevo mundo. Madrid, Actas del III Congreso Internacional.
- Iwasaki Cauti, Fernando (1993) *Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima*. *Hispanic American Historical Review* 73:4.

- Iwasaki Cauti, Fernando (1993b) *Nota crítica acerca de Francisco del Castillo: El Apóstol de Lima, y San Martín de Porras*. Lima, Histórica, vol XVII N 1.
- Iwasaki Cauti, Fernando (1994) *Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial*. Sevilla, Anuario de Estudios Americanos de la Universidad de Sevilla, LI 1.
- Iwasaki Cauti, Fernando (1995) *Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor*. Lima, Histórica, Vol XIX N 2.
- Lavalle, Bernard (1990) *Los Dominicos en Lima (1565-1625). Paradojas y prefiguraciones del primer criollismo conventual peruano*. Dominicos y Nuevo Mundo, Madrid, Actas del III Congreso Internacional.
- Márquez, Antonio (1980) *Los alumbrados: orígenes y filosofía, 1525-1559*. Madrid, Taurus.
- Martínez i Álvarez, Patricia (1998) *Espiritualidad Franciscana en el Perú: continuidades, rupturas y debate en el proyecto evangelizador, S.XVI*. Lima, Histórica, vol. XXII, N 2.
- Martínez i Álvarez, Patricia (2000) *Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas*. Madrid, Revista Complutense de Historia de América, N 26.
- Martínez i Álvarez, Patricia (2002) "La participación de la Iglesia en la construcción del orden social peruano. El caso de las mujeres religiosas, siglos XVI-XVII", *Conflicto y violencia en América. VIII Encuentro Debate, América latina Ayer-Hoy*. Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Martínez i Álvarez, Patricia (2004) *La libertad femenina de dar lugar a dios. Discursos religiosos del poder y formas de libertad religiosa desde la baja Edad Media hasta el Perú Colonial*. Lima, Universidad Mayor de San Marcos.
- Merriam (1997) *Webster's Collegiate Dictionary*, USA, Ed. Massachusetts.
- Mujica Pinilla, Ramón (2001) *Rosa Limensis. Mística, política y economía en torno a la patrona de América*. Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos- Fondo de Cultura Económica. Banco Central de Reserva del Perú.
- Millones, Luis (1993) *Una partecita de cielo. La vida de Santa Rosa de Lima narrada por Don Gonzalo de la Maza a quien ella llamaba padre*. Perú, Horizonte.
- Muraro, Luisa (1994) "Autoridad sin monumentos", *Duoda Revista d'Estudis Feministes*, num 7, Universidad de Barcelona, pp 86-100.
- Muraro, Luisa (1999), *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y Horas.

Muraro, Luisa (2006) *El Dios de las mujeres*, trad. Milagros Rivera garretas, Madrid, Horas y horas.

Rivera Garretas, Milagros (1992) "El cuerpo femenino y la "querrela de las mujeres" Corona de Aragón, siglo XV", Duby Georges y Perrot, Michelle. *Historia de las mujeres. La edad media, huellas, imágenes y palabras*. Madrid, Taurus.

Rivera Garretas, milagros, *Feminismo de la diferencia. Partir de sí*, "El viejo topo" 73 (marzo 1994) 31-35. Y en "GenEros" 8-22 (octubre 2000) 5-10.

Rivera Garretas, Milagros (2005), *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, Universitat de Valencia.

Ruh, Kurt (2002) *Storia della mistica occidentale volume II. Misitica femminile e mistica francescana delle origini*, Milano, Vita e Pensiero.

Sanchez Lora, José Luis (1998) *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroco*. Madrid, Fundación Universitaria Española.

Turner, Mark (1997) "Republicanos" y la "Comunidad de Peruanos": Comunidades políticas inimaginadas en el Perú poscolonial. R. Barragán, D. Cajías y S. Qayum (coords.) *El siglo XIX Bolivia y América Latina*, La Paz, Manuela del Diablo.

Tomassi, Wanda (2000) "¿Segundo sexo o autoridad femenina?", *Duoda Revista d'Estudis Feministes*, num 18, Universidad de Barcelona, pp 69-86.

Van Deusen, Nancy (1999) *Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las Beatas de Lima*. Lima, Histórica, vol XXIII N 1.

Vargas Ugarte, Rubén (1951) *Vida de Santa Rosa de Santa María*. Lima, Biblioteca Peruana.

Velazco, Juan Martín (1999) *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta.

Vilanova, Evangelista (1989) *Historia de la Teología Cristiana*. Barcelona, Herder.

Weber, Alison (1990), *Teresa of Avila and the rhetoric of feminist*. Princenton.

Vizmanos, Francisco, S.J (1949) *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*. Madrid. BAC.

Referencias Figuras

Nº 1: Visión del Cristo cantero. Lienzo de Lázaro Baldi. Iglesia de Santa Maria sopra Minerva, Roma, 1668.

Nº 2 -La visión del paraíso en un obraje en el que Cristo es maestro de cantería. Lienzo anónimo, s. XVIII. Monasterio de Santa Rosa de Santa María, Lima.

Nº 3: Los Pueblos del Perú rinden culto a Rosa de Santa María. Lázaro Baldi. Iglesia Santa María sopra Minerva. Roma, 1668.

Nº 4: Rosa sobre la cruz cargada de cilicios. Anónimo, S.XVIII. Casa de Ejercicios de Santa Rosa, Lima.

Nº 5: Cristo le da a beber a Rosa sangre de su costado abierto. Lienzo de Cristóbal de Villalpando en el retablo de Santa Rosa de Lima, ca.1702. Parroquia de los Santos Apóstoles Felipe y Santiago, Azcapotzalco, Ciudad de México.

Nº 6- Juan bebe del costado de Cristo, Colegiata de León (s.XI-XII).

Nº 7- Juan bebe del costado de Cristo, Colegiata de León (s.XI-XII) detalle.