

«Se llegó a mi oído y, con habla velocísima, me dijo...»: coloquios orales de monjas, demonios e inquisidores (Trujillo, Perú, 1674-1681)¹

«She reached my ear and, with very fast speech, she told me...»: oral conversations between nuns, demons and inquisitors (Trujillo, Peru, 1674-1681)

Margarita PAZ TORRES
(Universidad de Alcalá)
margarita.paztorres@gmail.com
ORCID: 0000-0001-9890-1461

ABSTRACT: The trial (1674-1681) of several nuns from the convent of Saint Clara in Trujillo (Peru) is reflected in a document of great linguistic, literary and anthropological richness, with relevant and significant marks of orality. Two young nuns, Luisa Benítez, nicknamed the Pacora, and her close friend, Ana Núñez, were prosecuted by the Inquisition for dealing with the devil, superstition and blasphemy, among other crimes. In this paper I analyse some signs of orality, and some of the songs (the son of «Guárdame las vacas», for example), and parodic prayers (an Our Father, a Hail Mary, a Rosary and a Gloripatri) that circulated around them and were recorded in the inquisitorial documentation.

KEYWORDS: Orality, song, prayer, demon, nuns, visionaries, Inquisition, healing, heterodoxy

RESUMEN: El proceso (1674-1681) de varias religiosas del convento de santa Clara de Trujillo (Perú) quedó reflejado en un documento de gran riqueza lingüística, literaria y antropológica, con marcas de oralidad relevantes y significativas. Dos jóvenes monjas, Luisa Benítez, alias la Pacora, y su amiga íntima, Ana Núñez, fueron procesadas por la Inquisición por tratos con el diablo, superstición y blasfemia, entre otros delitos. Analizo en este trabajo algunos signos de oralidad, y algunas de las canciones (el son de «Guárdame las vacas», por ejemplo), y de las oraciones paródicas (un padrenuestro, un avemaría, un rosario y un *gloripatri*) sacrilegos que circularon en torno a ellas y quedaron consignadas en la documentación inquisitorial.

PALABRAS-CLAVE: Oralidad, canción, oración, demonio, monjas, visionarias, Inquisición, sanación, heterodoxia

¹ El marco de este artículo es el Proyecto de Investigación I+D: *Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino* (Ref. PID2019-104237GB-I00; 2020-2024), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, que dirige Rebeca Sanmartín Bastida, catedrática de la Universidad Complutense de Madrid, a quien agradezco que compartiera conmigo su sapiencia sobre el mundo de las visionarias europeas medievales. Gracias también a José Manuel Pedrosa por sus inestimables ayuda y orientación.

LUISA BENÍTEZ, ANA NÚÑEZ Y FRAY FRANCISCO DEL RISCO

Un 5 de septiembre de 1681, en Lima, se reunió la conferencia de calificadores del Santo Oficio que debía emitir sus censuras contra dos jóvenes monjas del convento de Santa Clara la Real de Trujillo: la primera era, en el siglo, Luisa Benítez, por otro nombre la Pacora —por ser natural de dicho pueblo—; era conocida en su comunidad religiosa como Juana Luisa de San José; la segunda era Ana Núñez, su amiga.

Lo que se conserva hoy de aquel proceso de fe, en el que fueron juzgados por obsesión² los dichos y hechos de Luisa Benítez y de Ana Núñez, es únicamente una copia custodiada en el Archivo Histórico Nacional (AHN) de Madrid, signada como ES.28079. AHN/1.1.11.4.15.4//INQUISICIÓN, 1648, Exp. 6. El documento está disponible en red, digitalizado en PARES (Portal de Archivos Españoles); y ha sido ya objeto de estudio por parte de varios investigadores, por lo regular desde las atalayas de la historia, las identidades étnicas, la psiquiatría o el género³.

Se desconoce qué fue del original, que debió remontar a 1674, año que se documentan los primeros intercambios epistolares entre los inquisidores⁴; en ellos se daba cuenta del caso de Luisa, Ana y el resto de las monjas del convento de Santa Clara de Trujillo. Se presume que se produjeron grandes daños y pérdidas en los archivos inquisitoriales limeños durante el siglo XIX, que afectaron a este y a otros procesos de fe del Tribunal Inquisitorial de Lima, cuyos originales fueron extraviados o destruidos (Millar Carvacho, 1997: 102).

La copia de Madrid (AHN. Inquisición, 1648, exp. 6) está integrada por dos legajos⁵: el primero contempla los *Diferentes dichos y hechos de la causa que en este*

²En la *obsesión* se consideraba que el demonio *sitiaba, asediaba, circundaba* a la víctima; la *posesión*, por el contrario, según el canon teológico de entonces, es definida como la acción del demonio en el proceso de intromisión física en el cuerpo de la persona posesada. Es decir, que, mientras al obseso se le acosa *desde fuera*, al posesado se le atormenta desde dentro (Robbins, 1992: 450-451). No obstante, esta distinción es ambigua, pues los propios inquisidores llaman posesadas, energúmenas y arrepticias a Luisa y a sus compañeras. Además, según se sostuvo, las monjas de Trujillo tenían demonios en todas las partes del cuerpo: «Todas las partes del cuerpo están llenas de legiones de demonios, la lengua, oídos, cabellos, dientes y de los demás, que todos a un tiempo la atormentaban y afligían, quitándole el gusto para comer, impidiéndola el beber, el comer, el oler, el ver» [fol. 64v].

³Entre las monografías que se han acercado a este caso de Trujillo destacan las de Millar Carvacho (2009, 2011), de sesgo más historicista; Blanco (1994, 1995), cuyo planteamiento es más antropológico y está centrado en las presumibles relaciones eróticas entre Luisa Benítez y Ana Núñez; O'Toole (2012) despliega un acercamiento, reivindicativo y feminista, desde el registro de la identidad étnica; Lemlij (1994) aborda el caso desde una perspectiva psiquiátrica. En tiempos más recientes han aparecido los trabajos de Rodríguez Jiménez (2019), quien sigue los preceptos de Millar Carvacho; Vinatea (2019), quien se interesa por la búsqueda de la santidad de Luisa Benítez; y Paz Torres (2014, 2015, 2017, 2018, 2019, 2020), que se ha centrado en la relación entre las visionarias y la figura del demonio, en su camino hacia la construcción de la santidad.

⁴Las fechas que se ofrecen en el Archivo Histórico Nacional madrileño son 1677-1681. Pero se deduce de la lectura de esta copia que las diligencias inquisitoriales comenzaron tres años antes, pues ya en 1674 hubo declaraciones testificales y cartas de los inquisidores relativas al caso de las clarisas de Trujillo.

⁵Aquí, únicamente se transcribirán algunos fragmentos del segundo legajo, conforme a los criterios expuestos en *CHARTA* (Sánchez-Prieto Borja, 2013); introduzco en cualquier caso algunas innovaciones, que detallo: Se numeran los folios como [fol.] «r» (*recto*) y «v» (*vuelto* o *verso*). En las grafías vocálicas, se mantiene la alternancia entre formas diptongadas y no diptongadas, que se utilizan indistintamente (*confesionario*, *confesonario*). Se respetan las variaciones y cierres vocálicos propios de la época (*mesmo* en lugar de *mismo*). Se regularizan *u* y *v*, también en los contextos latinos, según su valor vocálico o consonántico. Para las grafías consonánticas se respetan las alternancias entre *b/v*, excepto en el verbo

Santo Oficio se sigue sobre las religiosas que se hallan obsesas en el convento de Santa Clara de la ciudad de Trujillo de este reino del Perú. Incluye:

- a) un informe del padre fray Francisco del Risco, confesor y exorcista de Luisa;
- b) testificaciones y ratificaciones;
- c) una carta del 29 de noviembre de 1677, escrita por los inquisidores Juan de la Huerta Gutiérrez, Francisco Luis de Bruna Rico y Juan Queipo de Llano Valdés.

Esta carta acompaña el envío del segundo legajo, dirigido al comisario del Santo Oficio, que contiene la *sumaria* realizada contra las monjas, con declaraciones testificales, denuncias, cartas y calificaciones y censuras de la conferencia de calificadores.

CUANDO LOS DEMONIOS NO OBEDECEN NI A CRISTO NI A LOS REPRESENTANTES DE DIOS EN LA TIERRA

Desde la Edad Media, tanto en los entornos religiosos como en los seculares, hubo una serie de mujeres que practicaron formas heterodoxas de espiritualidad. La privación del sustento, las mortificaciones, los excesos en el castigo corporal y la violencia eran utilizadas como herramientas para transitar por la vía mística, y provocar visiones y arrobamientos. Estos patrones de comportamiento han sido estudiados por diferentes investigadores: Petroff (1994), Caciola (2006), Luengo Balbás (2012) o Sanmartín Bastida, autora esta última de estudios sobresalientes dedicados a sor María de Santo Domingo y a María de Vela y Cueto (Sanmartín Bastida, 2012, 2013, 2014); la misma investigadora es autora también de otros escritos dedicados a cuestiones conexas como el ayuno extremo, la *comida sagrada* y las denominadas *fasting girls* (Sanmartín Bastida, 2015, 2018), que eran mujeres que practicaban lo que se ha dado en llamar la *Holy anorexia* o *anorexia sagrada*, una etiqueta que fue acuñada por Rudolph Bell (1985) y que se vincula con la renuncia voluntaria al alimento como medio para lograr el trance y para conformar una femenina y singular construcción de la santidad.

Surgieron así, desde el Medioevo, movimientos como los de las beguinas y las beatas terciarias, mujeres que vivían y sentían la religiosidad desde presupuestos frecuentemente alejados de lo ortodoxo, y que en ocasiones llegaban incluso a desafiar la autoridad masculina e inquisitorial; acabarían desapareciendo, silenciadas por las élites eclesiásticas. Visionarias singularísimas como santa Clara de Asís (1193-1253), fundadora de la orden femenina de los franciscanos, santa Catalina de Siena (1347-1380) y otras que siguieron sus pasos, imitándolas —como sor Juana de la Cruz (1481-1534), sor María de Santo

haber, que se transcribe siempre de manera etimológica. Por ejemplo, en: «Sin embargo, lo tube por mentira del demonio» [fol. 18r]. Se conserva el reparto de *j* y *g* ante *e*, *i* del manuscrito (*paraje/muger*) y se refleja el reparto gráfico en cuanto al uso indistinto de las velares sonoras y sordas *g*, *x/j* (*dijo/dixo* o *fojas/foxas*). Por ejemplo, en: «En medio de estas confusiones y dudas, como ya iba anocheciendo, le dixé al demonio: “Acaba, maligno. Yo juzgo que en todo hablas mentira y que estos son embarazos para que esta criatura no comulgue”». Se mantiene la alternancia gráfica entre sibilantes para las grafías *s*, *ss*, *ç*, *c* y *z* en los contextos fónicos donde se produce la confusión o la duda (ej.: *voz/vos*; *vez/ves*, o en su forma de plural *veces/vezes*). Dada la variedad seseante de los hablantes americanos, que resulta evidente en las muestras textuales del documento, se ha optado por mantener tanto las grafías indicativas de confusión fónica, cuando se emplea el grafema que plasma el sonido (ej.: *zorro* → *sorro*, *juez*, *juzgar* → *jues*, *juzgar*, etc.), como las grafías que señalan la falta de distinción por hipercorrección, provocada también por el fenómeno del seseo (ej.: *ocasión* → *ocación*). Se conserva la grafía *-ss-* en posición silábica interior, aun cuando no es signo fonético de la antigua sibilante medieval. Se mantiene la variación *s-x* (*experiencia/esperiencia*).

Domingo (¿1486?-1524) e incluso la propia santa Teresa (1515-1582)—, proyectarían sus influencias hasta América, y hasta bien entrado el Barroco. El matrimonio místico, el éxtasis eucarístico y una exacerbada *imitatio Christi* fueron patrones ideológicos y de comportamiento comunes en aquellas visionarias: la teatralización patética del dolor y la hipérbole lingüístico-literaria se reflejaban en sus discursos privados y públicos.

Luisa Benítez, la monja clarisa de Trujillo, parecía en muchos de sus rasgos un calco de aquellas carismáticas santas: poseía, al decir de sus hermanas de convento, no pocos dones carismáticos: la facultad de la sanación; la glosolalia o don de hablar en lenguas no convencionales; la capacidad de descubrir o averiguar detalles acerca de cosas ocultas o distantes; y el discernimiento de espíritus. Precisamente la *discretio spirituum*, es decir, el saber distinguir si las visiones que se presentan proceden de Dios o si vienen del diablo, es preocupación principal en el discurso de Luisa —a quien el demonio se le aparecía a veces, decía ella, disfrazado de ángel de luz (al modo de lo que se dice en 2 Co. 11, 12-15)— y también en el discurso del padre Risco, defensor incondicional del carisma e incluso de la candidatura a santa de Luisa.

La Iglesia católica, ya desde el siglo XV, puso todos los medios que pudo para controlar lo que consideraban desviaciones de la religiosidad femenina; uno de los frentes en que procuró hacer valer la ortodoxia fue el del discernimiento de espíritus. En tratados como la trilogía de Jean Gerson, «*De Distinctione Verarum Visionum a Falsis* de 1401, *De Probatione Spirituum* de 1415, y *De Examinatione Doctrinarum* de 1423» (Campagne, 2014: 64-65), postergaba a las mujeres y negaba su carisma en ese terreno.

En América, con un mar de por medio, las condiciones eran muy diferentes a las de la península. En el Nuevo Mundo sí encontraron continuidad los beaterios y las casas de recogimiento femeninos, que abundaban en Lima en los siglos XVI y XVII, y que, en la práctica, eran refugios a los que iban a dar muchas mujeres divorciadas y prostitutas (Deusen, 2007: 107). Por lo demás, las reformas tridentinas propiciaron que en los conventos fueran admitidas *educandas*, es decir, muchachas seculares, hijas generalmente de la élite social limeña, que recibían enseñanza en un entorno seguro, en lo que se refería a cuestiones de honra, hasta que les llegase el momento o bien de contraer matrimonio o bien de profesar como religiosas.

Isabel Flores de Oliva (1586-1617), terciaria beata de la Orden de Santo Domingo, canonizada en 1671, pocos años antes de que tuvieran lugar los perturbadores sucesos de Trujillo que vamos a escrutar, y conocida como santa Rosa de Lima, educaba en su casa a las hijas de personajes de buena posición económica, y recibía a su vez el apoyo de aquellas élites, y también de dominicos y jesuitas (Martín, 2000: 305-306). Sobre su figura se modelaron, o se quisieron modelar, muchos casos de no siempre ortodoxa religiosidad femenina americana.

Cabe pensar que fuera la falta de algún mecenazgo político-social y eclesiástico (que sí favoreció a la santa limeña) la que impidió que los modos de religiosidad de Luisa Benítez fuesen reconocidos por el *establishment* eclesiástico de Trujillo, y que subiese, en última instancia, a los altares, como se propuso. Luisa no era de noble cuna; sus orígenes eran inciertos⁶; no tenía una posición económica ni social desahogada; y no mantenía

⁶ Luisa era hija natural de un sacerdote y de una mujer soltera y de elevada posición social; por ello fue ingresada en el convento con solo tres años, para que fuese criada y educada por las monjas. El capitán Diego Benítez y su esposa, doña María de Argüelles, la habían inscrito como hija legítima para su ingreso en el convento de santa Clara la Real de Trujillo; en realidad ellos eran sus abuelos. Sus verdaderos padres eran José Benítez Gallardo y doña Ana Domonte y Robledo. Falsificando su identidad,

amistad ni intereses comunes con figuras masculinas de peso en las instituciones de la Iglesia y, más en concreto, de la Inquisición.

Entre los delitos de herejía que fueron atribuidos a Luisa Benítez y a Ana Núñez habría que mencionar, y ello resulta muy significativo, la usurpación de uno de los roles que estaban convencionalmente encarnados en las figuras de los sacerdotes: el del ejercicio de la autoridad sobre los demonios pendencieros, agresivos, burlones, que no obedecían a frailes ni curas, pero que sí se sometían a su dueña Luisa, a quien tenían por *su juez*. Y no solo eso: Luisa, y no los sacerdotes exorcistas autorizados, mantenía duras batallas contra Lucifer y contra otros espíritus maléficos, y era la única capaz de expulsar a tales intrusos del cuerpo de su amiga Ana.

Así narraba el padre fray Cristóbal Jaramillo, en su denuncia por escrito del 20 de junio de 1675, la sorprendente autonomía de que disfrutaba Ana Núñez en su relación con los demonios:

Entré la cabeza por la ventanilla, sentí que la dicha doña Ana Núñez se llegó a mi oído y, con habla velocísima, me dijo a lo que me puedo acordar: «Es voluntad de Dios que yo me sujete como a mi juez al espíritu de esta criatura». Yo entendí que lo decía por el espíritu bueno o ángel custodio de dicha doña Ana Núñez, la atormentada, porque había oído poco antes a los dichos padres fray José Benítez y fray Francisco del Risco invocar a los santos ángeles custodios y yo también lo acababa de hacer. Sin embargo, lo tube por mentira del demonio porque ninguna oposición tienen los santos ángeles con los sacerdotes en orden al bien de las almas, que todos van a una, y así no podía persuadirme que Dios tenía escogido al ángel custodio de dicha doña Ana Núñez por juez del demonio que la atormentaba, recusados los sacerdotes para que a ninguno obedeciese como el demonio decía. En medio de estas confusiones y dudas, como ya iba anocheciendo, le dije al demonio: «¡Acaba, maligno! Yo juzgo que en todo hablas mentira y que estos son embarazos para que esta criatura no comulgue. Yo te mando que obedescas al juez que Dios te ha señalado y así te lo mandamos todos los sacerdotes que aquí estamos. Pero advierte que yo y todos renunciamos cualquier pacto, cualquier tramoya y engaño de tu malicia infernal. ¡Acaba! ¡Retírate! Da lugar para que esta criatura comulgue». Y respondió el demonio: «Presto estoy a hacerlo, pero no porque vosotros, sacerdotes, me lo mandáis sino porque me lo [fol. 18v] manda mi juez» [fols. 18r-18v].

Al margen de que estos párrafos reflejan claramente el conflicto de competencias que, a cuenta de la facultad del dominio sobre los espíritus, se planteaba entre la mujer denunciada y el fraile denunciante, conviene resaltar algunas frases que tienen que ver con las acciones del hablar y del escuchar, es decir, con el registro de la comunicación oral: «se llegó a mi oído y, con habla velocísima, me dijo...», «yo entendí que lo decía...», «había oído poco antes a los dichos padres... invocar a los santos ángeles custodios y yo también lo acababa de hacer», «le dije al demonio...».

Los campos léxicos y conceptuales del hablar y del escuchar se solapan, en toda la documentación inquisitorial que tenemos relativa a las dos monjas peruanas, con el campo de batalla ideológico y político en que se vieron obligadas a desenvolverse para defender sus posiciones frente a las del clero masculino. La oralidad es el paradigma sin duda primordial de aquellos sucesos; y la escritura (incluida la escritura extendida por la

Luisa pudo tomar los hábitos de novicia el 15 de enero de 1669, y profesar un año después, el 19 de marzo de 1670 [fols. 97r-97v], pues era condición indispensable en santa Clara la Real ser hija legítima para poder hacer profesión de monja.

burocracia inquisitorial que ha llegado hasta nosotros) es un paradigma absolutamente subsidiario.

El atrevimiento de las dos monjas, insurrecta una ante la autoridad sacerdotal convencional, y puntal de apoyo la otra (además de exorcista) de su amiga, las hacía destacar entre sus compañeras. Tal protagonismo no encajaba muy bien con lo que prescribe la regla de santa Clara, que condena los protagonismos individuales y exige obediencia y sumisión ciegas: es decir, silencio. Lemlij (1994) ha señalado tres niveles de los procesos de comunicación en que se veían involucradas las dos monjas: la comunicación estrictamente oral, mantenida con las demás monjas del convento y con los sacerdotes e inquisidores que las visitaban; su expresión alegórica; y la comunicación directa con Dios, que ellas creían que podían mantener gracias a su capacidad para carismáticos «entendimientos». No hay atisbo, como se puede apreciar, del silencio que sería marca de subordinación a la autoridad masculina:

Desde allí concitaban la atención de la comunidad del convento, volviéndose en sus personajes más importantes, con el placer narcisista que se deriva de ello. Trascendieron por medio de sus visiones el restringido espacio en el que estaban confinadas y vivieron una experiencia que abarcó no solo los estímulos mundanos que les estaban vedados y que debían negar y repudiar, sino también el universo mítico y simbólico propio de lo celestial. El relato de sus visiones y el propio discurso del exorcista —que les proporciona información que aparecía reelaborada en sus visiones posteriores, cada vez más complejas— incluye referencias a experiencias, sentimientos y «entendimientos» en relación a lo divino y a lo demoníaco en sus diversas modalidades. En determinado momento estos «entendimientos» les permitieron arrogarse mayor poder y autoridad que los del propio sacerdote que las exorcizaba. Así, se pusieron por encima de la Iglesia y de los hombres que las gobernaban. No necesitaban intermediación para obtener la gracia divina, su comunicación con Dios era directa (Lemlij, 1994: 204).

Para Blanco (1994), quien ha investigado el caso de Luisa Benítez y de Ana Núñez con el propósito de dilucidar su hipotética dimensión erótico-amorosa, Ana se mostraba más rebelde a obedecer a los ministros de Dios que Luisa. Ambas tenían en común, en cualquier caso, su capacidad para crear «un lenguaje para expresar lo que les estaba negado: el poder y la pasión»: un lenguaje que partía, como es lógico, de la oralidad, pero que era capaz de remontarse hasta cotas elevadas de sofisticación ideológica y simbólica:

Luisa Benites y Ana Núñez creaban con los símbolos de su fe un lenguaje para expresar lo que les estaba negado: el poder y la pasión. Ellas golpearon el corazón de la autoridad sacerdotal, la potestad sobre los demonios, y se otorgaron poder a sí mismas. Sin embargo, este poder es diferente en las dos mujeres. Es Núñez la que se rebela contra la autoridad sacerdotal. Es ella (o sus demonios) quien no se somete a un sacerdote. Núñez además se confiere poder a sí misma. Ella (o su ángel de la guarda) puede obligar a sus propios demonios a que desciendan. Los demonios de Benites continúan obedeciendo a los sacerdotes, aunque ella acepta la potestad sobre Núñez. Núñez es más que una socia complaciente. Es obvio que es la motivadora de la pasión entre ellas. Es ella quien decide que Benites debe exorcizarla. Es ella quien desea estar bajo el poder de Benites en el confesionario. Ella quien sueña estar atada a su ángel de la guarda, su pecho y su estandarte adornados con el nombre de Benites, atada en la garganta con la joya de Benites. Es Núñez quien tiene la visión de Benites la santa. Ella quien elabora la imagen sagrada de santa Benites, dibujándola dos veces, probablemente muchas más, y ella quien elabora su simbología (Blanco, 1994: 197-198).

Se puede deducir que el rito funcionaba (supuestamente) para las espiritadas cuando se les antojaba (ese era el caso de Luisa), pero era inefectivo cuando se negaban a obedecer (tal era el caso de Ana). Hay que recalcar, además, que Luisa y su confesor mantenían un grado de complicidad sospechoso: la monja se sometía siempre a sus dictados; él la llamaba *mi niña* y la sentaba sobre su regazo; comían juntos del mismo plato; e incluso dormían más cerca de lo que parecía razonable. Llama la atención que la Pacora trasladase su cama al confesonario y que el franciscano hiciese otro tanto, aunque del otro lado de la reja; así está descrito en la declaración del 18 de noviembre de 1675 de don Luis de Barbarán y Lezcano, cura y vicario del pueblo de Lambayeque:

Y assimesmo a las nueve de la noche, el día miércoles de la infraoctava de Corpus próxima pasada, vio (en ocasión que estava disponiendo el altar para que se cantasse una missa el día siguiente por su devoción) que el dicho padre fray Francisco del Risco estava disponiendo su cama sobre una tarima y un escaño, inmediata al confesonario, en que de la parte de adentro estava la dicha doña Luisa con su cama también y la rodeava de la parte de afuera, con unas esteras de Totorá por que no le entrasse aire por los resquissios de la puerta de la ighlesia, que estava frontero del dicho confesonario. Y que, preguntando este declarante al dicho padre Risco si se quedava allí a dormir, le dijo que sí (por lo que instava el exorcissar a la dicha doña Luisa y por escussar la molestia de que le llamassen y el ir y venir), dormía allí de ordinario y passava aquel trabajo. Y que, yéndose a su cama, [fol. 95v] cerraron la puerta de la ighlesia y quedó dentro el dicho padre y que no reparó si quedava otra persona adentro porque solo lo vio a él [fols. 95r-95v].

Apreciamos en el informe que acabamos de conocer un nivel distinto de manifestación de la oralidad: ya no se trata de lo que dicen y escuchan las dos monjas, entre sí y con sus interlocutores directos (monjas, sacerdotes e inquisidores visitantes), sino de lo que dicen y escuchan terceras personas que se arrojan el papel de testigos indirectos y desde fuera, pero vigilantes: «y que, preguntando este declarante al dicho padre Risco si se quedava allí a dormir, le dijo que sí...».

Son detectables, dispersas por los legajos del proceso de las dos monjas, muchas más marcas, expresiones y registros de oralidad, algunos de los cuales se concretan en canciones, plemias, plegarias... Interés especial tiene este informe, elaborado por el calificador fray Martín de Pereira, con fecha de 5 de enero de 1679, en el que se hacía referencia al intercambio epistolar que mantuvieron Luisa, Ana y el padre Risco, el cual fue confiscado por los inquisidores. Una de aquellas cartas incluía una coplilla escrita por Luisa a su confesor:

Los versos que hay en dos papeles que se cogieron a esta Pacora Benítez: los unos se ordenan a la elección y hablando con la dicha Pacora, y los otros, a una que debe de llamarse Margarita y, entre las cuartetitas, hay una que dice así:

Buélbete al confesonario
que tengo necessidad
de tu ayuda y compañía
para poder resollar.

Esta cuartetita me ha dado que sospechar. No he querido preguntar porque extrajudicialmente no sirve más sino de que piensen respuestas que no dan con sinceridad [fol. 247v].

Es una lástima que el investigador inquisitorial transcribiese una sola de las cuartetitas (¿cuántas serían en total?) interceptadas a la Pacora, y que no quisiese investigar más al

respecto, ni informar de los resultados de sus pesquisas. Tendríamos, si contásemos con esos materiales y con los desarrollos y glosas correspondientes, un testimonio precioso de la creatividad poética oral, sobre moldes tradicionales, que nacía en los espacios conventuales en aquellos años, y sabríamos más de sus funciones secretas, de sus modos de circulación y de su polisemia, que, en el caso que nos ocupa, es posible que tuviese ribetes eróticos.

Entre las canciones a las que alude el proceso encontramos, según veremos, otra coplilla erótica famosísima en los Siglos de Oro, tanto en España como, por lo que se ve, en América. Se trata del llamado *Son de las vacas*, que fue así indexado (1990) en el *Corpus de la antigua lírica popular hispánica* de Margit Frenk:

1683A
—Guárdame las vacas, carillo,
y besart[e] é.
—Bésame tú a mí,
que yo te las guardaré.

1683B
Guárdame mis vacas,
carillejo, por tu fe,
guárdame mis vacas
que yo te abraçaré;
si no, abraçame tú a mí,
que yo te las guardaré (Frenk, 1990: 819-820).

A relucir salió el tal son el día 28 de enero de 1676 en el que testificó ante el Santo Oficio un mozo llamado Juan de Viniegra, que vendía su mercadería en las calles de Trujillo y en el convento de santa Clara la Real. El tal buhonero trató de conquistar a Isabel, moza cuarterona⁷ de mulata de la que desconocemos sus apellidos y ascendentes, excepto que era hija de una zamba⁸, descarada y poco recomendable, pues se decía que estaba endemoniada como las monjas del convento. Ella, advirtiéndole de que *tenía un demonio interior*, le pidió que no tocara el son que llaman de «Las vacas» para que el celoso diablo no se soliviantase, porque al parecer era muy sensible a aquel son en concreto. Incluimos íntegro el testimonio de Juan de Viniegra:

Preguntado si conoce acá fuera, en el siglo, a alguna persona de las que [fol. 185v] en el dicho monasterio han estado endemoniadas o si ha hablado alguna vez con alguna de ellas para algún efecto, dijo que se acuerda de haber hablado tres o cuatro veces con una mossa cuarterona de mulata, nombrada Isabel, hija de una zamba, en ocasiones que entró en cassa de una muger soltera nombrada María de Barrios, por otro nombre la Ayanque, en cuya cassa vivía la dicha mossa.

⁷ Las referencias a las castas raciales abundan en el documento de Trujillo y son fiel reflejo de la organización social colonial de la época. *Cuarterón, na*: «Der. del lat. *quartarius*, y este der. de *quartus* ‘cuarto’, por tener un cuarto de indio y tres de español. 1. adj. En la América colonial, nacido de mestizo y española, o de español y mestiza. U. t. c. s.» (DRAE, 2014).

⁸ *Zambo*: «Del lat. vulg. *strambus* ‘bizco’, ‘de forma irregular’, este del lat. *strabus*, y este del gr. *στραβός* *strabós*, der. de *στρέφειν* *stréphein* ‘torcer’. 3. adj. Am. Dicho de una persona: Nacida de negro e india, o de indio y negra. U. t. c. s.» (DRAE, 2014).

Preguntado para qué efecto habló con ella, dijo que se le ofreció hablar con ella unas palabras ociosas, incitándola a amores, no sabiendo que estaba endemoniada y que, aunque ella le respondía que lo estaba, no le pareció que era verdad. Y que una noche, estando en la tienda de un amigo mercader que tenía puerta a la cassa de la dicha muger donde, como tiene dicho, vivía la mossa, se le ofreció tocar un instrumento por entretenerse, a cuya música salió la mossa con la dicha muger y, habiendo estado entretenido en esto hasta las once de la noche, se recogió en su cassa el declarante con otro amigo con quien vivía en un mesmo aposento, en la misma calle, quedándose la mossa en su casa. Y con la memoria de lo que tiene referido, se recogió a dormir y, estándolo⁹, como a las dos de la noche, despertó despavorido y asustado, dando gritos al compañero que estaba inmediato a su cama, quien le preguntó qué tenía que le obligaba a dar gritos y le dijo que le parecía que le ahogaban¹⁰, impidiéndole el movimiento de un lado a otro. Y luego se le ocurrió lo que le había pasado con la dicha mossa y, atemorizado de esta memoria, le causaba mayor aflicción, pareciéndole no solo que había sido entre sueños este acaso sino que estaba despierto y entonses el compañero le asió de la mano [fol. 186r] y le sacó a la calle y aun estando en ella le duraba el temor y la aflicción pero no el accidente de parecerle que le ahogaban.

Preguntado si sintió algún ardor como de que se quemaba interior o exteriormente en la ocasión que despertó o después, dijo que no.

Preguntado si, cuando requirió de amores a la dicha mossa, se dio ella por satisfecha o prometió dejarse ver con él, dijo que no y que antes ella resistió diciéndole que estaba endemoniada.

Preguntado si le amenasó la dicha mossa estando en su juicio o fuera de él de que había de embiarle algún demonio a que le affligiese, dijo que es verdad que cuando estuvo hablando con ella y tocando el instrumento que tiene referido, le dijo al declarante la tal mossa que no tocasse el son que llaman «Las bacas» porque se le alborotaba el demonio que tenía interior y, haciéndole burla de esto y no creyéndole lo que decía, respondió ella estas palabras: «Pues yo le embiaré esta noche dos para que vea si es verdad o mentira». Y, aunque no la creyó, después, viendo lo que le sucedió, se atemorizó mucho y se fue a casa de don Juan de Encalada, mercader de la mesma calle, el cual tenía en su compañía un sacerdote nombrado don José Chimeno de Zúñiga, y con él se confesó intastáneamente, acabado de sucederle este suceso. Y después, a la mañana, salió el dicho sacerdote a la calle y, entrando en cassa de otro clérigo, nombrado Bartolomé Romero, que cuidaba de exorcissar a la dicha mossa y actualmente la estaba exorcissando. Y así que entró el don José Chimeno, le dijo ella: «Parécete que no sé a quién estuviste anoche confesando. Y a lo que sé, que si los dos demonios que [fol. 186v] le embié tuvieran licencia de Dios, lo hubieran hecho pedassos. Pero no hicieron más que ponerse a un lado uno, y al otro, otro». Y esto último que dice lo sabe por habérselo referido el mismo don José Chimeno y que, después de este suceso, nunca más ha vuelto a hablar con la dicha mossa ni sabe otra cosa. Y esta es la verdad, por el juramento que tiene hecho. Y siéndole leído, dijo que estaba bien escrito, prometió el secreto y firmolo de su nombre. Don Antonio de Saavedra y Leiba, Juan de Viniegra. Passó ante mí, don Vitaliano de Vega Bazán, notario [fols. 185r-186v].

⁹ Estando durmiendo.

¹⁰ Sensación de presión en el pecho que se identifica con las pesadillas; en el folclore se atribuye a la intervención de los demonios que, supuestamente, se sientan en el pecho de su víctima, presionándoles para ahogarles. Esta creencia ha perdurado desde la antigüedad hasta hoy; tiene arraigo aún en toda Hispanomérica; véase al respecto María Tausiet (2004, 2007 y 2008).

ORACIONES SACRÍLEGAS Y ORACIONES DE GRITOS Y DE ÁNIMAS

Entre las manifestaciones de creatividad oral más exuberantes y heterodoxas que tuvieron en su centro (más como transmisoras y adaptadoras que como creadoras absolutas) a Luisa y Ana estaban, por un lado, los larguísimos elencos de onomástica demoníaca que, decían, pululaban por su convento —hay interpolado en el texto del proceso un bestiario infernal amplísimo, de más de ocho folios, que desgrana el nombre de los demonios, la parte del cuerpo en la que se asentaban, su morfología y el día, incluso la hora, en que acudían o se iban—; y hay, por otro lado, algunos rezos sacrílegos que quedaron por fortuna bien reflejados en el documento inquisitorial.

Los párrafos que vamos a conocer son muy notables desde el punto de vista de la poética de la oralidad; porque se afirma en ellos que todas aquellas oraciones le fueron dictadas a Ana por «su ángel»; porque los tales dictados son uno de los más apretados y deslumbrantes testimonios que conocemos de plegarias paródicas en español de la Edad Moderna; y porque además se indica de qué manera habían de ser rezados.

Para poder entender mejor el sentido de estos textos, en especial las alabanzas a la «virgen Juana Luisa de Gracia», conviene recordar que ese fue el nombre que tomó Luisa, la Pacora, tras ser re-bautizada en secreto por el padre Risco, el cual había ejecutado aquella acción porque se afirmaba que había obsesos que lo eran por falta de bautismo. El nombre de Juana Luisa de Gracia fue elegido por la propia Pacora, porque, decía ella, Dios le había manifestado en una de sus visiones «una caxita de cristal con unas letras muy lindas que dicen Juana Luisa de Gracia y este, entiendo, es el nombre que entiende mi alma quiere Dios que me pongan cuando me bautizaren» [fol. 50r]; también en homenaje a la venerable sor Juana de la Cruz, la monja manchega de Cubas de la Sagra (Toledo), por quien tanto Luisa como Ana sentían devoción¹¹.

La oración era hiperbólicamente sacrílega, puesto que equiparaba sutilmente a la que antes era conocida como la Pacora con la *flor, la más resplandeciente entre las Indias*, es decir, con santa Rosa de Lima, la primera santa canonizada de América; también incurría en claro abuso cuando aplicaba a la monja epítetos como *honra y gloria del mar de gracias*, que eran propios, en todo caso, de la Virgen María.

He aquí, en fin, este notabilísimo testimonio de plegarias y letanías heterodoxas:

Síguese el padrenuestro, que dice la Ana Núñez entendió le decía su ángel, con el *ave-maría* y *gloriapatri* para la Pacora, después de su muerte:

«Padre Nuestro: a la Trinidad sacrosanta en cuya presencia estás, que siempre en tu alma asistía, te pedimos nos encomiendes y nos libres de los engaños de nuestros enemigos».

«Ave María: Dios te salve, virgen Juana Luisa de Gracia. El Señor es contigo, bendita eres en el Reino de los Cielos. Ruega por nosotros aora y en la hora de nuestra muerte. Amén, Jesús».

¹¹ Así lo refiere fray Cristóbal Jaramillo, en su declaración del 3 julio de 1675: «que, el haberle puesto el nombre de Juana a la dicha doña Luisa Benítez el dicho padre Risco, en el segundo bautismo que hizo en ella después de profesada, le parece a este denunciante fue aludiendo al nombre de la venerable sor Juana de la Cruz, por tenerla muy en la deboción la dicha doña Luisa» [fol. 14v]. Existen abundantes analogías entre los perfiles de sor Juana de la Cruz, Luisa Benítez y Ana Núñez. Entre las lecturas de estas religiosas, además, los inquisidores requisaron, de la celda de la monja Beatriz de San Ignacio, el libro de Navarro (1622). Otras de las *Vidas* de sor Juana de la Cruz, manuscritas e impresas, están disponibles en red en el *Catálogo de Santas Vivas* (Sanmartín Bastida & Soares, coords.); véase ESCORIAL K-III-13 (2019).

«*Gloriapatri*: al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo la honra y gloria del mar de gracias que en Juana Luisa de Gracia se halló».

Esto, dice, se ha de resar¹² en forma de rosario, pero que no ha de tener seis o siete denarios ni más porque dice que esa prerrogativa es solo para la Virgen María y que aquella palabra del padrenuestro que dice «y nos libre», dice que entiende es un favor grandísimo que se le hizo en poner esa palabra, la cual está, como se sabe, en el Padre Nuestro que hizo Cristo, nuestro bien, para sus fieles.

Ofrecimiento de este rosario: «Con humildad te ofrecemos flor, la más resplandeciente entre las Indias, Juana Luisa de Gracia, virgen cuya castidad al Cielo admira y al Infierno atemoriza».

«Este rosario que hemos rezado para que lo presentéis ante la Magestad divina y nos alcanzéis por tu amor; amor, por tu humildad; humildad, por tu castidad; castidad, por tu paciencia; paciencia, por tu fortaleza; fortaleza, por tu gracia; gracia para que, por tu intercesión, acabemos en esta vida en paz, oración y silencio, dando a Dios gracias porque te crio» [fol. 61v].

Si las monjas de santa Clara de Trujillo entonaron tales rezos tras la muerte de la Pacora, eso es algo que no trascendió ni se anotó en el documento. Lo que sí podemos dar por cierto es que estas oraciones adaptadas al culto a la pretendida santa y «virgen Juana Luisa de Gracia» no son otra cosa que contrahechuras poéticas, de las muchas que fueron producidas y que nos son conocidas, en español y en otras lenguas, desde la Edad Media hasta hoy¹³.

Entre los muros del convento de santa Clara de Trujillo debían resonar muchas otras especies de oraciones. Refiere el padre maestro fray Martín de Pereira, uno de los calificadores inquisitoriales, en su segunda carta al Santo Oficio, de 5 de enero de 1679, «que tiene la Pacora una oración de gritos, otra oración de las ánimas y otros modos de oración» [fol. 247r]. No sabemos a qué plegaria de ánimas, porque habría muchas, podría aludir Pereira; pero es posible que la «oración de gritos» tuviese alguna conexión con algún eventual precursor o versión temprana de los muy difundidos *Gritos del infierno para despertar al mundo*, obra de devoción del sacerdote zaragozano José Boneta y Laplana (1638-1714) que fue muchas veces reimpresa entre los siglos XVII y XIX; más que sus anteriores *Gritos del purgatorio* (de los que se conocen ediciones a partir de 1689), por cierto¹⁴. La primera edición que conocemos de tales *Gritos del infierno* es de 1698, es decir, varios lustros posterior a los hechos perseguidos por la Inquisición de Trujillo entre 1674 y 1681; pero es posible que aquellos *Gritos* hubiesen circulado, manuscritos o impresos, desde antes; cabe también la posibilidad de que sonaran por ahí otros *Gritos* de tonos o hechuras más o menos análogos, que pudieran ser los aludidos en la letra del proceso.

Es posible que sobre la Pacora pesasen también sospechas de que fuera capaz de influir sobre las condiciones climáticas (una habilidad que hubiera sido gravemente sospechosa, porque estaba muy asociada a la órbita de la hechicería), pues en las cartas que se requisaron a la monja y a su confesor se decía que el padre Risco le preguntaba si «interiormente era movida de Dios a mandar las nubes» [fol. 247r].

¹² *Rezar*.

¹³ Hay una bibliografía abundante acerca de este tipo de composiciones contrahechas. Véanse especialmente Catalán (1997), Pedrosa (2004) y Gernert (2009).

¹⁴ Véase González Polvillo (2007).

DE LA RISA A LA BLASFEMIA: VENTRILOQUÍAS DEL DIABLO

El 7 de julio de 1675 el padre fray Francisco del Risco entregó, a petición del tribunal inquisitorial, una segunda relación escrita acerca de los extraños acontecimientos que tenían en su centro a Luisa Benítez; destacó en su informe que la risa del diablo era indicio de los episodios de posesión que sufría la monja:

En materia de obediencia al padre espiritual es admirable lo que sucede: de las continuas experiencias he sacado por regla cierta que, cuando no me obedece, está el demonio subido¹⁵ y siempre que no me he valido de esta regla, porque a veces repentinamente no me acuerdo, me ha engañado. Y a veces se descubre dando risadas¹⁶ [fol. 66r].

No fue el único clérigo que captó las risas diabólicas que salían del interior del cuerpo de Luisa. También el padre fray Cristóbal Jaramillo, visitador de los conventos de las provincias de Los Valles y Chachapoyas del Perú, quien exorcizó en numerosas ocasiones a Luisa, describió en su denuncia del 20 de junio de 1675 cómo en uno de aquellos exorcismos,

[...] bolbí a querer preguntarla y dio a entender dicha doña Luisa la Pacora que no oía porque el demonio la ensordecía. Bolbieron los exorcismos y dicha doña Luisa daba grandes carcaxadas de risa, no haciendo caso de lo que yo decía [fol. 20r].

La risa interior, obra del diablo, no afectaba, al parecer, tan solo a Luisa. Otro de los testigos del proceso, el bachiller don Antonio Barreto de Castro, presbítero, cura y propietario del pueblo de Lambayeque, declaró el 19 de junio de 1676, en relación con la novicia Antonia Martínez de Aranda, que estaba también poseída por un diablo dado a reírse hasta del propio exorcista, pues que años atrás, metamorfoseado en gallinazo, le había manchado e impregnado, por chanza, de un olor repugnante su indumentaria; cabe señalar que la hediondez era uno de los síntomas que se asociaba tradicionalmente a lo demoníaco:

Preguntado si sabe o presume la causa por que ha sido llamado, dijo que presume por lo tocante a las monjas de Truxillo. En la segunda pregunta, dijo que es verdad que algunos messes se ocupó en exorcissar a algunas monjas obsessas y, más particularmente, a una novicia llamada doña Antonia Martínez de Aranda, entenada¹⁷ del capitán Antonio Verde y que, en el discurso de dicha asistencia y ejercicio, experimentó algunos cassos particulares y uno de ellos es que, estando exorcissando a la dicha monja novicia, estaba allí entre otras personas circunstantes un religioso lego de la Orden de San Juan de Dios, el cual poco después murió en cassa del señor canónigo don Diego de Torres y Velasco, y sucedió que entre otros demonios que dijeron el nombre y la figura en que estaban, uno dijo estar en figura de gallinazo¹⁸ y añadió, dando muchas rissadas, estas palabras: «Y bien sabe el bendito que está presente», señalando al fraile, «que soy muy lindo y gallinassito».

¹⁵ Situado en la cabeza o en la lengua de la monja, momentos en los que se nubla el juicio de esta, según el exorcista, y que son descritos en detalle, tanto por el padre Risco como por otros de los exorcistas.

¹⁶ Risotada; *risada*: «1. f. Risa sonora» (DRAE, 2014).

¹⁷ *Entenado*: «De *antenado*. 1. m. y f. hijastro» (DRAE, 2014).

¹⁸ *Gallinazo*; seseo. Ave rapaz diurna y carroñera: «Del lat. *gallinaceus*. 1. m. *Bol., Col., Ec. y Perú. Zopilote*» (DRAE, 2014).

Y respondiéndole el reli[fol 224v]giosso: «Pues, maldito, ¿de dónde lo he de saber?», replicó el diablo: «¿Pues no te acuerdas de que ahora (y no sé si dijo dies u once años) ivas pasando por tal calle en Cartagena, en día que te habías estrenado un hábito nuevo y, passando una bandada de gallinazos, uno de ellos te lo ensució de suerte que gedía¹⁹ muchíssimo?». Y entonces el fraile, diciendo que era verdad, añadió el diablo: «Pues esse gallinaso era yo. Mira si tienes obligación de conocerme».

Y que este casso fue el que más notó el declarante, fuera de otros de cuya individualidad no se acuerda por menor [fols. 224r-224v].

La palabra violentamente blasfema se consideraba indicio también de posesión diabólica. Interesantísimo, desde el punto de vista de sus exuberantes marcas de oralidad, es el testimonio, del 29 de julio de 1675, del padre fray Juan Hidalgo, antiguo vicario del convento de santa Clara y administrador del monasterio en aquel momento, que:

[...] vio y oyó en muchas ocasiones decir a diferentes sujetos, de los que al parecer están endemoniados, grandes blasfemias y oprobios indignos de referirse al mesmo Señor sacramentado, teniéndole en las manos los sacerdotes²⁰, para darles la comunión a las dichas obsessas y en especial oyó una ves a una religioffa obsessa que, según le paresce fue doña Ignacia de Morales. Preguntándole que por qué no se sujetava a aquel Señor sacramentado, respondió que no le adorava porque era un poso²¹ de excremento, y esta rasón la dijo aún con estilo inmundo, pero estando privada²².

Y habiendo vuelto a su juicio, la preguntó el declarante que cómo había dicho aquella blasfemia y le respondió con sinceridad y lágrimas que no se acordava de haber dicho tal cossa.

Y de esto y de otras cossas que ha visto infiere el juicio de que no es ficción y presume es alguna passión y aprehensión diabólica [fols. 80v-81r].

La palabra blasfema y deprecatoria solía ser acompañada de todo un aparato gestual, corporal, histriónico, de impresionantes patetismo y pragmatismo. Esto es lo que le relató la madre abadesa doña María de Castro Osorio al padre visitador fray Cristóbal Jaramillo, según cuenta él mismo en su denuncia escrita del 9 de diciembre de 1675, a propósito de doña Beatriz de San Gabriel, una de las cincuenta y seis monjas identificadas en aquel momento como endemoniadas en el convento:

[...] aunque [fol. 123v] intentaba reprimir las dichas passiones, no podía y prorrumpía en blasfemias y palabras descompuestas y en furias, haciéndose pedasos las bestiduras interiores y exteriores y maltratándose el rostro con golpes y bofetadas, de todo lo cual aora no hace cosa alguna y es eficaz el propósito que hace valiéndose de Dios y de la intercessión de los santos, lo cual aunque entonces hacía aun con mayores deprecaciones en los ratos que se hallaba en juicio, no era bastante a conseguir el alivio [fols. 123r-123v].

La combinación de palabra, gesto, acción llegaba a su culmen de complejidad y de intensidad, de parateatralidad incluso, en determinadas ocasiones rituales. Se convirtió

¹⁹ *Hedía*. Es muy probable que se trate de una muestra de aspiración, tal como la que se da en algunas zonas de Andalucía donde, por influencia del árabe, se aspira la *h*-.

²⁰ Se refiere a la hostia consagrada en el momento del ofertorio previo a la comunión.

²¹ *Pozo*, por confusión gráfica al interferir el fenómeno del seseo.

²² Privada de conocimiento, es decir, fuera de juicio.

en costumbre el acudir ante Luisa Benítez con cruces y rosarios para ponerlos en contacto con su cuerpo, en la creencia de que aquellos objetos de devoción quedarían impregnados así de los poderes carismáticos de «la santa». En torno a tales ceremonias se construía todo un complejo edificio de revelaciones, intercambios de información y habladurías que quedaron muy bien reflejadas en esta declaración fechada el 23 de julio de 1675, tomada de labios de doña María Meléndez, una de las monjas del convento de Santa Clara:

Y motivó también esta su presunción *haber oído en común en este convento, y en especial a la dicha doña Mariana de Alvarado*, que la dicha doña Luisa Benítez era más santa que la santa Rosa.

Estando enferma antes de la cuaresma, padecía la pasión de Cristo Nuestro Redentor y que para morir solo le faltaba acavarla de padecer en la Cuaresma y que moriría en la Pascua de Resurrección o la del Espíritu Santo y que en su enfermedad se tocaban a ella cruces y rossarios porque la tenían por santa y concluye con que *todo esto se lo dijo doña Mariana de Alvarado y el común de este convento. Preguntada si de el común a quién assimesmo lo oyó se acuerda de otras personas, dijo que no, sino solo con especialidad de la dicha doña Mariana de Alvarado. Preguntada si sabe qué personas tocaron cruces y rossarios al cuerpo de la dicha doña Luisa Benítez, dijo que no sabe sino solo haberlo oído decir. Preguntada que cómo siendo este convento tan corto no llegó a su noticia en qué tiempo, a qué oras y qué personas iban a tocar las cruces y rossarios, dijo que, cuando lo oyó decir solo fue en ocasión que, reparando algunas [fol. 76r] impaciencias de la dicha doña Luisa Benítez y mormurándoselas, dijo la dicha doña Mariana de Alvarado: «Esta es la santa a quien se tocan cruces y rossarios»; y también lo pudo ignorar por estar esta declarante retirada de la celda de ella por haber mandado en comunidad la madre abadesa, que entonses era doña Luisa Ramón, que no fuessen a la celda de la dicha doña Luisa si no es las que la asistían y las que el padre fray Francisco del Risco nombrasse porque, como la exorsisavan en secreto, no quería el dicho padre fuesse público el que tenía demonios y si los echasse de su cuerpo quedasse entre pocas la noticia [fols. 75v-76r].*

Es obvio que el ritual descrito es un típico ceremonial de contacto de un objeto con un cuerpo que se considera carismático o sagrado: de ahí se derivaría, se cree, una transmisión o impregnación de las fuerzas positivas, que irradiarían desde una superficie a la otra. En el trasfondo de estas creencias está la noción de magia simpática o de contacto, que acuñó Frazer hace más de un siglo²³. Pero, afinando más todavía, cabe ver en nuestro testimonio peruano un paralelo muy significativo de un complejo de creencias y rituales que ha sido atestiguado también en España, y que giraba en torno a un sujeto poderoso (un rey, por lo general) que se creía que era capaz no solo de curar escrófulas y otros tipos de enfermedades mediante la imposición de sus manos o mediante alguna otra modalidad de contacto corporal, sino que era capaz también, se decía, de extraer demonios de cuerpos poseídos por el mal. A Fabián Alejandro Campagne debemos estas reflexiones, que encajan muy bien con los rituales heterodoxos, de expulsión de demonios y de sanación por contacto, que fueron atestiguados en el Perú del siglo XVII en relación con el cuerpo de Luisa Benítez:

El ejemplo paradigmático de taumaturgia real era la cura de las escrófulas. Los reyes franceses practicaron esta ceremonia durante un milenio. Estas escrófulas, llagas o tumores

²³ Una indagación sobre ese concepto y una crítica de la formulación frazeriana se encontrará en Alvar Nuño (2014).

—probablemente adenomas de origen tuberculoso— sanaban por efecto del tacto real. Los monarcas ingleses pretendían para sí un poder similar. También afirmaban que podían sanar la epilepsia. La Reforma acabó rápidamente con esta práctica en la isla. En Francia, Carlos X tocó escrofulosos todavía en 1825.

Los monarcas castellanos no afirmaron nunca gozar de semejante prerrogativa. Pero la realeza local no carecía de cierto carisma sanador. Un testimonio recogido por Álvaro Pelayo en el *Espejo de Reyes* (c. 1340), afirmaba que Sancho II había poseído el don milagroso de expulsar demonios: «los reyes de Francia e Inglaterra, según se dice, poseen un poder. De igual modo los piadosos reyes de España. El rey Sancho, junto a quien yo comía, posó su pie sobre la garganta de una endemoniada que durante todo el tiempo lo cubrió de injurias; y vio como expulsó de esta mujer el demonio, leyendo palabras tomadas de un librito, y dejándola perfectamente curada» (Campagne, 2001: 271-272).

La mística del tacto sanador, directa (cuando se toca a un sujeto carismático) o indirectamente (cuando se toca un objeto que ha estado en contacto con un sujeto carismático) es un fenómeno enormemente complejo, documentado en muchas culturas y desde la más remota antigüedad. Desde el libro canónico de Bloch sobre los reyes que curaban por contacto las enfermedades de la piel de sus súbditos, mucha es la bibliografía que se ha acumulado al respecto²⁴. Cabe sumar ahora nuestro extravagante caso trujillano a su amplia casuística.

En algún trabajo futuro espero indagar más en este ritual pragmático del contacto, directo o indirecto (a través de objetos interpuestos) de un cuerpo capaz de sanar y al mismo tiempo de redimir, y de un cuerpo que está pidiendo o aguardando algún tipo de alivio o de salvación. Mi propósito ahora es solo destacar la densa trama de oralidades, de promesas y expresiones de decepción, de dimes, directes y rumores, que medraron, tal y como acabamos de apreciar, en torno a la monja visionaria Luisa Benítez, considerada santa por unos e impostora por otros, según fueron puestos en práctica en el convento de santa Clara de Trujillo, en Perú, a finales del siglo XVII.

Cabe decir, para terminar, que el 5 de septiembre de 1681 los calificadores del Santo Oficio limeño votaron por unanimidad la reclusión de Luisa Benítez y de Ana Núñez en las cárceles secretas de la Inquisición; y, aunque no se dictó sentencia, se les prohibió tener comunicación entre ellas, con el padre Risco o por *interposita persona* [fols. 286r-286v]. En su censura del 24 de mayo de 1678, el jesuita Rodrigo de Valdés encontró que las locuciones preternaturales de Ana eran «falsas, diabólicas, superticiosas y blasfemas» [fol. 263r], particularmente, «las que tocan a la eximia santidad, canonización, culto y rosario dedicado a la Pacora» [fol. 263r]: algo que se vio como absolutamente intolerable, porque equivalía a otorgarle un culto que solo a la Virgen María se debía.

No sabemos qué pena resultaría más gravosa para las condenadas: si las terribles condiciones de la reclusión, o si el silencio impuesto. Para aquellas dos mujeres que, con la herramienta casi exclusiva de la voz, habían logrado, aunque fuese provisionalmente, elevarse sobre el común de sus compañeras y diferenciarse con respecto a los demás seres mortales, tejiendo en torno de sí una malla caleidoscópica de discursos pronunciados por el abigarrado micromundo social de su entorno, ser condenadas a callar debía ser algo parecido a ser condenadas a morir.

²⁴ Véanse Bloch (1988), Bouza (2001), Tiemeyer (2006), Baert (2009) y Mínguez Cornelles (2012).

BIBLIOGRAFÍA

- AHN (1677): «INQUISICIÓN, 1648, exp. 6» (Ms.), en *PARES. Portal de Archivos Españoles. Ministerio de Cultura y Deporte*. <<http://pares.culturaydeporte.gob.es/>>
- ALVAR NUÑO, Antón (2014): «Magia simpática y mentalidad mágico-religiosa entre Antigüedad y mundo moderno. ¿Una estructura mental de muy larga duración?», *Dialogues d'histoire ancienne* 40 (1), pp. 147-162. <https://doi.org/10.3917/dha.401.0147>
- BAERT, Barbara (2009): «The Glorified Body: Relics, Materiality and the Internalized Image», en *Barklit heaven. Power and devotion in the archdiocese Mechelen*, Gerard Rooijackers y Paul Vandebroek (eds.), Mechelen, Lanoo, pp. 130-152.
- BELL, Rudolph M. (1985): *Holy Anorexia*, Chicago, University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226169743.001.0001>
- BLANCO, Lourdes (1994): «Las monjas de Santa Clara: el erotismo de la fe y la subversión de la autoridad sacerdotal», en *En el nombre del Señor: shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*, Moisés Lemlij y Luis Millones (eds.), Lima, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis. Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, pp. 184-198.
- BLANCO, Lourdes (1995): «Poder y pasión: espíritus entretreídos», en *El monacato femenino en el imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Memorias del III Congreso Internacional*, Manuel Ramos (ed.), México, CONDUMEX, pp. 369-380.
- BLOCH, Marc (1988): *Los reyes taumaturgos*, trads. Marcos Lara y Juan Carlos Rodríguez Aguilar, México, Fondo de Cultura Económica.
- BOUZA, Fernando (2001): «Tocar las letras: cédulas, nóminas, cartas de toque, resguardo y daño en el Siglo de Oro», en *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, pp. 85-108. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10vkzwh.6>
- CACIOLA, Nancy (2006): *Discerning Spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages*, Ithaca/London, Cornell University Press.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro (2001): «Entre el milagro y el pacto diabólico: saludadores y reyes taumaturgos en la España moderna», en *Ciencia, poder e ideología. El saber y el hacer en la evolución de la medicina española. Siglos XIV-XVIII*, María Estela González de Fauve (ed.), Buenos Aires, Instituto de Historia de España «Claudio Sánchez-Albornoz» y Universidad de Buenos Aires, pp. 247-290.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro (2014): «Crisis y reinención del discernimiento de espíritus en la era confesional: análisis comparado de los modelos de Jerónimo Planes, Juan de la Cruz y Próspero Lambertini», *Revista de História Comparada* 8(2), pp. 60-107.
- CATALÁN, Diego (1997): «El romancero espiritual en la tradición oral», en *Arte poética del romancero oral I. Los textos orales de creación colectiva*, Madrid, Siglo XXI, pp. 265-290.
- DEUSEN, Nancy E. van (2007): *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).
- DRAE (2014): *Diccionario de la lengua española* (23rd ed.). <<https://dle.rae.es/>>

- ESCORIAL K-III-13. (n.d.): *Comiença la Vida y fin de la bien abenturada virgen Sancta Juana de la Cruz, monja que fue professa de quatro botos en la orden del señor Sant Francisco en la qual vivió perfecta y sanctamente*, Ms. Esc. K-III-13, Madrid, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ff. 1r-137r.
- FRENK, Margit (1990): *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*, Madrid, Castalia.
- GERNERT, Folke (2009): *Parodia y «contrafacta» en la literatura románica medieval y renacentista. Historia, teoría y textos*, 2 vols, San Millán de la Cogolla, Cilengua [Instituto Biblioteca Hispánica].
- GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio (2007): «¡Gritad, malditos, gritad!: El libro *Gritos del purgatorio* de José Boneta (1689) como ejemplo de coerción simbólica de la consciencia y método disciplinario social», en *Ocio y vida cotidiana en el mundo hispánico moderno*, Francisco Núñez Roldán (coord.), Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 27-70.
- LEMLIJ, Moisés (1994): «A propósito de las monjas del Convento de Santa Clara: una mirada psicoanalítica», en *En el nombre del Señor: shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*, Moisés Lemlij y Luis Millones (eds.), Lima, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis. Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, pp. 199-210.
- LUENGO BALBÁS, María (2012): «Alimento y cuerpo en sor Juana de la Cruz (1481-1534) y en *El libro del conorte*», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 30, pp. 221-233. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_DICE.2012.v30.41373
- LUENGO BALBÁS, M., y ATENCIA REQUENA, F. (Eds.). (2019): *Comiença la Vida y fin de la bien abenturada virgen Sancta Juana de la Cruz, monja que fue professa de quatro botos en la orden del señor Sant Francisco en la qual vivió perfecta y sanctamente*, Ms. Esc. K-III-13, ff. 1r-137r. Retrieved from *Catálogo de Santas Vivas*. Proyecto de la Universidad Complutense de Madrid, Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares (coords.) website: http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_Manuscrita_281.29
- MARTÍN, Luis (2000): *Las hijas de los conquistadores. Mujeres del Virreinato del Perú*, Barcelona, Casiopea.
- MILLAR CARVACHO, René (1997): «El archivo del Santo Oficio de Lima y la documentación inquisitorial existente en Chile». *Revista de La Inquisición* 6, pp. 101-116.
- MILLAR CARVACHO, René (2009): *Santidad, falsa santidad y posesiones demoníacas en Perú y Chile. Siglos XVI y XVII. Estudios sobre mentalidad religiosa*, Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile.
- MILLAR CARVACHO, René (2011): «Tensiones y conflictos en torno a las monjas posesas de Trujillo - Perú. 1674-1681», en *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto*, René Millar Carvacho y Roberto Rusconi (eds.), Roma, Viella, pp. 231-259.
- MÍNGUEZ CORNELLES, Mínguez (2012): «Los emperadores taumaturgos: curaciones prodigiosas desde Trajano a Napoleón», *Potestas* 5, pp. 43-81. <https://doi.org/10.6035/Potestas.2012.5.3>
- NAVARRO, Pedro (1622): *Favores de el rey de el Cielo hechos a su esposa, la santa Juana de la Cruz, religiosa de la Orden tercera de N.P.S. Francisco: con anotaciones theologicas y morales a la historia de su vida*, Madrid, Thomas Iunti.
- O'TOOLE, Rachel Sara (2012): «Peligro en el convento: demonios coloniales, indias idólatras, y negras hechiceras en Santa Clara (Trujillo del Perú)», *Tempus* 1, pp. 149-186.

- PAZ TORRES, Margarita (2014): «Inquisidores, exorcistas y obsesos en la América colonial: El caso de Luisa Benítez y las monjas clarisas de Trujillo (Perú)», *Vozes Dos Vales*. UFVJM 6(III), 31 pp. <<http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar>>
- PAZ TORRES, Margarita (2015): «Demonio y mujer: La marca de Satán y el combate contra él», *Medievalia* 18/2, pp. 325-353. <https://doi.org/10.5565/rev/medievalia.345>
- PAZ TORRES, Margarita (2017): «Bien morir y mal vivir para alcanzar la santidad. De monjas endemoniadas y seres infernales del otro mundo», en *De lo efímero a lo eterno. Muerte y transición*, Darío D'Aguillon, Magdalena Jaime Cepeda, Efraín Rangel Guzmán y Rutilio García Pereyra (eds.), El Paso, Texas, Escuela de Artes Plásticas «Profesor Rubén Herrera» de la Universidad Autónoma de Coahuila y Fabro Editores, pp. 232-256.
- PAZ TORRES, Margarita (2018): «Proceso de fe de las religiosas de Santa Clara de Trujillo (Perú, 1681)», en *Textos para la Historia del español. XII. Archivo Histórico Nacional. Consejo de Inquisición*, Belén Almeida Cabrejas, Marina Serrano Marín y Delfina Vázquez Balonga (eds.), Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá. Servicio de Publicaciones, pp. 99-109.
- PAZ TORRES, Margarita (2019): «Unas veces y fue muy continuo, dio en perseguirla un negro (que era un demonio de los que tiene) ferocísimo», *Yuyarccuni* 3, pp. 55-64.
- PAZ TORRES, Margarita (2020): «De mujeres y otros demonios. Acerca de una visionaria del siglo XVII en el virreino del Perú», en *Conciliábulo sobrenatural. Seres fantásticos y extraordinarios de la tradición*, Claudia Carranza Vera, Claudia Rocha Valverde y Luis Rodas Suárez (eds.), San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, A.C. (COLSAN), pp. 135-158.
- PEDROSA, José Manuel (2004): «Las canciones contrahechas: hacia una poética de la intertextualidad oral», *De la canción de amor medieval a las soleares. Profesor Manuel Alvar «in memoriam»*, Pedro M. Piñero (ed.), Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 449-469.
- PETROFF, Elizabeth Alvilda (1994): *Body and soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*, New York, Oxford University Press.
- ROBBINS, Rossell Hope (1992): *Enciclopedia de la brujería y demonología* (3ª ed.), Madrid, Debate.
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Pablo (2019): «Los demonios en el convento: el caso de las monjas clarisas de Trujillo, Perú, siglo XVII», *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura* 46 (2), pp. 261-293. <https://doi.org/10.15446/achsc.v46n2.78221>
- SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro (2013): «Criterios de edición de Documentos hispánicos (orígenes-siglo XIX) de la Red Internacional CHARTA», en *CHARTA. Corpus Hispánico y Americano en la Red*. <<https://www.redcharta.es/criterios-de-edicion/>>
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2012): *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2013): «La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena», *Ciencia Tomista* 140, pp. 141-159.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2014): «El caso de María Vela y Cueto: De la 'inedia milagrosa' al trastorno físico-mental», en *Repensar el sombrío Medioevo. Nuevas perspectivas para el estudio de la cultura medieval y de la temprana Edad Moderna. - Those Dark Ages Revisited. New Perspectives for the Study of Medieval*

- and Early Modern Culture*, Francesc Massip Bonet (ed.), Kassel, Reichenberger, pp. 177-195.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2015): *La comida visionaria: formas de alimentación en el discurso carismático femenino del siglo XVI*, London, Critical, Cultural and Communications Press.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2018): «La lactancia en la hagiografía y las revelaciones femeninas: el caso de Juana de la Cruz», en *Christ, Mary, and the Saints: Reading Religious Subjects in Medieval and Renaissance Spain offers an innovative*, Andrew M. Beresford y Lesley K. Twomey (eds.), Leiden/Boston, Brill, pp. 85-112. https://doi.org/10.1163/9789004380127_005
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca y SOARES, Ana Rita (2018): *Catálogo de Santas Vivas*. <<http://catalogodesantasmvivas.visionarias.es>>
- TAUSIET, María (2004): *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI* (ed. rev.), Madrid, Turner.
- TAUSIET, María (2007): *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- TAUSIET, María (2008): «“Por el sieso y la natura”. Una lectura literaria de los procesos por brujería», *Edad de Oro* 27, pp. 339-364.
- TIEMEYER, Lena Sofia (2006): «The Question of Indirect Touch: Lam 4, 14; Ezek 44,19 and Hag 2,12-13», *Bíblica* 87, pp. 64-74.
- VINATEA, Martina (2019): «Se busca santa para próximo altar. Luisa Benites y sus luchas contra el demonio». *Edad de Oro* 38, pp. 343-359. <https://doi.org/10.15366/edadoro2019.38.019>

Fecha de recepción: 26 de marzo de 2021

Fecha de aceptación: 19 de abril de 2021

