

ARTÍCULOS

**Cuerpos extasiados,
espíritus alterados. Una aproximación al
vínculo entre sexualidad, placer y
experiencia religiosa en la sociedad
colonial peruana (Siglos XVI-XVII)**

**ECSTATIC BODIES,
ALTERED SPIRITS. A STUDY OF THE RELATIONS BETWEEN
SEXUALITY, PLEASURE AND RELIGIOUSEXPERIENCE IN THE
PERUVIAN COLONIAL SOCIETY (XVI-XVII)**

Fernanda Molina

**Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de
Febrero / CONICET, Argentina**

Doctora en Historia (Universidad de Buenos Aires, 2010), Magister en Historia del Mundo Hispánico (Consejo Superior en Investigaciones Científicas, 2004) y Licenciada y Profesora de Historia (UBA). Es Investigadora Asistente del CONICET con lugar de trabajo en el Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Jefe de Trabajos Prácticos de la asignatura Historia de América I del Departamento de Historia (UBA) y dirige y participa de proyectos de investigación acreditados. Dicta clases en la Maestría en Estudios y Políticas de Género (UNTREF).

Contacto: fernandavmolina@gmail.com

Introducción

Para la tradición católica el cuerpo era considerado una entidad fútil y perecedera. En tanto carne, era sede de los placeres y, como tal, fuente de pecaminosidad y peligro. El alma, por el contrario, incorpórea e inmortal, era interpretada como la sustancia espiritual de la persona y medio de entendimiento y comunión con Dios.¹ No obstante, esta conceptualización dual de la existencia humana, aunque jerárquicamente organizada, no suponía una separación ni una oposición irreductibles entre ambas entidades. En efecto, para la teología moderna, existía un “cuerpo espiritual” o un “cuerpo glorioso”, es decir, un cuerpo trascendente e incorruptible que no estaba sujeto a las leyes generales de la materia.² Del mismo modo, el alma, a pesar de su inmaterialidad, poseía una dimensión corporal; más aún, era la forma substancial del cuerpo sin cuya localización no podía existir de manera individualizada.³ Se trataba, por lo tanto, de un “alma-encarnada” y de un “cuerpo-animado”.⁴

Esta dualidad integrada favoreció la proliferación de un repertorio variado de experiencias que conjugaron la exaltación del espíritu con la búsqueda del placer corporal. A través del estudio de informes, traslados de procesos judiciales y relaciones de causa de fe tramitados por el Santo Oficio limeño entre los siglos XVI y XVII, este trabajo se propone indagar en ese repertorio de experiencias que tuvo como protagonistas a un conjunto de hombres y mujeres que, bajo el cargo de herejes, apóstatas, místicos/as, alumbrados/as, ilusos/as o, simplemente, embaucadores/as, vivieron su sexualidad en el marco de una práctica espiritual excéntrica. Aun cuando desde el punto de vista dogmático sus creencias y conductas fueron definidas como formas de heterodoxia religiosa —cuando no de abierta herejía—, consideramos que se trataron de experiencias sexuales que

¹ Jérôme Baschet. “Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo”. En: *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, Jérôme Baschet, Pedro Pitarch, Mario H. Ruz, 41-83, Universidad Autónoma de Chiapas, 1999.

² José Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía Diccionario. Tomo I*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1951, pp. 78-79 y 337.

³ Baschet. “Alma y cuerpo”, p. 56.

⁴ Marie Dominique Cheneau en Baschet, p. 14.

sublimaron, a través de la escena religiosa, en tanto escena amorosa, los deseos prohibidos de la carne.

El cuerpo de Cristo

La búsqueda de la salvación significó para muchas personas la renuncia a los placeres terrenales y la adopción de pautas de recogimiento espiritual. Mientras en algunos casos esa búsqueda se canalizó a través de la profesión de los votos de obediencia, pobreza y castidad en el marco de prácticas religiosas legitimadas, como fue el caso de la ordenación, en otros estuvo guiada por una espiritualidad poco convencional que discurrió en la delgada línea que separaba la ortodoxia de la heterodoxia religiosa.

El misticismo fue una de esas expresiones espirituales. Practicada por hombres y mujeres, la experiencia mística perseguía la unión directa y personal con la divinidad sin recurrir a ningún tipo de mediación institucional.⁵ Esta vía de conocimiento de Dios resultaba sospechosa, en la medida en que no sólo suponía la prescindencia del sacerdote —mediador por excelencia—, sino también de las ceremonias eclesíásticas e, incluso, de los sacramentos que, desde la Contrarreforma, habían sido definidos como requisitos *sine qua non* para la manifestación de la religiosidad católica.⁶

Las mujeres estuvieron particularmente inclinadas a este tipo de espiritualidad dentro y fuera del siglo. Si bien los conventos fueron los escenarios propicios para el desarrollo de esa práctica religiosa, fuera del claustro, las mujeres también se consagraban a la oración y a la contemplación de Dios siguiendo una vida ejemplar a semejanza de las santas. A diferencia de quienes habían profesado una religión, las mujeres laicas gozaban de mayor autonomía, en la medida en que, aun cuando hacían votos de pobreza y castidad, no estaba subordinada a

⁵ María Piedad Quevedo Alvarado, *Un cuerpo para el espíritu. Mística en la Nueva Granada, el cuerpo, el gusto y el asco, 1680-1750*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2007, p. 44.

⁶ Adelina Sarrión Mora, “Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas: Formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina”, en *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica. Vol. III*, José Martínez Millán (Dir.), 365-386, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998, pp. 366-367.

ninguna autoridad masculina, excepto, sus confesores quienes solían officiar de guías espirituales.⁷

Sus experiencias han llegado a hasta nuestros días a través de los procesos criminales inquisitoriales que las tuvieron como sospechosas de herejía así como también a través de escritos de su autoría o inspiración en los que registraron las revelaciones divinas que tuvieron en los momentos de arrebatos espirituales. Una de las características saliente de la experiencia mística femenina fue el sentido amoroso e, incluso, erótico que adquirieron los diálogos —cuando no los actos— que establecieron tanto con Dios como con otras figuras celestiales. Estas mujeres se consideraban a sí mismas como “esposas de Cristo” y aunque se trataba de un matrimonio espiritual, en los momentos de éxtasis religioso, muchas de ellas se vieron tentadas de traspasar el límite entre lo sagrado y lo profano.

Doña María Pizarro fue una de esas mujeres.⁸ El 19 de diciembre de 1572, y con apenas 22 años, la justicia inquisitorial peruana la encausó bajo el cargo de pacto con el demonio y posesión demoníaca. Pero antes de que los inquisidores arribaran a esa calificación, doña María había ganado popularidad de persona santa y “elegida” entre algunos jesuitas y dominicos de la ciudad de Lima, a raíz de una serie de visiones y apariciones de santos y ángeles, los cuales, a través de la lengua de la joven, ofrecían respuestas divinas. Durante el período fue habitual que los sacerdotes y otras personas religiosas se nuclearan alrededor de algunas mujeres reputadas como devotas y santas, en la medida en que, gracias a los dones sobrenaturales con los que Dios las

⁷ Adelina Sarrión Mora, “Religiosidad de la mujer e Inquisición”, *Historia Social* 32 (1998): 97-116, p. 98.

⁸ Si bien la vida de María Pizarro ha recibido un considerable tratamiento por parte de la historiografía colonial peruana, en este trabajo nos interesa abordar una faceta poco explorada vinculada a las experiencias sexuales que la beata vivió en el marco de su práctica religiosa. René Millar Carvacho, “Entre ángeles y demonios. María Pizarro y la inquisición de Lima 1550-1573”. *Historia* 40, vol. II (2017): 379-417; Rubén Quiroz Ávila, “María Pizarro: posesión demoníaca y los nuevos controles epistémicos en el Perú colonial”, *Letras* Vol. 88, N° 127 (2017): 157-170; Jean- Pierre Tardieu, *Le nouveau David et la réforme du Pérou. L'affaire Maria Pizarro-Francisco de la Cruz (1571-1596)*, Bordeaux, Maison des Pays Ibériques, 1992; Paulino Castañeda y Pilar Hernández, *La Inquisición de Lima. Tomo I (1570-1635)*, Madrid, Editorial Deimos, 1989, pp. 297-312; Vidal Abril Castelló, “Francisco de la Cruz, la utopía lascasista y la Contrarreforma virreinal-inquisitorial, Lima 1572-1573”, *Cuadernos para la Historia de la evangelización en América Latina* 3, (1988): 35-42.

había bendecido, eran consideradas una puerta de entrada al insondable mundo celestial.⁹

Desde muy temprano, doña María había manifestado un profundo amor por Dios. Según la declaración de Fray Pedro de Toro –testigo en la causa y más tarde acusado—, una noche de navidad, estando de rodillas ante el altar en la iglesia de Nuestra Señora de la Merced de la ciudad de Lima, la joven había hecho voto de castidad en secreto. Motivaba su decisión el ser una mujer “mal sufrida” y, con el fin de escapar a esa condición, se desposaba con Dios en los siguientes términos: “a vos quiero por esposo que no desechais a nadie por malo y pecador que sea, por tanto os ofrezco mi virginidad y prometo de no casarme y ser monja”.¹⁰

El matrimonio espiritual parecía, ante los ojos de doña María, el único camino hacia la salvación. Afortunadamente, su amor resultó correspondido, ya que, según reveló Gabriel, su “ángel de la guardia”, en una de las visiones también “la quería dios como esposa suya”.¹¹ El matrimonio entre la joven y Cristo se había celebrado con toda la pompa. No había faltado nadie de la corte celestial: San Nicolás, María Magdalena, San Antonino, San Gabriel, San Dionisio y San José habían sido algunos de los testigos privilegiados de la alianza que ambos iban a celebrar. La mismísima Virgen María había presidido la ceremonia y, llamándola hija, le había manifestado “agora vengo a desposarte con

⁹ Las mujeres beatas, piadosas y santas abundaron en las capitales virreinales. En el caso de Lima, además de María Pizarro y Ángela Carranza, cuyas trayectorias son analizadas en el presente artículo, durante el período analizados, gozaron de gran popularidad Ángela Olivitos y Esquivel, alias Angelita de Cristo, Luisa Melgarejo e Isabel Flores de Oliva, luego canonizada bajo el nombre de Santa Rosa de Lima. Sobre la vida de Angelita de Cristo ver María Emma Mannarelli, *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004, 208-209); sobre Luisa Melgarejo ver Fernando Iwasaki Cauti, “Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor”, *Histórica* Vol. 19, Núm. 2 (1995): 219-250 y “Luisa Melgarejo de Soto, ángel de luz o de tinieblas”, *América sin nombre* N° 15 (2010): 59-68; Luis Miguel Glave, *De rosa y espinas: creación de mentalidades criollas en los Andes, 1600-1630*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993. Tomo 52 de la Colección «Travaux de l’Institut Français d’Études Andines»; y sobre Santa Rosa de Lima ver Teodoro Hampe Martínez, “El proceso de canonización de Santa Rosa. Nuevas luces sobre la identidad criolla en el Perú colonial”, *Hispania Sacra* Vol. 48, N° 98 (1996): 719-740; Glave, *De rosa y espinas, 14-15*, entre otras.

¹⁰ Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 95.

¹¹ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 13-13v.

mi hijo”, mientras la exhortaba a que abandonara el camino del demonio y se acogiese a su nueva familia política.¹²

El flamante esposo, por su parte, “la hacía esposa suya” al tiempo que le enseñaba la herida de su costado en la que —manifestaba— deseaba alojar a su amada consorte.¹³ ¿Era acaso esta una metáfora de la consumación de la unión? En la medida en que la joven se introducía en el cuerpo sufriente de Cristo, se hacía una sola carne con él, como marido y mujer lo hacían a través de la cópula carnal. Si bien estos episodios constituían revelaciones que los santos realizaban por intermedio de doña María, siempre tenían lugar en los momentos de arrobamientos espirituales, cuando la joven perdía el conocimiento y dejaba aflorar sus más íntimos y vedados deseos, muchos de los cuales, a los ojos de los religiosos, resultaban indecibles.

La experiencia religiosa de doña María siempre estuvo atravesada por episodios de frenesí, deseos y deleites carnales. No sólo su consagración a Dios había parodiado la unión entre los esposos, sino que, durante las epifanías, tenía tratos carnales con seres incorpóreos —más tarden concluirían los inquisidores que se trataban de demonios— así como también con hombres de carne y hueso. Entre sus amores profanos se destacó Luis López, un fraile jesuita, confesor de la familia Pizarro, quien tuvo un rol central en los exorcismos que se le realizó a la joven. Con el pretexto de “velarla” a fin de que los diablos no acecharan a doña María durante las noches, el fraile había pernoctado en varias oportunidades en el mismo aposento donde ella yacía víctima de las fuerzas del mal. Según el testimonio de la propia acusada

el padre Luiz Lopez de la compañía de Jesus [...] dormía en un estradillo junto a la cama de esta confesante a donde le ponyan un colchón y unas almohadas y una manta fraçada [...] y el dicho Luis Lopez se aficiono a esta confesante y la besava y abraçava y ella se aficiono a el y dende algunas noches el dicho Luis Lopez estando durmiendo Doña Ysabel de Contreras que dormía con esta confesante en su cama y estando durmiendo el compañero del dicho Luis Lopez apago la vela y mui quedo saco a esta confesante de su cama y la echo

¹² AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 29v.

¹³ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 29v.

en la suya y allí tuvo copula carnal con esta confesante y de aquella noche en que la corrompio y se le fue mucha sangre.¹⁴

La peculiaridad de estos encuentros furtivos —que se sucedieron a lo largo de varios meses— residió en que se entremezclaban con ejercicios religiosos. En efecto, dichos encuentros tuvieron lugar mientras el fraile estaba abocado a la tarea espiritual de expulsar a los demonios del cuerpo de doña María. Además, las cópulas carnales se consumaban en el aposento de la joven, en donde los frailes, con permiso del arzobispo Gerónimo de Loaya, habían levantado un altar para celebrar misas y exponer una custodia con el objetivo de facilitar, mediante la presencia divina, la tarea de conjurar a los demonios. Esta situación alertó particularmente a los inquisidores quienes no solo veían en la conducta de los amantes un acto de deshonestidad, sino, fundamentalmente, un comportamiento sacrílego, en la medida en que profanaban, a través del deleite de la carne, un espacio considerado sagrado.

Pero a pesar del carácter mundano y pecaminoso de estas acciones, doña María las interpretaba como parte de designios divinos. Fray Alonso Gasco, otro de los religiosos que participó de los exorcismos, manifestó que en aquellos momentos en que la joven se sentía atormentada y perseguida por los demonios acudía particularmente a Luis López a quien se abrazaba con fuerza “diciendo que la querían asir y que la defendiese que ella se convertía a dios”.¹⁵ López aparecía ante los ojos de María Pizarro como el único capaz de brindarle protección y sosiego. Más aún, ella decía que en aquellos momentos en que el fraile conjuraba a los demonios podía ver sobre su frente unas letras de oro que rezaban JHS —monograma utilizado por la Compañía de Jesús, orden a la que pertenecía el fraile— y, en otras oportunidades, el rostro resplandeciente de Cristo, su esposo espiritual.¹⁶

Las prácticas exorcistas también habilitaron a otros religiosos a requerir de amores a la joven posesa. De acuerdo con la declaración de doña María, Gerónimo de Portillo, provincial de los jesuitas, “rogo una noche a esta confesante que se abaxase de su cama y se echase allí con

¹⁴ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 195v-196.

¹⁵ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 64v.

¹⁶ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 84. José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820). Tomo 1*. Santiago de Chile, Imprenta Gutenberg, 1887, p. 61.

el”.¹⁷ Sin dudas, el requerimiento del provincial estaba motivado por los intercambios sexuales que la joven solía mantener con Luis López así como el erotismo que envolvía su experiencia mística. No obstante, a diferencia de lo que aconteció con su hermano de religión, Portillo no pudo lograr su cometido, ya que la joven se rehusó a acceder a sus solicitudes carnales, lo que no impidió que el fraile continuara hostigándola sexualmente. Este tipo de actuación ponía de manifiesto las relaciones de poder, género y sexualidad que anidaban en la arena espiritual. En virtud de su condición de confesores, médicos y jueces espirituales, los denominados “curas de alma” supieron hacer uso esa posición para requerir y, muchas veces, exigir de las mujeres un determinado comportamiento, no tanto para ayudar a su reconversión o redención, como para incitar su deseo sexual.¹⁸ En el curso de la sanación del alma, no dudaron en procurar la satisfacción del cuerpo. Un derrotero similar al de María Pizarro siguió Ángela Carranza, alias Ángela de Dios, una beata adulta a quien la Inquisición procesó en 1688 por proposiciones erróneas, impías, temerarias, peligrosas, escandalosas, presuntuosas, entre otras calificaciones, según pudieron colegir los inquisidores de la lectura de las más de 7500 fojas de su autoría.¹⁹ Como

¹⁷ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 198. En el caso de Ana Ruiz, una beata novohispana procesada por la Inquisición de esa jurisdicción en 1562, tenía visiones más perturbadoras e inquietantes de la figura de Cristo. Según reveló a los inquisidores, en el momento de la consagración de la eucaristía, veía a Cristo con los genitales expuestos y excitados lo que causaba en la beata “alteración carnal”. Zeb Tortorici, “Masturbation, Salvation, and Desire: Connecting Sexuality and Religiosity in Colonial Mexico”, *Journal of the History of Sexuality* Vol. 16, N° 3 (2007): 355-372, p. 356.

¹⁸ Adelina Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión: la solicitud ante el tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, 17.

¹⁹ Ana Sánchez, “Ángela Carranza, alias Ángela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII)”. En *Catolicismo y extirpación de idolatrías: Siglos XVI-XVII*. Charcas, Chile, México, Perú, Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comp.), 263-292, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas, 1993, p. 292. Entre los trabajos que han abordado la vida de la beata cordobesa pueden mencionarse María Emma Mannarelli, “Fragmentos para una historia posible. Escritura/crítica/ cuerpo en una beata del siglo XVII”. En *Historia, memoria y ficción*, Moisés Lemlij y Luis Millones (ed.), 266-280, Lima, Cauce Editores, 2014; Stacey Schlau, “El cuerpo femenino y la Inquisición colonial: dos casos ejemplares”, *PROHAL Monográfico. Revista del Programa de Historia de América Latina* Vol. 1, N° 1 (2008): 1-21; Alejandra Cebrelli, “Una herencia conflictiva: El imaginario religioso colonial y la construcción de identidades nacionales”, *Andes* 11 (2000) [Fecha de consulta: 27 de diciembre de 2018] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701112>> ISSN 0327-1676.

tantas mujeres de su época, Ángela, oriunda de Córdoba del Tucumán, congregó a su alrededor una comunidad de fervientes creyentes formada por amigos/as, vecinos/as e, incluso, autoridades eclesiásticas y civiles quienes, en virtud de una supuesta gracia divina que había recibido, acudían a ella en busca de revelaciones, cuando no de milagros. Según el informe que el inquisidor Francisco Varela elevó al Consejo de la Suprema y General Inquisición, Ángela había experimentado sus primeras revelaciones y manifestaciones divinas apenas arribada a la capital virreinal en 1665. Al igual que María Pizarro, la beata cultivaba una relación personal e íntima con Dios mediante la oración y una espiritualidad introspectiva.

Ángela también fue una elegida de Dios. Según consta en uno de los pasajes del voluminoso manuscrito, la beata decidió enmendar su vida —moderándose en el traje y en las costumbres— luego de oír “una voz, que le pareció ser del Señor que le dijo «no te tengo para casada», al tiempo que la invitaba a seguirlo.²⁰ Esa exhortación significó para Ángela el inicio de un vínculo que ella no dudó en traducir en términos de una relación amorosa como lo acreditan una serie de revelaciones que tuvo a partir de entonces. En uno de esos momentos de arrobamiento místico, Ángela manifestó haber visto a Cristo “en forma de un hermoso mansebo”.²¹ De acuerdo a su relato, en aquella visión, el joven la tomó entre sus brazos a fin de besarla pero ante la resistencia que opuso la beata “la dijo: ya que no quieres besarme te tengo que decir amores, y que se los dixo muy cariñosos”.²² En otra oportunidad, Dios habían intentado besarla nuevamente so pretexto de darle de beber agua con sus propios labios. Los ángeles celestiales que habían sido testigos del suceso no dudaron en desenmascarar el ardid divino entonando el siguiente cantar: “por darle un osculo fingio que la daba a beber, enamorado esta aunque mas lo disimula”.²³ A través de estas visiones, Ángela transformaba el Cristo etéreo en un Cristo humano, casi carnal, el cual no solo le manifestaba un amor espiritual hacia ella, sino también oscuros deseos profanos.

Las revelaciones de Ángela también estuvieron cargadas de erotismo. Lejos de constituir una excentricidad, este tipo de visiones respondía a la gramática erótica a través de la cual se organizaba el misticismo en tanto discurso amoroso.²⁴ En efecto, durante los éxtasis se ponían en circulación un intenso flujo de deseos, pasiones y placeres. En uno de los reiterados éxtasis que

²⁰ AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 358v.

²¹ AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 353v.

²² AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 353v.

²³ AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 353v.

²⁴ Quevedo Alvarado, *Un cuerpo para el espíritu*, p. 23.

padecía, se le presentó la figura de Cristo junto con su madre quien, al igual que la imagen de la virgen lactante, llevaba los senos descubiertos. Cristo invitó a Ángela a que mamase, junto con el, de los pechos de la virgen “y que mamando un poquito se apartaba y llegaba su divina Magestad y mamaba, y de esta suerte se alternaban ambos a desgustar aquel soberano nectar”.²⁵ Sin dudas, se trataba de una de las visiones más perturbadora e inquietante que recogían los escritos de la beata en la cual tematizaba una clásica escena religiosa en clave de una sensualidad más que explícita.

La espiritualidad romántica que Ángela practicaba no sólo estaba saturada de afectos, sino también de pasiones y celos. En tanto “esposa” de Dios, la beata exigía el cumplimiento de una serie de deberes conyugales entre los que se destacaba la fidelidad. Uno de los pasajes de su manuscrito ilustraba la siguiente escena: Cristo, en un campo cubierto de pajas, tomado de la mano con una niña que, al igual que ella, andaba en hábito de beata de la orden de San Agustín. Esa imagen encolerizó de sobremanera a Ángela quien “encendida en celo” prendió fuego el pajonal dejando a ambos enamorados ardiendo en llamas. “Y que volviéndose a Dios le dijo vengativa, como zelosa: bueno venis señor empleado en otra esposa querida, quedaos con ella ardiendo y abrazado que yo me voy al purgatorio a sacar almas y desquitarme así de los celos que me dais”.²⁶

Lejos del éxtasis y los arrobamientos, Ángela también ejerció su sexualidad en escenarios más mundanos. Según los testigos que depusieron en su contra ante los inquisidores, la beata exhibía un comportamiento deshonesto e impúdico contrario, no sólo al estado que ostentaba, sino al más mínimo “mujeril recato”. Un “mozo virtuoso” que testificó en la causa, recuerda que en una ocasión había acudido a la casa de la mística por la fama de santa de la que gozaba. No obstante, una vez en la intimidad, descubrió un rostro muy diferente. Con la excusa de que le ayudara a quitarse un pique que tenía en un dedo del pie, “lebanto mucho mas sus faldas y descubrio parte que no debiera y motivo al moso, a avergonzarse, y escandalizarse de tan poco recato en muger que se tenia por santa”.²⁷ Un testimonio similar ofreció un joven mancebo a quien Ángela había criado desde pequeño. Orquestando el mismo ardid, la beata le rogó que le extrajera el insecto, en este caso, de las nalgas “y descubriéndose toda, se las manifestó, executo el moso lo que le mandaba

²⁵ AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 302v.

²⁶ AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 338.

²⁷ AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 350v. El pique es un insecto parecido a la pulga cuyas hembras fecundadas penetran debajo de la piel de animales y humanos —preferentemente en los pies—donde depositan los huevos.

ardiendo en pensamientos y deseos deshonestos con la vista de tan mala visión”.²⁸ Esta serie de testimonios ponen de manifiesto cómo la fachada de santidad que recubría a Ángela le permitía realizar un ejercicio licencioso de su sexualidad sin despertar mayores sospechas. Una de sus contemporáneas, Ángela de Olivitos y Esquivel, también conocida como Angelita de Cristo, revela un comportamiento similar. Al igual que nuestra beata, Angelita era tenida por santa aunque los inquisidores no dudaron de la calificarla de “fingidora de revelaciones”.²⁹ Gracias a su fama de beata piadosa e indigente —la santidad también se medía en función de la renuncia a los bienes materiales—, solía solicitar asilo en diferentes lugares en donde vivía de la gracia de sus anfitriones. De este modo, llegó a la casa de un hombre casado con quien comenzó a compartir sus experiencias místicas, según la rea, con licencia de su confesor. En el curso de sus conversaciones espirituales, la relación comenzó a hacerse más íntima, intensa y cotidiana, al punto que generó una serie de desavenencia entre los esposos de la casa. Angelita utilizaba sus “revelaciones” para desenmascarar supuestas infidelidades de la esposa, al tiempo que vaticinaba su inminente muerte “y que el se avia de casar con otra mas adecuada a su voluntad [...]” que no era otra más que ella.³⁰ El mismo hombre declaró que, en una oportunidad, estando solos en un aposento, la joven beata se acercó “cariñosamente a dicho hombre y junto su rostro con el del tal, el qual escandalizado se aparto de ella y la dexo”.³¹ Como no podía ser de otro modo, Angelita explicó su comportamiento a partir de designios divinos puesto que aseguraba “que la embiaban a que le sosegase porque estaba afligido”.³² No obstante, sería un error interpretar su discurso religioso únicamente cómo una estratagema para justificar conductas consideradas deshonestas o inapropiadas. Por el contrario, a través de las revelaciones, Angelita de Cristo no sólo buscaba explicar su comportamiento en clave religiosa, sino también situarlo como un eslabón en la cadena de los planes divinos.

Con el diablo en la piel

Si bien los momentos de éxtasis y arrobamiento espirituales constituyeron para María Pizarro y Ángela Carraza instancias de conexión y comunión con Dios, también dieron lugar a situaciones de desorden, turbación y pérdida de

²⁸ AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 350v.

²⁹ AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 388.

³⁰ AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 389v.

³¹ AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 390.

³² AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 390.

juicio en las que ambas mujeres cayeron víctimas de los designios del demonio. Sus cuerpos constituyeron verdaderos campos de batalla en donde ángeles y demonios –parodiando el combate primordial— se enfrentaron a fin de dirimir quien se alzaría con el alma de las beatas.³³

María Pizarro fue quizás quien más violentamente padeció esos enfrentamientos. De acuerdo al testimonio de Fray Pedro de Toro, durante el tiempo en que la joven beata estuvo bajo posesión demoníaca, su cuerpo había sufrido un considerable deterioro ya que los demonios, no contentos con privarla de comida y agua, solían propinarle fuertes golpizas, elevándola hacia el techo para luego dejarla caer, con todo el peso de su cuerpo, sobre la cama.³⁴ A fin de expulsar los demonios que anidaban en sus brazos, piernas, dedos, cabellos, frente e, incluso, en su corazón, acudió a ella un ejército de ángeles y santos enviado por Dios con el objetivo de auxiliar a los frailes exorcistas. San Dionisio, uno de ellos, en lugar de llevar su tradicional báculo, iba muñido de una lanza “con la qual con gran ímpetu y coraje andava alanceando los demonios que estaban presentes que eran ocho mill”.³⁵

Pero antes de que se desatase esa batalla, doña María había mantenido una placentera, aunque tormentosa, relación con el demonio. Según recuerda la beata, el diablo se le había aparecido por primera vez en un palomar que había en la casa de su madre en forma de un mancebo que ella quería mucho. A partir de entonces, comenzó a visitarla asiduamente, tratando de persuadirla a fin de que tuviera trato carnal con él. Si bien en un comienzo doña María rehusó a sus requerimientos, en una oportunidad, el demonio se presentó en la figura de un gentilhomme, finamente aderezado, y “la prometio de casarse con ella y la hazia grandes promesas diziendo que la haría gran señora y muy rica porque le dezia que hera rey y esta confesante dixo que se casaria con el”.³⁶ Las promesas de un futuro promisorio y acomodado fueron suficientes para que la joven accediera finalmente a su propuesta exclamando “ofrezcome a todos los diablos”.³⁷ Este relato corroboraba, a los ojos de los inquisidores, la sospecha de pacto con el demonio que pesaba sobre la joven beata. En efecto, la demonología moderna identificaba la cópula carnal como el acto final de una compleja trama ritual a través del cual el demonio sellaba

³³ Millar Carvacho, “Entre ángeles y demonios”, p. 395

³⁴ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 102v.

³⁵ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 87v.

³⁶ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 194v.

³⁷ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 44v

con la bruja el trato de mutua asistencia.³⁸ Pero si esos indicios no eran suficientes, la acusada se encargó de disipar cualquier duda al confesar “que es verdad que los demonyos le pidieron el cuerpo y esta confesante con themor se le dio y tuvo parte con ella que fue por tiempo de dos o tres meses muchas vezes y que muchas vezes hallava al demonio sobre si echandose con ella”.³⁹

El vínculo entre el diablo y los placeres carnales gozaba de una larga historia en la tradición católica. Según el pensamiento demonológico, el diablo procuraba hacer efectivo sus planes destructores a través de la manipulación de la carne en tanto constituía el flanco más vulnerable de la humanidad.⁴⁰ Las mujeres resultaban ser su presa más fácil ya que, en virtud de su debilidad y flaqueza espirituales, estaban naturalmente inclinadas a practicar sin vergüenza la lujuria.⁴¹

María Pizarro representaba, a los ojos de los inquisidores, la prueba viviente de esa argumentación. En efecto, doña María ejercía su sexualidad de manera relajada y sin tapujos. Pero lo más inquietante del caso resultaban los contratos sexuales que la joven mantenía con el demonio. Según su propio testimonio, era habitual que el diablo se presentara en forma de un hombre atractivo, muchas veces, usurpando la identidad de algún joven de su agrado y de manera corpórea tenía trato carnal con ella. En una de esas ocasiones, “estando ella en su cama vio entrar al dicho demonyo en calças y en jubon y asi como venya se echo con esta confesante y esta confesante lo sintió y la besava y que sentía esta confesante que tenya parte con ella suele tener un hombre con una muger”.⁴²

En otras oportunidades, sin embargo, el demonio satisfacía tanto sus deseos como los de doña María de manera etérea, incorpórea, “como un viento”. Durante un período de tres o cuatro meses en los cuales la joven “estuvo preñada”, presumiblemente de Fray Luis López, el diablo continuó teniendo ayuntamiento con ella “pero que no sentía en la copula carnal lo que sentía quando se echava con ella carnalmente el dicho padre Luis Lopez”; en su

³⁸ Fabián Campagne, “El largo viaje del Sabbat: La caza de brujas en la Europa Moderna”. Estudio Preliminar a Fray Martín de Castañega, IX-CXII, *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías*, IX-CXII, Buenos Aires, Eudeba, 1997 [1529], XII, XXVI.

³⁹ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 194.

⁴⁰ Castañega, *Tratado de las Supersticiones*, pp. 27-28

⁴¹ Robert Muchembled, *Historia del Diablo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 95-96 y 105.

⁴² AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 195.

lugar, experimentaba un aire que le entraba a través del “vaso natural”.⁴³ Esta escena descrita por la joven en el marco de la confesión auricular sirvió de coartada para el fraile quien, con el objetivo de eludir sus responsabilidades filiales, manipuló el testimonio de la joven a fin de dar a entender a su familia “por libros [...] como podya el demonyo enpreñada sin que la muger lo sintiese”.⁴⁴ El argumento del fraile se ordenaba de acuerdo a la teoría de los íncubos y los súcubos, según la cual, el demonio podía tomar la forma de un varón (íncubo) y tener acceso carnal con mujeres mientras éstas dormían o bien podía asumir la figura de una mujer (súcubo) y seducir en sueños a varones hasta tener cópula con ellos.⁴⁵ Según el *Malleus Maleficarum*, los demonios no hacían esto por placer, ya que los ángeles no tenían carne ni sangre, sino que se valían del vicio de la lujuria para herir en el cuerpo y el alma a hombres y mujeres, con el objeto de convertirlos en presas fáciles de sus deseos.⁴⁶ Además, estos demonios tenían la capacidad de engendrar vida humana porque, aun cuando no tuvieran existencia corpórea, con permiso de Dios, el súcubo de un hombre podía extraer semen y luego, transformándose en íncubo, podía depositarlo en una mujer durante el coito.⁴⁷

Los momentos de arrebatos y posesión demoníaca constituían situaciones propicias para que doña María pusiera en acto sus deseos prohibidos. Fray Alonso Gasco testificó que, en opinión de Luis López, las dificultades para expulsar a los demonios del cuerpo de la beata radicaban en los contratos sexuales cotidianos que ésta mantenía con aquellos. Fundaba su opinión en que “el avia visto hazer meneos muchas vezes notabilisimamente desonestos quando el demonio la atormentava o entrava en esta y esto de los meneos lo avian notado otros [...] y que la avia visto algunas vezes acometer de besar que le faltava sino ver al demonio a quien acometía”.⁴⁸ Estos éxtasis solían tener lugar durante los sueños nocturnos considerados momentos proclives a la tentación demoníaca. Además, la experiencia onírica intervenida por el demonio se convertía en un espacio borroso, difuso, en donde el mundo real

⁴³ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 196.

⁴⁴ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 196

⁴⁵ Merry E. Wiesner-Hanks, *Cristianismo y sexualidad en la edad moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2001, pp. 92-94

⁴⁶ Henrich Kramer y Jakob Sprenger, *Malleus Maleficarum*, Barcelona, Círculo Latino, 2005 [1487], 85.

⁴⁷ Kramer y Sprenger, *Malleus Maleficarum*, 86.

⁴⁸ AHN, INQUISICIÓN, 1647, Exp.1, f. 41v.

se confundía con el mundo de los sueños.⁴⁹ Ángela Carranza también había transitado esas fronteras. De acuerdo al testimonio aportado por uno de los testigos de la causa, la beata le había confesado padecer a menudo “tentaciones de la carne”, especialmente, durante las denominadas horas de sueño. Las imágenes más repetidas la representaban a ella “en grandes gustos” con un hombre, aunque en una ocasión “el demonio durmiendo la puso a parir, y que pujando paria perritos que le decía la partera infernal «mira que tal eres que aun no pares criaturas sino perros»”, producto del comercio sexual que había mantenido con el demonio.⁵⁰

Pero además de inducir imaginaciones o sueños pecaminosos, el diablo también podía provocar actos corporales lascivos. Tal fue el caso de Sebastián de Oviedo, un fraile dominico que fue procesado por el Santo Oficio limeño en el otoño de 1582 bajo el cargo de alumbrado y hereje. Su caso llegó al estrado inquisitorial a raíz de la denuncia realizada por Fray Miguel Adrián, teólogo y consultor del tribunal, en cuyo auxilio había acudido Sebastián de Oviedo en virtud de que “traya un demonio que le atormentava y no le dexaba rezar las horas canonicas ni yr a maytines y le necesitaba a actos torpes y fesimos en sus miembros [...] no teni[endo] en aquello libertad”.⁵¹ A lo largo de las sucesivas y extenuantes audiencias que mantuvo con los inquisidores, Fray de Oviedo fue revelando la naturaleza de aquellos “actos torpes y feísimos” a los que el teólogo había aludido subrepticamente en su denuncia original. Según su declaración, el demonio lo incitaba a tener cópulas carnales, especialmente con hombres jóvenes, las cuales “no las hazia voluntariamente sino que padecia y era como un ynstrumento del demonio a quien violentamente le forçava a hazer las dichas copulas”.⁵² Lo mismo acontecía con las denominadas “poluciones” que había practicado, incluso, en las cárceles secretas de la Inquisición. En este caso, aun cuando el reo oponía resistencias a las tentaciones demoníacas, el diablo le llevaba invisiblemente — aunque con fuerza y violencia— las manos hasta el miembro genital “meneandolo como si lo hiziera muy de su voluntad”.⁵³ Una de las dudas que anidaba en el tribunal —y que dificultaba la resolución del caso— era si verdaderamente el demonio tenía la capacidad de provocar semejantes actos

⁴⁹ María Jordán Arroyo, “Francisco Monzón y «el buen dormir»: la interpretación teológica de los sueños en la España del siglo XVI”, *Cuadernos de Historia Moderna* 26 (2001): 169-184, p. 180.

⁵⁰ AHN, INQUISICIÓN, L. 1032, f. 351v.

⁵¹ AHN, INQUISICIÓN, L. 1027, f. 223v.

⁵² AHN, INQUISICIÓN, L. 1027, f. 233v.

⁵³ AHN, INQUISICIÓN, L. 1027, f. 226v.

sin la voluntad y el consentimiento del reo.⁵⁴ Mientras el ordinario y los consultores recomendaban proceder con mesura y cautela “por ser el caso posible”⁵⁵, el inquisidor general, Antonio Gutiérrez de Ulloa, sostenía que no había duda acerca de la responsabilidad del acusado “pues mill actos y palabras de este reo aclaran mas proceder de la voluntad y consentimiento suyo que lo que puede deshacer el negallo para se escusar de la pena gravissima de herege”.⁵⁶ La calificación del inquisidor era coincidente con los argumentos esgrimidos por el doctor Gaspar Navarro con quien, supuestamente, Fray de Oviedo había tratado su caso en Roma. El teólogo se mostraba escéptico acerca del poder del demonio para influir sobre los cuerpos, ya que “como es incoporeo no puede intervenir en materia corporal [...] ni [puede] que las cosas corporales por su voluntad se muevan”.⁵⁷ Según Navarro, para poder interferir en ese tipo de cosas era necesario una potencia y un poder tan infinitos que el demonio, por ser criatura de necesidad, se encontraba limitado.

Sin embargo, en la experiencia de Fray de Oviedo, el demonio gozaba atributos muy diferentes. En efecto, la primera vez que el demonio de se le había manifestado había sido de manera corpórea, “como aereo y muy palpable y algo visible”.⁵⁸ En otras oportunidades, empero, lo había hecho *ab imaginacionem* así como a través de locuciones exteriores en la cuales lo exhortaba a “hoder con vuestras manos”.⁵⁹

No contento con esas incitaciones, al igual que en el caso de María Pizarro, el demonio lo había persuadido en varias oportunidades a tener acceso carnal con él, algunas veces en figura de gentil mujer, otras, las más, en forma de muchacho. A través de estas transfiguraciones, el diablo procuraba quebrantar la templanza del fraile quien desde muy joven había mostrado una especial afición por el “vicio sodomítico”. Sebastián de Oviedo se había iniciado en ese pecado cuarenta años atrás con un muchacho indio que tenía a su servicio en la provincia de Guatemala. Sin embargo, en aquella ocasión, no había sido capaz de consumir el acto, ya que si bien “provo tres o quatro vezes a cavalgar

⁵⁴ AHN, INQUISICIÓN, L. 1034, f. 412v. Sobre las controversias acerca de si el demonio puede provocar efectos materiales sobre objetos y personas ver Fabián Campagne, *Strix Hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, en especial pp. 84-95; 494-495 y 503-504.

⁵⁵ AHN, INQUISICIÓN, L. 1027, f. 235v.

⁵⁶ AHN, INQUISICIÓN, L. 1034, f. 412v.

⁵⁷ Gaspar Navarro, *Tribunal de superstición ladina*, Huesca: Pedro Blusón, 1631, f. 14.

⁵⁸ AHN, INQUISICIÓN, L. 1027, f. 225.

⁵⁹ AHN, INQUISICIÓN, L. 1027, f. 229.

al dicho muchacho por el sieso [...] no se le alçava el miembro genital” por lo que terminó derramando su simiente entre las nalgas del joven.⁶⁰ Sus experiencias posteriores no fueron más auspiciosas; por lo general, aunque lo intentara, las cópulas nunca llegaban a consumarse por estar su miembro “caído”, “enflaquecido” o “invalidado”. No obstante, al cabo de cierto tiempo, finalmente pudo consumir el acto carnal de sodomía con otro joven indio que también pertenecía su servicio. En esa oportunidad, el diablo parecía estar dispuesto a que así sucediera, ya que antes de comenzar la cópula le había vaticinado “ágora has de consumir”;⁶¹ y así lo hizo, cabalgando al muchacho cinco o seis veces “por el sieso con la misma fuerça y violencia que tiene dicho que le hazia aquella mala bestia”.⁶²

Sus deleites, sin embargo, siempre resultaban efímeros. A las poluciones obtenidas mediante las cópulas *contra natura* o los auto tocamientos, le seguían momentos de zozobra, tristeza, melancolía “y algunas vezes sin sentimiento, mas de que se hallava suzio”.⁶³ En esas ocasiones, en donde advertía “que no [era] señor de sus manos”, Fray de Oviedo solía invocar el auxilio de los ángeles, los santos y de Dios, a fin de que lo rescatasen de aquellas oscuras turbaciones.⁶⁴ La negación del principio del libre albedrío —“no era señor de sus manos”— esgrimida por el fraile constituyó una estrategia de interpretación religiosa, más o menos consciente, a través de la cual buscaba encontrar cierto consuelo a fin de expiar el profundo sentimiento de culpabilidad que anidaba en su interior. De este modo, las nociones cristianas de pecado y culpa transformaban el deleite carnal en una experiencia tan excitante como dolorosa.

Consideraciones finales

Las trayectorias individuales analizadas permiten observar el modo en que ciertas experiencias religiosas encontraron en la escena sagrada un lugar para el erotismo. Como ha señalado Zeb Tortotorici, durante el período analizado, sexualidad y religiosidad no constituyeron dimensiones necesariamente antagónicas; por el contrario, la sexualidad, las visiones eróticas y el deseo físico a menudo se fusionaron con la devoción espiritual.⁶⁵

⁶⁰ AHN, INQUISICIÓN, L. 1027, f. 226.

⁶¹ AHN, INQUISICIÓN, L. 1027, f. 228v.

⁶² AHN, INQUISICIÓN, L. 1027, f. 226.

⁶³ AHN, INQUISICIÓN, L. 1027, f. 229.

⁶⁴ AHN, INQUISICIÓN, L. 1027, f. 234v.s

⁶⁵ Tortorici, “Masturbation, Salvation, and Desire”, pp. 357 y 372.

La posibilidad de conectar ambas dimensiones radicó en los contornos difusos y permeables que adquirió la experiencia religiosa en donde el cuerpo tendía a confundirse con el alma, el espíritu con la carne, lo sagrado con lo profano y el pecado con la gracia. En ese escenario, la religiosidad se reveló como un espacio propicio —e insospechado— para la búsqueda del placer. Más aun, el discurso religioso brindó la gramática necesaria para expresar aquellos deseos ocultos que resultaban indecibles en el marco de la religión oficial.

La permeabilidad de la experiencia religiosa también puede observarse en su relación con aquellas expresiones espirituales consideradas obra del demonio. Lejos de representar fenómenos irreconciliables, desde el punto de vista de la vivencia religiosa o espiritual, ambas experiencias sobrenaturales constituían las dos caras de una misma moneda. Efectivamente, los momentos de epifanía o éxtasis místicos eran seguidos por actos de posesión, las revelaciones divinas se transformaban en ilusiones diabólicas, los demonios se confundían con ángeles, las personas santas se descubrían esclavas de satanás.

Si bien el misticismo y la posesión constituyeron dos terrenos fértiles para la producción de la sexualidad, la forma en que esta se expresó en cada uno de ellos adquirió características específicas. Según se colige de los casos analizados, la sexualidad mística no estuvo necesariamente vinculada con el placer genital. El deseo sexual se sublimó a través de visiones, imágenes y revelaciones divinas en las que, aun cuando el erotismo jugaba un rol central —incluso a través de la proyección de imágenes obscenas y profanas—, no perseguía necesariamente el deleite de la carne. La sexualidad posea, por su parte, aunque formó parte de una vivencia preternatural, adquirió contornos mucho más terrenales. Las instigaciones del demonio no se limitaban a producir ilusiones, sino que se orientaban a incitar a los/as posesos/as a actos sexuales consigo mismos/as, con otras personas e, incluso, con el mismo demonio.

Esta distinción, no obstante, aunque puede resultar operativa a los fines analíticos del presente artículo, difícilmente haya sido visualizada, mucho menos comprendida, por nuestros/as protagonistas. Eso no significa que no distinguieran las obras de Dios de las obras del Demonio. Lo que intentamos puntualizar es que muchas de las experiencias sobrenaturales que protagonizaron eran interpretadas como parte de la misma arena religiosa, siendo tarea de los inquisidores escindirlas, enfrentarlas y dotarlas de contenidos teológicos diferentes. En efecto, estos hombres y mujeres abrazaron la religiosidad como forma de vida, en muchos casos, se consideraron elegidos o predestinados a cumplir órdenes divinas; no obstante,

envueltos en ese fervor religioso no advirtieron que el camino hacia la “santidad” estaba sembrado de “perversiones”.⁶⁶

Bibliografía

- ABRIL CASTELLÓ, VIDAL. “Francisco de la Cruz, la utopía lascasista y la Contrarreforma virreinal-inquisitorial, Lima 1572-1573”. En *Cuadernos para la Historia de la evangelización en América Latina* 3, 1988, pp. 35-42.
- BASCHET, JÉRÔME. “Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo”. En Baschet, Jérôme, Pedro Pitarch y Mario H. Ruz, *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano*. Universidad Autónoma de Chiapas, 1999, pp. 41-83.
- CAMPAGNE, FABIÁN. *Strix Hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- CAMPAGNE, FABIÁN. “El largo viaje del Sabbat: La caza de brujas en la Europa Moderna”. Estudio Preliminar a Castañega, Fray Martín de, *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías*, IX-CXII. Buenos Aires, Eudeba, 1997 [1529], pp. IX-CXII.
- CASTAÑEDA, PAULINO y PILAR HERNÁNDEZ. *La Inquisición de Lima. Tomo I (1570-1635)*. Madrid, Deimos, 1989.
- CEBRELLI, ALEJANDRA. “Una herencia conflictiva: El imaginario religioso colonial y la construcción de identidades nacionales” En *Andes* 11 (2000) [Fecha de consulta: 27 de diciembre de 2018] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701112>> ISSN 0327-1676.
- FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario de Filosofía. Tomo I*. Buenos Aires, 1951.
- GLAVE, LUIS MIGUEL. *De rosa y espinas: creación de mentalidades criollas en los Andes, 1600-1630*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993. Tomo 52 de la Colección «Travaux de l’Institut Français d’Études Andines».
- HAMPE MARTÍNEZ, TEODORO. “El proceso de canonización de Santa Rosa. Nuevas luces sobre la identidad criolla en el Perú colonial”. En *Hispania Sacra* Vol. 48, N° 98, 1996, pp. 719-740.

⁶⁶ Sergio Ortega Noriega (Ed.) *De la santidad a la perversión: o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986.

- IWASAKI CAUTI, FERNANDO. "Luisa Melgarejo de Soto, ángel de luz o de tinieblas". En *América sin nombre* N° 15, 2010, pp. 59-68.
- IWASAKI CAUTI, FERNANDO. "Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor". En *Histórica* Vol. 19, Núm. 2, 1995, pp. 219-250.
- JORDÁN ARROYO, MARÍA. "Francisco Monzón y «el buen dormir»: la interpretación teológica de los sueños en la España del siglo XVI". En *Cuadernos de Historia Moderna* 26, 2001, pp. 169-184.
- KRAMER, HEINRICH Y JAKOB SPRENGER. *Malleus Maleficarum*. Barcelona, Círculo Latino, 2005 [1487].
- MANNARELLI, MARÍA EMMA. "Fragmentos para una historia posible. Escritura/crítica/ cuerpo en una beata del siglo XVII". En LEMLIJ, Moisés y Luis Millones (eds.), *Historia, memoria y ficción*. Lima, Cauce Editores, 2014, pp. 266-280.
- MANNARELLI, MARÍA EMMA. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2004.
- MEDINA, JOSÉ TORIBIO. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820). Tomo 1*. Santiago de Chile, Imprenta Gutenberg, 1887.
- MILLAR CARVACHO, RENÉ. "Entre ángeles y demonios. María Pizarro y la inquisición de Lima 1550-1573". En *Historia* 40, vol. II, 2017, pp. 379-417.
- MUCHEMBLED, ROBERT. *Historia del Diablo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- NAVARRO, GASPAR. *Tribunal de superstición ladina*. Huesca, Pedro Blusón, 1631.
- ORTEGA NORIEGA, SERGIO (Ed.). *De la santidad a la perversión: o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*. México, Grijalbo, 1986.
- QUEVEDO ALVARADO, MARÍA PIEDAD. *Un cuerpo para el espíritu. Mística en la Nueva Granada, el cuerpo, el gusto y el asco, 1680-1750*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2007.
- QUIROZ ÁVILA, RUBÉN. "María Pizarro: posesión demoníaca y los nuevos controles epistémicos en el Perú colonial". En *Letras* Vol. 88, N° 127, 2017, pp. 157-170.
- SÁNCHEZ, ANA. "Ángela Carranza, alias Ángela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII)". En Ramos, Gabriela y Henrike URBANO (Comps.) *Catolicismo y extirpación de idolatrías: Siglos XVI-XVII*. Charcas, Chile, México, Perú, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas, 1993, pp. 263-292.

-
- SARRIÓN MORA, ADELINA. *Sexualidad y confesión: la solicitud ante el tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2010.
- SARRIÓN MORA, ADELINA. “Beatas, iluminadas, ilusas y endemoniadas: Formas heterodoxas de la espiritualidad postridentina”. En Martínez Millán, José (Dir.), *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*. Vol. III. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998, pp. 365-386.
- SARRIÓN MORA, ADELINA. “Religiosidad de la mujer e Inquisición”, *Historia Social* 32, 1998, PP. 97-116.
- SCHLAU, STACEY. “El cuerpo femenino y la Inquisición colonial: dos casos ejemplares”. En PROHAL Monográfico. *Revista del Programa de Historia de América Latina* Vol. 1, N° 1, 2008, pp. 1-21.
- TARDIEU, JEAN-PIERRE. *Le nouveau David et la réforme du Pérou. L'affaire Maria Pizarro-Francisco de la Cruz (1571-1596)*. Bordeaux, Maison des Pays Ibériques, 1992.
- TORTORICI, ZEB. “Masturbation, Salvation, and Desire: Connecting Sexuality and Religiosity in Colonial Mexico”. En *Journal of the History of Sexuality* Vol. 16, N° 3, 2007, pp. 355-372.
- WIESNER-HANKS, MERRY E. *Cristianismo y sexualidad en la edad moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*. Madrid, Siglo XXI Editores, 2001.