

ARTÍCULOS

Beatas en los márgenes del Imperio: una aproximación a la vida de Margarita Berdugo desde la obra de fray Alonso de Zamora (siglo XVII)

Beatas on the margins of the Empire: An approach to the life of Margarita Berdugo from the work of Fray Alonso de Zamora (17th century)

Doi: 10.25100/hye.v17i17.11300

Artículo recibido: 22-05-2021 | Artículo aceptado: 02-07-2021

Sofía Brizuela

Miembro investigador del grupo de estudios sobre religión, sociedad y política Sagrado & Profano de la Universidad Industrial de Santander (UIS).

Orcid: 0000-0002-9126-695X

Correo electrónico: sobrizu@hotmail.com

Forma de citar este artículo: Sofía, Brizuela. "Beatas en los márgenes del Imperio: Una aproximación a la vida de Margarita Berdugo desde la obra de fray Alonso de Zamora (siglo XVII)". *Historia y Espacio*. Vol. 17. n°57 (2021): 9-40. Doi:10.25100/hye.v17i17.11300



Esta obra está publicada bajo la licencia CC Reconocimiento- No Comercial - Compartir Igual 4.0

Resumen

La forma de vida beata llegó a Hispanoamérica en las primeras décadas posteriores a la conquista. Nos interesa reconocer los primeros pasos de estas mujeres religiosas en México y Lima hasta llegar al Nuevo Reino de Granada a finales del siglo XVI. Dado el carácter poco institucionalizado y marginal del movimiento, no es fácil hallar rastros certeros; sin embargo, la orden dominica ofrece en la crónica de Alonso de Zamora una información excepcional que arroja luz sobre el fenómeno y la forma de vida de algunas mujeres a las que conocemos como “terceras”. El trabajo se sustenta principalmente en la mencionada crónica como también en los aportes historiográficos que analizan el fenómeno tanto en Europa como en las principales ciudades de Hispanoamérica. Nos proponemos adentrarnos en la experiencia beata de Margarita de San Agustín como estudio de caso, para confrontar las premisas observadas en esa forma de vida y reconocer, en los matices, la importancia del protagonismo femenino de estas formas de vida religiosa durante el periodo colonial neogranadino.

12

Palabras clave: beatas, mujeres religiosas, Nuevo Reino de Granada, orden dominicana, espiritualidad femenina.

Abstract

The *beata* way of life arrived in Spanish America in the first decades after the conquest. We are interested in recognizing the first steps of these religious women in Mexico and Lima until reaching the New Kingdom of Granada at the end of the 16th century. Given the little institutionalized and marginal nature of the movement, it is not easy to find accurate traces, however, the Dominican Order offers exceptional information in the chronicle of Alonso de Zamora that sheds light on the phenomenon and way of life of some women we know as “third”. The work is based mainly on the aforementioned chronicle as well as on the contributions historiographic studies that analyze the phenomenon both in Europe and in the main cities of Spanish America. We propose to enter into the Blessed experience of Margarita de San Agustín as a case study, to confront the premises observed in this way of life and to recognize, in the nuances, the importance of the female protagonism of these forms of religious life during the colonial period of New Granada.

Keywords: Devout woman, religious women, New Kingdom of Granada, Dominican Order, feminine spirituality.

Sofía Brizuela

Beatas en los márgenes del Imperio: una aproximación a la vida de Margarita Berdugo desde la obra de fray Alonso de Zamora (siglo XVII)

13

Introducción

En las últimas décadas del pasado siglo, el mundo de las beatas despertó el interés de la historiografía medievalista, y los estudios de género, en particular, analizaron las diversas formas de manifestación religiosa y rescataron el protagonismo de mujeres más allá de los tradicionales roles domésticos y reproductivos¹. Esta forma de vida religiosa femenina, alternativa a la vida conventual, se inició en la Europa medieval tras el impulso de renovación que generaron las órdenes mendicantes. En el caso de América, tempranamente las *mulieres religiosae* hicieron presencia en Nueva España para responder a las necesidades de la evangelización y, hacia finales del siglo XVI, ya se las encontraba en los principales núcleos urbanos del territorio anexo a la corona de Castilla. Desde ese periodo se contó en el Nuevo Reino de Granada con la presencia de las beatas, mujeres laicas consagradas a Dios, que desempeñaron roles de carácter diverso en el entorno de la comunidad de frailes dominicos. La primera de quien se tiene noticia es la devota María de Ramos, testigo privilegiado del primer milagro mariano reconocido oficialmente por la diócesis de Santa Fe.

De las mujeres que se presentan en este artículo, aunque se las reconoce bajo el genérico de beatas, su denominación específica es la de “terceras”, pues asumieron dicha forma de vida religiosa bajo la práctica de la regla de

¹ Entre otros: Georgette Epiney-Burgard y Emilie Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una experiencia silenciada en la Europa medieval* (Barcelona: Paidós, 1998); Victoria Cirlot y Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Barcelona: Martínez Roca, 1999); José María Miura Andrades, “Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval. Emparedadas y beatas”, en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades* (ss. VIII-XVIII), eds. Ángela Muñoz y María del Mar Graña, (Madrid: A. C. Al-Mudayna, 1991), 139-164; María del Mar Graña Cid, “Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana ajo medieval (Córdoba, siglos XVI-XV)”, *Anuario de estudios medievales* 42, 2 (2012): 697-725.

la propia orden dominica”². La visibilidad de este colectivo es posible gracias a las crónicas de fray Alonso de Zamora³, cuyo testimonio es el más profuso, y en menor medida, lo reseñado también por el cronista Flórez de Ocáriz⁴. Dichos relatos no solo nos permiten conocer la presencia de estas religiosas en el Nuevo Reino de Granada y la percepción que los frailes tenían de ellas, sino también analizar la puesta en marcha, en esta parte hispanoamericana del Imperio, del fenómeno iniciado en Europa en la baja Edad Media. De las diferentes beatas mencionadas por Zamora, Margarita Berdugo Brizeño tuvo un singular protagonismo, pues como viuda y madre decidió, luego de posicionar a sus hijos en la sociedad santafereña, incorporarse a la orden como terciaria dominica. A través de ella, intentaremos conocer la singularidad de estas mujeres que optaron por seguir una vida religiosa y regular dentro de la orden dominica, aunque fuera de la reclusión conventual tradicional. La vida beata se basaba en la imitación de Cristo, la pobreza voluntaria, el ascetismo junto a la práctica de la caridad y las obras de misericordia. De manera especial, se orientaba al culto a la Virgen María que evocaba una piedad con rasgos más humanos, y quizás más femeninos que se actualizaron en la vida piadosa de estas mujeres. El itinerario vital de Margarita Berdugo descrito por Zamora revela sus razones para ingresar a la orden dominica como tercera. Sin embargo, no menos importante resulta analizar las características personales que le permitieron alcanzar notoriedad y veneración entre los mismos frailes predicadores en un mundo en el que la participación de la mujer por fuera del espacio doméstico generalmente era denostada.

² Silvia María Pérez González, *La mujer en Sevilla de final de la Edad Media: solteras, casadas y vírgenes consagradas* (Sevilla: Ateneo de Sevilla - Universidad de Sevilla, 2005), 107.

³ La crónica denominada “Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada” es la primera historia de la provincia dominicana en el Nuevo Reino desde los orígenes de la presencia de los predicadores en el territorio hasta finales del siglo XVII. Su autor, el fraile dominico santafereño Alonso de Zamora, la escribió a partir de 1691 para cumplir la disposición del Capítulo General que ordenó a todas las provincias dominicanas escribir y publicar sus historias respectivas. Se culminó de escribir en 1695. Ver: Andrés Felipe Bohórquez Forero, “Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá: la relación de fray Pedro de Tobar y Buendía” (Tesis Maestría, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2016), 58. Agradezco especialmente a Diana Paola Hernández por facilitarme esta y otra referencia bibliográfica fundamentales para el presente estudio.

⁴ Juan Flórez de Ocáriz, contemporáneo de fray Alonso de Zamora, tiene en su obra *Libro primero de las genealogías del Nuevo Reino de Granada* relatos similares al del dominico; aunque algo más acotado en lo que refiere al tema de las beatas, también será citado en este artículo.

El estudio de estas mujeres tiene la dificultad de que, al ser un grupo de débil carácter institucional, el rastreo en las fuentes documentales no siempre resulta accesible. En este sentido, es necesario advertir, por esta razón, que el presente artículo conlleva resultados parciales que deberán ser contrastados con investigaciones futuras⁵.

Teniendo en cuenta estos aspectos, la base documental que aportan las crónicas señaladas, especialmente la de Zamora, se nutrirá de otras fuentes primarias de carácter complementario que harán posible individualizar mejor a las protagonistas. El movimiento beato alcanzó un elevado desarrollo y complejidad tanto en la península ibérica como en los virreinos de Nueva España y Perú, y hay una notable producción historiográfica en torno al fenómeno. Una parte de ella resultará fundamental para la presente investigación, pues constituye un privilegiado marco de observación para contextualizar mejor, desde otros escenarios, al movimiento beato en el siglo XVII neogranadino.

15

1. Mujeres desde los márgenes de la Iglesia

Cuando se hace referencia al protagonismo de la orden dominicana en el Nuevo Reino de Granada en el primer siglo de evangelización, por lo general se piensa en los frailes como posibles únicos artifices. Sin embargo, desde finales del siglo XVI se constata la presencia de mujeres denominadas beatas en el entorno de las comunidades de frailes, quienes daban muestra de una fuerte experiencia espiritual y mística.

Desde el siglo XII y hasta el siglo XV, Occidente vio la aparición de grupos de mujeres que asumieron formas de religiosidad marginales, es decir, por fuera de las instituciones eclesiásticas de carácter formal representadas por los monasterios. Se trataba de un movimiento de mujeres que canalizaban sus trayectorias de vida a partir de prácticas piadosas y obras de misericordia y apostolado. Estas mujeres podían ser célibes, casadas o viudas, e incluso madres en algunos casos. La historiadora María del Carmen García Herrero usa la denominación *mulieres religiosae* y señala que, aunque la expresión pueda ser poco precisa, es muy útil porque que engloba a todas aquellas mujeres

⁵ Un estudio más general sobre las beatas de mi autoría y actualmente en edición se realizó en: "Beatas and Friars in the Origins of Dominican Life in the New Kingdom of Granada: Interpreting a relationship model. (ca.1586 - ca.1676)", en *The Dominicans as Participants, Witnesses and Critics of the Colonization of Early Latin American*, ed. David Orique (New York: Routledge Press, USA, 2021).

que escogieron una existencia en soledad o en compañía de otras intentando ajustarse a los ideales evangélicos, entregándose a la práctica religiosa e interviniendo en el mundo de muy diversas maneras, pero con la finalidad de realizar un camino propio de crecimiento y ayudar material o espiritualmente a otras personas⁶. El movimiento de beatas o *mulieres religiosae* se expandió con fuerza en la península ibérica diversificando la experiencia religiosa y asumiendo características propias en sus formas de vida. Admitieron gran variedad de nombres, entre otros: beguinas, hospitalarias, terciarias, honestas, emparedadas o ermitañas seroras, santeras, luminarias, devotas, mujeres de vida honesta, reclusas, servidoras de los pobres, etc.⁷. Precisamente la gran variedad de nombres con los que fueron conocidas “constituye una señal inequívoca de la extensión del fenómeno”⁸, aunque sería pertinente esclarecer las diferencias de acuerdo al tiempo y al espacio pues todas estas voces, “conformaron un campo léxico rico y diversificado, pero de semántica inestable, pues nombraba realidades abiertas a campos de experiencia apenas codificados por normas escritas”⁹.

Se trataba de mujeres que se sometían a un vector religioso, aunque laico, impulsadas por el clima de la feminización de la santidad en el que —según Antonio Rubial García— la espiritualidad se concebía en el amor a Cristo asumido como un amor conyugal¹⁰, y promovía anhelos de vivir en primera persona los ideales evangélicos. Era muy frecuente encontrar por toda Europa occidental a estas mujeres religiosas fuera de los claustros realizando prácticas apostólicas o caritativas centradas en la oración mental, priorizando la vida

⁶ María del Carmen García Herrero, “*Mulieres religiosae*, predicación femenina y expectativas y actuaciones de doña María de Castilla, reina de Aragón”, en *Las mujeres en la Edad Media*, edits. María del Val Valdivieso y Juan Francisco Jiménez Alcázar (Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2013), 300-301.

⁷ Para la delimitación terminológica nos valimos de los análisis de Silvia María Pérez González, “Religious women in Andalusia at the end of the Middle Ages: economic foundation and family ties”, *Imago Temporis. Medium Aevum*, XII (2018): 423..

⁸ García Herrero, “*Mulieres religiosae*”, 301.

⁹ Ángela Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)* (Madrid: Instituto de Investigaciones de la Universidad Complutense, 1994), 6.

¹⁰ Antonio Rubial García, “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, edits. Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (México: Centro de Estudios de Historia, Condumex, Universidad Iberoamericana, 1997), 54.

interior sobre las oraciones verbales, como también participando en ritos y ceremonias litúrgicas¹¹. Vivían agrupadas en comunidades conocidas como beguinatos o beaterios o en sus propias casas, o bien en alguna habitación pegada a una iglesia. Tal era el caso de las emparedadas, modalidad popular, muy extendida por Andalucía, en la que algunas mujeres, por amor a Dios o por razones de penitencia, optaban vivir un alto grado de contemplación y para ello se encerraban a lo largo de sus vidas en una celda y tapiaban la puerta. La comunicación con el mundo exterior se hacía mediante un postigo por el que también recibían alimentos¹². Nos interesa particularmente distinguir del colectivo de beatas a las “terceras” o “terciarias”, que eran laicas seculares que deseaban vivir de manera más estricta su vocación cristiana diferenciándose en esto del común de los fieles. Se trataba de mujeres que se unían a alguna orden mendicante y formaban un estamento que se colocaba después del primer orden (de los hermanos) y del segundo orden (de las monjas). El origen de este movimiento se sitúa hacia inicios del siglo XIII con grupos de laicos entregados a prácticas devocionales y penitentes y a la caridad pública, como podía ser, por ejemplo, la localización de hospitales fuera de las ciudades para la atención de viajeros y peregrinos¹³.

17

2. Maestras para Nueva España y penitentes para Lima. Las beatas en Hispanoamérica

En 1529, el obispo de México Juan de Zumárraga mandó buscar “religiosas y mujeres de vida honesta para enseñar la doctrina cristiana”¹⁴, o para que las niñas desde los 5 o 6 años “se críen con sus maestras que antes fuesen

¹¹ Pérez González, *La mujer en Sevilla*, 92.

¹² José María Miura Andrades, *Friles, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval* (Sevilla: Diputación de Sevilla, 1998), 232.

¹³ Silvia María Pérez González, “Los miembros femeninos de la tercera orden franciscana en Andalucía a finales de la Edad Media”, *Hispania Sacra* LXXII, 145 (2020): 26. Otras tradiciones sitúan su origen en la “Milicia de Jesucristo” que a imitación de las antiguas órdenes de caballería combatían la herejía albigense sin dejar de lado la penitencia, ver: Lucrecia Jijena, *La venerable orden tercera de santo Domingo. Presencia en Buenos Aires durante el siglo XVIII* (Tucumán: Instituto de Investigaciones Históricas, Unsta, 2007), 19.

¹⁴ Carta de la reina Isabel a fray Antonio de la Cruz, acusando recibo de la suya, en que le daba cuenta del asunto de las religiosas y mujeres de vida honesta que está buscando para llevar a Indias a enseñar la doctrina cristiana, y comunicándole que se está tramitando con toda diligencia el despacho de las bulas para el obispo de México, fray Juan de Zumárraga. Archivo General de Indias (en adelante AGI), (México, 1088, L. 1, F. 85R-86R), ff. 1-2.

religiosas monjas o beatas”¹⁵. Un año más tarde llegaron a Nueva España mujeres religiosas, precisamente beatas (terciarias) de la tercera orden franciscana para hacerse cargo de un colegio de niñas indígenas¹⁶. Se trataba de una iniciativa educativa decididamente innovadora que sin duda tenía que ver con las exigencias propias de la evangelización¹⁷. El mismo obispo Zumárraga reflexionaba sobre la dificultad que imponía el desconocimiento de la lengua nativa para el arraigo de la fe cristiana. Como le expresaba al rey: “Cuando lo pienso me tiemblan las carnes, qué cuenta podré dar yo de quien no le entiendo ni me entiende ni puedo entender su conciencia”¹⁸, dejando de manifiesto la urgencia en el aprendizaje del habla como requisito indispensable para la conversión al cristianismo. Pilar Gonzalbo estudió la llegada de estas beatas castellanas a Nueva España a las que denomina “maestras”, precisando que “eran seglares que hacían vida solitaria o comunitaria, sujetas por votos simples temporales o ligadas a alguna orden religiosa, y agregando que “era frecuente que se encargasen de la educación de pequeños grupos de niñas o jóvenes internas, en sus propias casas o comunidades”¹⁹. Estas mujeres arribaron a Nueva España con la marquesa del Valle, esposa del conquistador Cortés, a quienes habían sido encomendadas con la orden real de que fueran asistidas y provistas de vivienda adecuada por las autoridades locales²⁰. Sin embargo, al poco tiempo de su arribo no dejaron de plantearse problemas con el obispo y los oidores, quienes pretendían imponer su autoridad y mantener bajo control a estas mujeres “enérgicas y celosas de su independencia”²¹. Las beatas podían

¹⁵ Carta del obispo de México fray Juan de Zumárraga a Juan de Samano, secretario de Su Majestad, haciéndole presentes algunas necesidades de sus diocesanos y rogándole apoye su proyecto de edificación de colegios y monasterios para jóvenes de ambos sexos. Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Diversos - Colecciones, 22, N. 23, f. 20.

¹⁶ “Real cédula a Juana García y Elena de Medrano, beatas emparedadas de San Juan de los Barbalos, en Salamanca, que van a Nueva España a enseñar la doctrina cristiana a las Indias”. AGI. México, 1088, L. 1, F. 156R-156V, f. 1r.

¹⁷ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana* (México: El Colegio de México, 1987), 75-76.

¹⁸ AHN, Diversos - Colecciones, 22, N. 23, f. 4.

¹⁹ Gonzalbo, *Las mujeres en la Nueva*, 75.

²⁰ Real cédula a [Juana Ramírez de Arellano de Zúñiga], marquesa del valle de Oaxaca, rogándole lleve consigo a las beatas de Salamanca que van a Nueva España a instruir a las indias en las cosas de la fe, para que vayan más honestamente tratadas y respetadas durante el viaje. AGI, México, 1088, L. 1, F. 178V-179R, ff. 1-2.

²¹ Gonzalbo, *Las mujeres en la Nueva*, 77.

llevar una vida de santidad y sumisión o bien tomar caminos que contrariaban la disciplina eclesiástica. Anel Galindo las clasifica como beatas venerables o heterodoxas, y observa que en realidad ambos colectivos en Nueva España llevaban a cabo un comportamiento similar; la diferencia entre una y otras la otorgaba el aval de la autoridad masculina; en este caso, el confesor que era quien determinaba la veracidad y honestidad de las prácticas religiosas²². La vida de las beatas contenía en sí unos límites difusos, justamente por carecer de un marco institucional sólido, lo que las situaba frecuentemente bajo la sospecha o el riesgo de no acatar a la autoridad eclesiástica.

Fue precisamente la acción libre de las *mulieris religiosae* lo que despertaba recelos de parte de miembros de la Iglesia, que en numerosos casos terminaban en persecuciones por parte de la Inquisición. Esas situaciones solían plantearse en todos los sitios donde se asentaba un beaterio, y el espacio americano no fue la excepción como veremos conforme a lo sucedido en el Virreinato del Perú.

En Lima, donde a comienzos del siglo XVII se decía que “la piedad era un atributo eminentemente femenino”²³, se fundó el primer beaterio en 1558, que a los tres años de su fundación se transformó en el monasterio agustino de Nuestra Señora de Encarnación²⁴; una situación habitual en numerosos casos de la geografía hispánica. Era común que las beatas pudieran reunirse en un mismo recinto y abrazar algún tipo de vida comunitaria como “fórmulas asociativas básicas” que derivaran en una mayor institucionalización con formas organizativas conventuales²⁵. Sin embargo, el movimiento beato tuvo singular protagonismo en el primer tercio del siglo XVII en el Virreinato del Perú. Su máxima expresión fue Rosa de Santa María quien “no aceptó el matrimonio urdido por su familia, rehusó la clausura y vistió el hábito de terciaria”²⁶. Se ha desarrollado una valiosa historiografía en torno al clima espiritual de la

²² Anel del Carmen Galindo García, “El demonio en las visiones de beatas en la América colonial”, *Revista Inclusiones* 8, n.º especial (2021): 426.

²³ Fernando Iwasaki Cauti, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *Hispanic American Review* 73, n.º 4 (1993): 584.

²⁴ Ewa Kubiak, “Dos beaterios de santa Rosa de Lima en Cusco: su historia y su arte”, *Estudios Latinoamericanos*, n.º 39 (2019): 216.

²⁵ Este proceso de monacalización fue común en la transición de la Edad Media a la Modernidad. Ver: María del Mar Graña Cid, “De beatas a monjas: procesos y significados políticos de la institucionalización laical femenina en la edad media tardía. Córdoba 1464-1526”, en *Las mujeres en la Edad Media*, edits. María del Val Valdivieso y Juan Francisco Jiménez Alcázar (Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2013), 329-345.

²⁶ Iwasaki Cauti, “Mujeres al borde”, 583.

ciudad y a la beata Isabel Flores de Oliva, más conocida como Santa Rosa, quien vivió entre 1586 y 1617 y cuya vida virtuosa obtuvo la elevación a los altares por parte de la Iglesia de Roma en 1668²⁷. Luis Miguel Glave se refiere a Rosa como “la beata que sufría por expiar los pecados de la ciudad, mujer santa y débil por sus penitencias que tenía el don de comunicarse con Dios, predecir sucesos y por supuesto granjear favores divinos y terrenales”²⁸. Su resonada experiencia mística no era un hecho aislado en la ciudad, pues ella formaba parte de un nutrido grupo de beatas con las que compartía la misma orientación devocional: practicaban el ascetismo, tenían sueños proféticos, visiones y arrobamientos, expresados “con un elevado contenido de elementos imaginarios y maravillosos”²⁹.

Se trataba de un tipo de religiosidad introspectiva que priorizaba la relación directa entre la creyente y Dios, nutrida por la lectura y sin mediación clerical. Mujica Pinilla explica que la difusión del ideal contemplativo vino de la mano de la imprenta, cuya invención puso en circulación obras en castellano de la patristica, de teólogos y escolásticos medievales, como también manuales de piedad y meditación. La circulación de libros permitía el acceso de los seglares —entre ellos a mujeres— a contenidos espirituales monopolizados hasta entonces por claustros y universidades³⁰. Dentro del movimiento beato algunas mujeres afirmaban sostener un diálogo directo con Dios, así como también experiencias místicas que algunas pusieron por escrito. Ello despertó las alertas del tribunal de la Inquisición que terminó señalándolas de promotoras del iluminismo³¹. Tal fue el caso de la tunjana Luisa Melgarejo de

²⁷ Citamos entre otros los insoslayables trabajos de: Ramón Mujica Pinilla, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América* (Lima: Banco Central de Reserva del Perú, FCE, Ifea, 2001); Fernando Iwasaki Cauti, “Lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial, siglo XVII” (tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, 2015).

²⁸ Luis Miguel Glave Testino, *De Rosa y espinas: creación de mentalidades criollas en los Andes (1600-1630)* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993), 14.

²⁹ Alexandre Coello de la Rosa, “Género, poder y espiritualidad en Lima colonial. La reforma conventual del místico Diego Martínez S. J. (1609-1626)”, *Illes Imperis*, n.º 10/11 (2008): 110.

³⁰ Mujica Pinilla, *Rosa limensis*, 69.

³¹ La expresión “alumbrados” se vinculó a un grupo de heterodoxos españoles condenados por el edicto de Toledo en 1525, quienes sostenían estar envueltos en una luz que les permitía comprender los misterios impenetrables. Aseguraban que si se vivía en un continuo amor de Dios no se podía pecar, lo que equivalía casi a la perfección, ver Coello, “Género, poder”, 109. Sobre el tema de los iluminados en Hispanoamérica, ver Fernando Ciarmitaro y Adriana Rodríguez Delgado, “Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de

Soto, amiga y confidente de santa Rosa, procesada por el Santo Oficio entre 1622 y 1624. De ella se decía que “inspiraba temor, respeto y devoción entre los piadosos habitantes de Lima”, no solo por su piedad, sino también por su sólido conocimiento de los temas religiosos³². Se trató quizás, del proceso inquisitorial más memorable de la sociedad colonial limeña; por un lado, por el destacado rango de las acusadas y también por el desconcierto social que generaba que, de un mismo grupo de beatas, una de ellas recibía el máximo reconocimiento a su virtud como modelo de creyente, mientras que otras eran perseguidas por la Inquisición.

21

La singularidad se planteaba en el hecho de que eran mujeres entregadas al servicio divino, aunque como seglares. Asumían una piedad contemplativa, es decir, que se entendían con Dios sin mediación eclesiástica ni masculina. En el caso del proceso seguido a la acusada Melgarejo, en un interesante estudio Fernando Iwasaki observa que, más que actitudes desafiantes al discurso religioso por parte de la beata, lo que se pretendía era acallar habladurías respecto de la supuesta falta de sumisión conyugal a su marido Juan de Soto, abogado de la Audiencia y rector de la Universidad de San Marcos³³.

Al parecer no era la cuestión dogmática lo que contrariaba al tribunal inquisidor, sino una manifiesta falta de disciplina de la inculpada, pues a pesar de su fama de santidad se la señalaba como mujer con escaso sometimiento al marido, actitud que —según la Inquisición— subvertía el orden establecido por Dios en la Tierra. Su supuesta arrogancia escandalizaba al conjunto social que valoraba el sometimiento a los principios jerárquicos y auspiciaba la actitud censuradora de parte de la jerarquía eclesiástica³⁴. Las beatas limeñas encarnaron una experiencia de vida laica y religiosa con una activa presencia en el ámbito urbano de manera independiente del control masculino tanto familiar como eclesiástico. Estos rasgos hacían que estas *mulieres religiosae* limeñas no se diferenciaban sustancialmente de lo que identificaba al colectivo beato desde los albores del movimiento en el siglo XII. Justamente esa autonomía

la documentación del Santo Oficio”, *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, n.º 20 (2016): 109-130.

³² Fernando Iwasaki Cauti, “Luisa Melgarejo de Soto, ángel de luz o de tinieblas”, *América sin nombre*, 15 (2010): 60.

³³ Iwasaki Cauti, “Luisa Melgarejo de Soto”, 61.

³⁴ R. I. Moore, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental 950-1250* (Barcelona: Crítica, 1989), 85.

expresada en sus prácticas cotidianas, una vez más, fue motivo de conflictos con las autoridades seculares y eclesiásticas.

Resulta significativo comprobar que en el contexto de los principales virreinos americanos, México y Lima con una estructura eclesiástica muy temprana, se advierta la presencia de las beatas en la cotidianeidad y en las expresiones de religiosidad de la naciente sociedad colonial. Al parecer estas mujeres llegaron y permanecieron al lado de las órdenes mendicantes en sintonía con ese modelo de vida, aunque su estatuto religioso como tal se caracterizó por su específico componente laico, alejado en la práctica del mundo monástico femenino.

3. El fenómeno beato en el Nuevo Reino de Granada: las terceras de santa Catalina de Siena

El relato de un hecho de tipo milagroso permite acercarse a la naciente vida beata del Nuevo Reino de Granada. Hacia 1586, en el pueblo de Chiquinquirá bajo jurisdicción doctrinal de los dominicos, sucedió un acontecimiento extraordinario. Lo protagonizó María de Ramos, reconocida posteriormente como beata dominica. El cronista Alonso de Zamora dice que era “mujer virtuosa y muy sencilla y de gran devoción a la Santísima Virgen María”³⁵. Un año antes, esta mujer junto a sus dos hijos había emigrado a la ciudad de Tunja en búsqueda de su marido Pedro Santana “para estar en su compañía”³⁶. María procedía de Guadalcanal, un pueblo de Cazalla de la Sierra³⁷ en la provincia de Sevilla muy cercana a Extremadura. En esta región el estilo de vida beata se había cimentado, aunque sin librarse de la persecución habitual justamente por su carácter laico y femenino³⁸.

³⁵ Fray Alonso de Zamora, *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada* (Caracas: Parra León Hermanos / Sur América, 1930), 26.

³⁶ María Ramos y otros, AGI, Contratación, 5229, N. 6, R. 13, f. 1.

³⁷ En un pueblo vecino, Llerena (Extremadura), en 1579 se había sufrido con dureza la persecución de un foco de alumbrados, entre cuyas mujeres se difundió el miedo a exponer experiencias místicas, Francisco Pons Fuster, “Disidencia religiosa y heterodoxia espiritual en Valencia durante el siglo XVI”, en *Reforma y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, edits. Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (Madrid: Casa de Velázquez, 2018), <http://books.openedition.org/cvz/5798> [Consultado 8/5/2021].

³⁸ Miura Andrades, *Frailas, monjas y conventos*, 233.

Una vez María arribó a Tunja en el Nuevo Reino de Granada, tras una serie de desavenencias terminó separándose de su marido; por esta razón, debió recurrir a parientes políticos en Chiquinquirá que la recibieron en su casa. Al llegar, María de Ramos, “gracias a la tranquilidad, soledad y quietud del lugar, decidió servir a Dios”³⁹. Para hacer sus oraciones acondicionó una antigua capilla abandonada en la casa de estos familiares y entronizó en ella una pintura con la imagen de la Virgen, que al parecer no alcanzaba a distinguirse en ella por el deterioro del lienzo. Según el relato, María de Ramos reanimó el culto a la imagen e invocó la intervención de la Virgen para que se restaurase la fisonomía original del cuadro, lo que se produjo milagrosamente sin que mediara intervención humana, como confirmó pronto un obispo. La imagen cobró popularidad porque empezaron a atribuírsele milagros que tempranamente provocaron romerías y peregrinaciones con enfermos y necesitados⁴⁰. El caso de María de Ramos coincide con la idea imperante de la beata como mujer que resguarda el edificio de alguna iglesia, cuida del culto o restaura una imagen, que podía ser de la Virgen María, con el objetivo de promover la devoción en su entorno.

Sin embargo, el suceso de Chiquinquirá se inscribe en un contexto más amplio y tiene que ver con la amplia difusión del culto a la Virgen María que venía creciendo en Europa. Como revelan numerosos autores, entre ellos Raquel Torres Jiménez, el desarrollo de la devoción mariana guarda relación con el giro de la religiosidad del humanismo cristiano que apelaba mucho más al sentimiento que a la especulación teológica⁴¹. Esta renovación de la devoción coincidió con el despertar religioso de los laicos, especialmente de las mujeres, expresado en movimientos de transformación espiritual (dentro y fuera de la ortodoxia), entre ellos el beguinato. Le Goff caracteriza ese momento como de auténtica “feminización de la piedad” que “entrañó el culto mariano” “en los ojos y el corazón” de las personas mediante las imágenes y oraciones que posicionaron a la Virgen como madre y defensora de la humanidad. La devoción mariana reforzó la dimensión subjetiva de la espiritualidad, animando el fervor y

³⁹ Bohórquez Forero, “Nuestra Señora del Rosario”, 25.

⁴⁰ Patricia Enciso Patiño, “Santo Oficio y eremitas en el desierto de La Candelaria (siglo XVII)”, en *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, edit. Jaime Borja (Bogotá: Ariel-Ceja, 1996), 20.

⁴¹ Raquel Torres Jiménez, “La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII”, *Alcanate. Revista de estudios Alfonsies*, n.º 10 (2016-2017): 41.

la oración individual pues se reconocía a la Virgen María cercana a los creyentes como abogada e intercesora de milagros⁴².

24

No resulta entonces extraño reconocer en María de Ramos a una beata partícipe directa del suceso reconocido como “maravilloso” en Chiquinquirá. Se trata de un relato cuya protagonista presenta rasgos comunes y coherentes, como lo mencionamos, con las mujeres religiosas de donde ella provenía, reproduciéndolos en su nuevo lugar de destino. Las vicisitudes por las que atravesó al llegar al Nuevo Reino posiblemente movilizaron su fe ante una situación tan adversa como la de iniciar una vida lejos de su patria. La manifestación de lo “maravilloso” ocasionado por la restauración del lienzo despertó admiración entre testigos y población cercana. José María Miura —en sus estudios sobre relatos milagrosos en Andalucía, citando a André Vauchez— advierte que, en los siglos XIV y XV se produjo la sustitución de lo taumatúrgico por lo maravilloso dentro de los nuevos atributos que debían acompañar a la santidad. Así vista la fascinación que despertaban las acciones divinas, se generaba en los creyentes la admiración que tenía como resultado acrecentar la fe e introducir a los cristianos en la esfera de la trascendencia⁴³.

En este sentido, el hecho portentoso de la restauración del lienzo demandaba la intermediación de quien revelara características semejantes a los rasgos más genuinos de las mujeres religiosas o beatas europeas que vivían en lo que en esos tiempos se entendía por santidad y que eran capaces de interactuar con lo sobrenatural. Como consecuencia de la restauración de la imagen de la Virgen, se mandó a construir una nueva iglesia para albergar el lienzo renovado conforme a su dignidad, adosándole una casa en la que residiera María Ramos en calidad de custodia y a cargo de la llave⁴⁴. En este contexto, no resulta extraño comprender cómo el primer milagro oficialmente reconocido por la Iglesia en esta parte del Nuevo Mundo contara con el protagonismo de una beata. Ello confirma el traslado de esa forma de vida al escenario neogranadino. La escenificación del modelo de *mulieres religiosae* coincide con el origen de María de Ramos. Otros elementos como su situación socioeconómica y su decisión

⁴² A partir del siglo XII en la península ibérica tanto la literatura piadosa como la iconografía dedicadas a la Virgen María adquirieron un impulso extraordinario, Jacques Le Goff, *¿Nació Europa en la Edad Media?* (Barcelona: Crítica, 2003), 69-72.

⁴³ José María Miura Andrades, “Hechos extraordinarios y maravillosos en la Écija de fines de la Edad Media”, en *Actas de las XI Jornadas de Protección del Patrimonio Histórico de Écija: acontecimientos naturales y sobrenaturales en la ciudad de Écija*, edits. Antonio Martín Pradas e Inmaculada Carrasco Gómez (Écija: Asociación de Amigos de Écija, 2014), 16.

⁴⁴ Bohórquez Forero, “Nuestra Señora del Rosario”, 28.

de consagrar su vida al cuidado del santuario, sus propios rasgos hagiográficos hacen atractivo su caso. Ello redonda consecuentemente en la verosimilitud del milagro, ligada a la difusión y aceptación popular del culto mariano. A partir de ese momento, la devoción a la Virgen del Rosario, patrona de la orden dominica, tuvo una rápida propagación en toda la región que les significó a los frailes predicadores, de manera colateral, consolidar su presencia en el mapa religioso del Nuevo Reino de Granada.

En efecto, en las primeras décadas del siglo XVII, los frailes dominicos de Santa Fe se proponían una redefinición de su labor evangelizadora. Los vínculos con la sociedad civil se fueron estrechando a partir del ejercicio de la predicación y la enseñanza, aspectos fundamentales de la propia vocación dominicana⁴⁵. La afluencia de miembros de la elite a los conventos de los predicadores en la ciudad de Santa Fe operó de manera muy efectiva para que las propias vocaciones religiosas provinieran de esas mismas familias. William E. Plata observa que la Orden se constituyó en una inmejorable oportunidad para que los hijos, muchos de ellos segundones, pudieran colocarse y sustentarse evitando de esta manera la disgregación del patrimonio familiar. Era habitual durante el periodo colonial que las familias notables destinaran a algunos de sus hijos para el servicio de la Iglesia, no solo por los pingües beneficios espirituales que se alcanzaban, sino también por el lustre que alcanzaba el linaje teniendo en cuenta que un hijo clérigo permitía el acceso a circuitos no solo de prestigio relativamente cercanos al poder⁴⁶.

La intensa vida apostólica de los dominicos en la ciudad de Santa Fe sembró los principios religiosos de la espiritualidad mendicante que fue asumida por los laicos que frecuentaban el convento, asistían a las celebraciones y participaban activamente de las cofradías. Entre las asociaciones laicas, se destacaba la cofradía de la Virgen del Rosario, fundada en 1558, que nucleaba a miembros de la elite local. A partir de estas hermandades se instauró la llamada tercera orden, conformada por hombres y mujeres que trataban de reproducir fuera del claustro el ideal de vida dominicana impulsado por su fundador Domingo de Guzmán⁴⁷. A su vez, entre los terceros, cabe distinguir entre laicos que —

⁴⁵ William E. Plata Quezada, *Vida y muerte de un convento. Dominicos y sociedad en Santafé de Bogotá siglos XVI-XIX* (Salamanca: San Esteban, 2012), 90.

⁴⁶ Roberto Di Stefano, "El clero de Buenos Aires en la primera mitad del siglo XIX", en *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-nación*, edit. Valentina Ayrolo (Salta: Cepiha, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 2006), 204.

⁴⁷ Plata Quezada, *Vida y muerte*, 122-127.

casados o solteros— llevaban una vida inmersa en la cotidianidad social, pero sujetos a una profesión y normalmente sin hábito, y las beatas o terceras.

4. El caso de Margarita Berdugo: madre y tercera

El movimiento conocido como “Beatas de Santa Catalina de Siena” fue una primera forma de asociacionismo femenino dominicano cuyo marco temporal se estableció en la primera mitad del siglo XVII. William Plata Quezada sostiene que, al menos, llegaron a crearse dos comunidades de beatas dominicas, una en Cartagena y otra en Santa Fe⁴⁸. Los cronistas Alonso de Zamora y Flórez de Ocariz identificaron a un grupo de doce mujeres, y aunque no se sabe si vivían en un beaterio (al parecer no), sí puede afirmarse que la fraternidad (sororidad) se expresaba en la caridad mutua como elemento que definía sus vidas religiosas. Las hermanas terciarias en el Nuevo Reino de Granada hacían profesión religiosa, usaban hábito y toca, rezaban oficio de horas, leían libros espirituales y de vidas de santos⁴⁹. Al parecer, sostenían alguna organización jerárquica, pues algunas de ellas eran reconocidas como “prioras”, lo que implicaba que además de atender aspectos formativos tendrían a cargo tareas de coordinación de las actividades a las que se veían abocadas. Contaban con reconocimiento canónico y se situaban bajo la obediencia de la orden dominica mediante la observancia de la regla⁵⁰. Ese movimiento religioso, que asumió la advocación de la patrona de las terciarias, Santa Catalina de Siena, se convirtió en un ámbito femenino de radicalización espiritual en el que se abrazó la vida apostólica que se nutría de la fama de santidad de cada una de estas mujeres. Casi todas las semblanzas de las terciarias ofrecidas por los cronistas mencionados corresponden a mujeres con prácticas de penitencia y ascetismo. De la viuda Catalina de Jesús Nazareno, hija del encomendero Juan de Mayorga y quien se hizo beata dominica, se decía que “traía una corona de espinas en

⁴⁸ Plata Quezada, *Vida y muerte*, 128.

⁴⁹ De Zamora, *Historia*, 174.

⁵⁰ Todo hace pensar que la regla que se observaba era la primera regla de la orden seglar de Munio de Zamora. A fin de integrar formalmente en la orden a los laicos penitentes afechos a sus conventos, el general de la orden, fray Munio de Zamora aprobó en 1285 la primera regla conocida, en cuyos artículos define un instituto fundamentalmente espiritual y gubernativo similar al de los frailes y bajo su sometimiento. Ver: Ramón Jiménez Gómez, “La renovación de la venerable tercera orden de santo Domingo y su impacto en la ciudad de México a finales del siglo XVII”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n.º 3 (2013): 21. William E. Plata Quezada, “Los dominicos, la tercera orden y un orden social. Santafé de Bogotá, siglos XVI-XIX”, *Historia y Sociedad*, n.º 28 (2015): 89.

la cabeza, taladrada de sus púas y de penitencias y ayunos y enflaqueció y enfermó que se rindió en una cama⁵¹. Un patrón que se repite, pues las terciaras fueron retratadas como mujeres de una profunda vida de austeridad y piedad. Sin embargo, la semblanza interior de las religiosas terciarias no se reducía al ejercicio ascético, sino que se completaba con la vida caritativa, y operaba como un brazo de asistencia a los pobres y desamparados de la ciudad, incluso priorizando la solicitud de los necesitados por lo que alcanzó mucha fama en la sociedad santafereña.

27

De entre todas las semblanzas de las religiosas vinculadas al convento de Santa Fe se destaca la extensa relación de la de vida de sor Margarita de San Agustín, de quien se dice que dejaba “a Dios por Dios”⁵², señalando con ello el cronista Zamora la prioridad que se le otorgaba a la caridad por encima de las otras prácticas piadosas. Su biografía es la más dilatada en relación con las semblanzas de las numerosas beatas, y señala incluso que se trata de una mujer que debería tener un lugar especial en la misma historia de la orden en la provincia. Margarita Berdugo Matamoros, como era su nombre de seglar, había nacido en Tunja en 1614. A través de la mencionada crónica se nos revela información desde su niñez, además de una serie de datos que nos permiten perfilar claramente la fisonomía de esta mujer hija del vecino y poblador Francisco Berdugo Brizeño y la tunjana doña María de Lara y Matamoros, “personas, aunque pobres, de calidad y aceptación”⁵³. Esta condición social, marcada por cierta estrechez económica, se revela aún con mayor fuerza en una probanza de méritos de unos de sus hijos. En el documento se dice de la familia Berdugo de Tunja que, al momento de mandar a hacer arreglos en su casa, los vecinos dudaban si podía poner o no almenas con insignias que solo se concedía a las casas de caballeros o hijosdalgos. La resolución fue favorable, y se argumentó que sí podía, pues los miembros de dicha familia “fueron y son habidos y tenidos en muy buena reputación de cristianos, hijos de esta ciudad, sin mácula de judíos, moros, ni conversos, ni luteranos, ni que hubieran desempeñado oficios mecánicos”⁵⁴. La nula referencia a beneficios heredados como recompensa por los servicios prestados en la guerra de conquista, tales como encomiendas o tierras, permite deducir que se trataba de una familia

⁵¹ Juan Flórez de Ocariz, *Libro primero de las genealogías del Nuevo Reino de Granada* (Madrid: José Fernández de Buendía, 1674), 193.

⁵² De Zamora, *Historia*, 167.

⁵³ De Zamora, *Historia*, 170.

⁵⁴ Informaciones Agustín Tovar y Buendía, 1675. AGI, Santa Fe, 141, N. 7, f. 22v.

modesta. Siguiendo con la trayectoria de vida de la beata de acuerdo con lo que argumenta Zamora, de niña fue entregada a una tía monja del convento Santa Clara la Real para que se educara⁵⁵. En Hispanoamérica no resultaba extraño que una niña ingresara a vivir en el convento como acompañante o educanda a cargo de una monja. Era una posibilidad que se abría a algunos padres, cuyas hijas podían aprovechar el doble incentivo que ofrecía el convento con los propios ejercicios de devoción y la instrucción⁵⁶. Posiblemente los padres de Margarita vieron en la tía monja una opción ventajosa para ella, pues a las mujeres en el periodo colonial, tal como sucedía en España, se las consideraba seres vulnerables y necesitadas de protección porque se entendía que la voluntad y el honor femeninos eran bienes frágiles⁵⁷. Estas razones reconocían que el enclaustramiento se propiciaba como garantía de irreprochable conducta y acreditada virtud. En efecto, el aval de una vida honesta abría las puertas a un matrimonio provechoso, por lo que sus padres retiraron a Margarita del convento dejando atrás la posibilidad de la vida conventual⁵⁸. El cronista insiste en su relato en el valor del encierro como ámbito clave para la honradez, y refiere que la casa paterna fue una suerte de continuidad del convento que parece haberse trastocado con una actitud incompatible con la sumisión y el decoro que debían adornar el desempeño femenino. Dice Zamora que el demonio, envidioso por tanto “aprovechamiento” de esta doncella, procuró entibiar su corazón cuando la joven estaba fuera del control paterno “e insistió a que aplicara su buena habilidad de lectora en la lectura de libros profanos”. Una vez advertidos los progenitores de “su vano entretenimiento y ocupación viciosa” reorientaron su conducta, y ella misma, “por la claridad de su pensamiento”

⁵⁵ De Zamora, *Historia*, 170.

⁵⁶ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena* (México: El Colegio de México, 1990), 114.

⁵⁷ Asunción Lavrin, “La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia”, en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica. Siglos XVI- XVIII*, edit. Asunción Lavrin (México: Grijalbo, 1991), 75.

⁵⁸ De Zamora, *Historia*, 170. La mayoría de las mujeres en Hispanoamérica contraían matrimonio, y otro pequeño grupo ingresaba a los conventos para profesar como monjas. Esta última posibilidad no estaba abierta para todas las mujeres, pues, en muchos casos, había restricciones de tipo social, étnico o económico. Para ingresar a un convento se necesitaba con frecuencia contar con una importante suma de dinero para dotar a la ingresante; algo que no estaba al alcance de todas las familias. Ver Asunción Lavrin, “La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana”, en *Historia de América Latina. América Latina colonial. Población, sociedad y cultura*, vol. 4, edit. Leslie Bethell (Barcelona: Crítica, 1990), 126 y ss.

continúa el cronista, salió desengañada de aquellos engaños⁵⁹. Esta referencia no es un dato menor en Margarita, pues en toda la semblanza de manera reiterada se alude a su interés por la lectura y la lucidez intelectual. Según Asunción Lavrin, en la América española se daba por sentado que las mujeres tenían menos resistencia a la tentación y se las consideraban seres menos racionales; solo una minoría de mujeres leía libros o escribía, y la mayoría eran analfabetas⁶⁰. No era este el caso de Margarita, quien demostró además afición a la literatura, pero esta cualidad a la vista de los demás representaba un problema, incluso se la atribuía a una “instigación del demonio”. No se comprendía que las mujeres pudieran disfrutar de la producción escrita, bajo la idea de que no les correspondía por su propio sexo, pues el mundo de las letras estaba acaparado por los hombres y la escritura, como la ilustración en general, era competencia masculina. La cultura letrada pertenecía a un mundo ajeno al quehacer femenino, cuyos mecanismos tanto de creación como de difusión no solo las excluían, sino que también las desplazaban⁶¹. Rápidamente resalta la erudición de Margarita como un rasgo fundamental de su persona, que ella albergó y acrecentó en sí misma y la plasmó en su vida familiar.

El matrimonio en la sociedad colonial contaba con una alta valoración moral, y se estimaba que los vínculos de parentesco mejoraban y consolidaban la posición social de la familia. Al parecer esta fue la apuesta de los padres de Margarita, Francisco Berdugo y María Matamoros cuando casaron a su hija con Pedro Tobar y Buendía, natural de Toledo, quien se desempeñaba en la burocracia administrativa, primero en Tunja y luego en Santa Fe, como procurador o síndico general⁶². Si bien es cierto que aunque no se trataba de un funcionario de alto rango, esas alianzas podían contribuir mantener o mejorar la posición de la familia en la sociedad⁶³. La pareja tuvo ocho hijos, a quienes, según se dice, Margarita crio con reconocida educación “de acuerdo a lo que ella había sido enseñada”⁶⁴. Al parecer, cuando sus hijos (o algunos de ellos) contaban con corta edad, Margarita quedó viuda. Muerto su esposo, ella se aplicó al trabajo, dice Zamora, para sacar adelante a su numerosa familia⁶⁵.

⁵⁹ De Zamora, *Historia*, 171.

⁶⁰ Lavrin, “La mujer en la sociedad colonial”, 125-126.

⁶¹ María Milagros Rivera Garretas, *Textos y espacios de mujeres* (Barcelona: Icaria, 1990), 27.

⁶² Informaciones Agustín Tobar y Buendía, AGI, Santa Fe, 14, N. 7, f. 1v.

⁶³ Lavrin, “La mujer en la sociedad colonial”, 113.

⁶⁴ De Zamora, *Historia*, 172.

⁶⁵ De Zamora, *Historia*, 173.

La viudez en la sociedad colonial implicaba, en muchos casos, gran infortunio, pues la supervivencia de las mujeres y la consideración social dependían en gran medida, como lo era en este caso, de la presencia del marido⁶⁶. Contando al parecer con escasa fortuna, Margarita “dio estado” a sus hijos, tres de ellos se casaron, las dos mujeres al parecer con matrimonios provechosos y los otros 5 hombres tomaron las órdenes sagradas: dos en el clero secular, dos en la orden dominicana y uno en la Compañía de Jesús⁶⁷. Los rasgos característicos de su fisonomía, vistos por Zamora, la definían con insistencia como mujer “varonil y fuerte”. *Mulier viriles*, como expresión, tiene su origen en el mundo paleocristiano y se refiere a la masculinización del ideal femenino como alternativa al modelo tradicional de esposa y madre. La “mujer viril” era aquella que había logrado sobreponerse totalmente a la condición que le era propia hasta encarnar su contrario⁶⁸. Es importante considerar, como señala Rivera Garretas, que esto no implicaba abandonar la identidad femenina para adoptar la masculina dominante. Por el contrario, consistía en “construir más libremente la propia identidad de mujer desde un espacio interestructural, mal acotado por el sistema de género”⁶⁹.

Cuando Margarita ya podría haber descansado de su arduo trabajo y responsabilidades, entrada en años, decidió, como lo señala Zamora, “cambiar un Reino eterno por fatigas” y profesar, tomando el hábito dominico como terciaria en la orden.

El relato de su cotidianidad, de su recorrido diario, revela a una persona de gran actividad, en la que combinaba la vida de piedad con la ascesis, la lectura asidua, el ejercicio de la caridad de manera extraordinaria y la plática con personas interesadas en su consejo y sabiduría. Se destaca especialmente la vivencia de la pobreza, aunque la mayor insistencia del cronista recaba en el acatamiento obediente a la regla que pautaba, entre otras cosas, sus rutinas litúrgicas cotidianas como muestra de su fuerte vínculo institucional⁷⁰. Margarita comprueba con sus prácticas la combinación de la vida contemplativa con la activa, pues sostiene un cotidiano intercambio con su entorno, lleva

⁶⁶ Lavrin, “La mujer en la sociedad colonial”, 114.

⁶⁷ De Zamora, *Historia*, 172.

⁶⁸ Patricia Veraldi, “La construcción del modelo de mujer cristiano en la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media”, *Anuario de la Escuela de Historia* (Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario), n.º 28 (2016): 176.

⁶⁹ Rivera Garretas, *Texto y espacios*, 50.

⁷⁰ De Zamora, *Historia*, 174-176.

adelante labores asistenciales y socorre a los pobres; es decir, vive como un fraile, o por lo menos se puede afirmar que ejercita el espíritu mendicante con libertad de movimiento, y se constituye en una prolongación en femenino del ideal dominicano, pues no solo albergaba sentimientos religiosos, sino que llevaba a cabo prácticas como la lectura o atención espiritual de personas que se acercaban a su casa⁷¹.

Sin embargo, en lo que más se insiste en el relato de fray Alonso es en la práctica de la obediencia y en la actitud sumisa de ella a sus propios hijos convertidos en “sus maestros”, pues estos le advertían “lo que debía observar”. Curiosamente se anota que “su humildad fue rara”, porque fluctuaba entre la modestia procedente de sus condiciones de vida y el reconocimiento social que despertaba su persona. Es posible considerar que el lenguaje de Zamora —que representa el discurso dominante— fuera adecuando las características personales de la beata al acatamiento, de acuerdo con lo que se entendía que era la función de las mujeres en la sociedad y, de ese modo, justificar el itinerario del traspaso de Margarita como mujer, de la vida doméstica al espacio público en el ejercicio de tareas similares a las de los clérigos.

Asunción Lavrin afirma que la opinión que de las mujeres tenían los teólogos y moralistas determinaba su posición social⁷², y puede que los rasgos personales de Margarita se ajusten a esos criterios. Por esta razón, consideramos que el uso del hábito y la profesión como terciaria se constituyeron en instrumento potenciador de su autonomía, pues la habilitaban para una serie de prácticas que trascendían el silencio y la reclusión que se imponía para las mujeres. En efecto, se puede discernir en el mismo relato que la beata supo hacerse de las mediaciones necesarias para llevar adelante su propio ideal de vida, alejando de ella lo que pudiera asimilarla a los libres espíritus que definía a las beatas. Sin embargo, su firme carácter se percibe cuando el cronista relata el suceso en el que, estando ella al cuidado de la capilla de Santa Rosa en el mismo convento, le hurtaron una de las joyas con que engalanaba a la imagen. Para solucionar esta engorrosa situación se dirigió al provincial —se trataba de un sobrino suyo— para que “mandase con obediencia a la santa para que haga aparecer la joya”, cosa que efectivamente sucedió, según Zamora⁷³. No tenemos más datos al respecto, pero es posible considerar que más allá del efecto milagroso del hallazgo, lo que posiblemente funcionó fue la presión que ejercieron sus

⁷¹ De Zamora, *Historia*, 174-176.

⁷² Lavrin, “La mujer en la sociedad colonial”, 123.

⁷³ De Zamora, *Historia*, 174.

palabras en el provincial que debió movilizarse hasta encontrar la alhaja ante el riesgo del descrédito de la santa.

32

Entre los mayores aprecio que le dirige el cronista está que “por su ejemplo y educación” Margarita promocionó la orden dominica. Nos señala el historiador Bohórquez Forero que la inserción de individuos insignes de la Orden en las crónicas conventuales no solo servía como un modelo de creyente, sino que también constituía una formalización del discurso religioso para suscitar la adhesión a la comunidad a través de vidas virtuosas, “beatificables de sus miembros”, algo que contribuía a consolidar a la familia religiosa en el territorio donde se asentaba el convento⁷⁴. Sin embargo, estos atributos virtuosos, destacables sin duda, no dejan de posicionar a Margarita dentro de los rasgos similares o compartidos por las otras beatas. Posiblemente lo que hizo que esta mujer tuviera un perfil tan singular y atractivo para las crónicas fue el hecho de que se la reconociera como “el tronco feliz de donde han salidos muchos religiosos”⁷⁵. Esta exaltación de su persona está indudablemente vinculada a su condición de madre de hijos religiosos, dos de los cuales resultaron fundamentales para consolidar la presencia de la orden dominicana en el territorio neogranadino. Se trata de Agustín, canónigo doctoral de la catedral, y del célebre dominico fray Pedro Tobar y Buendía. Agustín fue el responsable de hallar y entregar a su hermano fraile los documentos que se resguardaban celosamente en la sede arzobispal en los que se recogían todos los testimonios referidos al milagro de Chiquinquirá junto a la beata María de Ramos. El mencionado fray Pedro Tobar y Buendía⁷⁶ a partir de esa documentación demostró que la Orden de Predicadores era la escogida por la Virgen para administrar el lienzo sagrado de Chiquinquirá. En su informe se relató el milagro fundante de la devoción mariana de la Virgen del Rosario, a la postre de una importancia nuclear para los dominicos, pues, además de documentar el milagro como tal, sentó las bases para facultar a los religiosos como responsables en la difusión del culto mariano, depositarios del lienzo sagrado, administradores

⁷⁴ Bohórquez Forero, “Nuestra Señora del Rosario”, 59.

⁷⁵ De Zamora, *Historia*, 169.

⁷⁶ Pedro, ordenado sacerdote en 1672, llevó a cabo una prestigiosa carrera eclesiástica en la orden dominica. Obtuvo diferentes cargos y nombramientos: prior del Convento de Santa Fe, prior del convento de Chiquinquirá y procurador de la provincia. Hacia 1690 viajó a Madrid y a Roma en donde desempeñó diferentes funciones hasta su regreso al Nuevo Reino de Granada en 1706. Entre sus otros nombramientos, se desempeñó como predicador general, definidor, maestro en sagrada teología, vicario y juez eclesiástico. Ver: Bohórquez Forero, “Nuestra Señora del Rosario”, 30.

del santuario y gestores del patrocinio de la Virgen del Rosario en el territorio del Nuevo Reino de Granada⁷⁷.

Efectivamente, Margarita no fue una beata más para la orden dominica. Su autoridad carismática indudablemente se transmitió a sus hijos clérigos, que se contaron entre los más doctos y destacados de la provincia, procedentes de “un hogar privilegiado por la virtud de las letras”⁷⁸. Solamente una mujer con apreciable fortaleza y alto desempeño intelectual pudo criar, a pesar de su viudez, a hijos que alcanzaron notoria celebridad. Desde la propia corporación masculina, es decir, la comunidad de frailes —principal enclave institucional y teológico de la ciudad— se promocionó a una mujer como modelo dominicano por el temple de su virtud y paralelamente por su indiscutible bagaje intelectual. El discurso sobre ella exalta especialmente actitudes de obediencia y reverencia que, sin duda, procuraban alejar cualquier sospecha de autonomía y libertad, tan cercanas a la transgresión y heterodoxia, de las que naturalmente acusaban a las beatas.

33

Conclusiones

Aunque la empresa evangelizadora estuvo a cargo fundamentalmente de los clérigos de las diferentes órdenes religiosas, la investigación sobre la presencia temprana de las beatas en Hispanoamérica deja apreciar otro tipo de vivencias y prácticas religiosas. Este colectivo, al que se denominaba con el genérico de beatas, no está aún suficientemente visibilizado salvo en excepciones como las México y Perú. En todas las ciudades donde aparecían, como sucedía en España, revelaban formas alternativas de vivir la religiosidad femenina. Por el hecho de no estar obligadas a acatar la reclusión, prevista en la disciplina monástica, las beatas desempeñaron funciones por fuera del espacio doméstico en continuo intercambio con sectores activos de las sociedades en que se encontraban. Este aspecto les confería popularidad y protagonismo por encima de las esferas concebidas para la circulación de las mujeres. Situación que, por otra parte, despertaba las sospechas de la institucionalidad en general, especialmente la eclesiástica.

Parte de nuestro interés se centró en analizar a las beatas en contextos más amplios que nos permitieran comprender mejor el desempeño de estas *mulieres religiosae*. Si se tiene en cuenta la presión que sobre ellas se cernía en la península

⁷⁷ Sobre este asunto, ver Plata Quezada, *Vida y muerte*, pág. 116, y Bohórquez Forero, “Nuestra Señora del Rosario”, 31 y ss.

⁷⁸ Fray Alberto Ariza O. P., *Los dominicos en Colombia*, I (Bogotá: Ediciones Antropos, 1992), 423.

ibérica, es posible percibir mejor el arribo de muchas de ellas a esta parte del Imperio español. Presión que luego se reveló en la ciudad de Lima, donde la amenaza de un brote iluminista atravesó la comunidad de beatas santificando a una de ellas, Rosa de Santa María, y condenando a otras mujeres por su condición de exaltadas. Es posible, como advierte Rubial García, que estas mujeres mediante sus visiones y profecías escondieran francas intenciones de adquirir prestigio y presencia social en una sociedad en la que las mujeres tenían relativamente escaso margen de participación⁷⁹. Sin embargo, es posible considerar también que se trataba de prácticas religiosas con límites muy débiles entre la virtud y la heterodoxia, cuya verosimilitud dependía, muchas veces, del control y la aceptación de la institucionalidad religiosa masculina. Se plantea aquí entonces un estudio de caso, contrastado con una variada historiografía para reconocer los antecedentes y las características comunes al colectivo de las beatas desde los orígenes medievales del movimiento. Las experiencias analizadas tanto en Nueva España como en Lima tenían la intención no solo de contextualizar la aparición de esta forma de vida en el Nuevo Reino de Granada, sino de observar las continuidades y reconocer algunos matices en los diferentes escenarios.

En un contexto de manifestación portentosa, se nos revela la beata María de Ramos, al poco tiempo de arribar de Sevilla. No es posible en este artículo profundizar aspectos sobre su vida que sin duda ameritan un estudio más extenso, pero su figura nos fue útil para reconocer el nexo establecido entre la vida beata en Andalucía con la reproducción de dicha forma religiosa en el Nuevo Reino de Granada. Como resultado, pudimos apreciar que muchos rasgos se reiteran en las experiencias a uno y otro lado del Atlántico.

Ya en el siglo XVII, nos adentramos en la comprensión del fenómeno beato a partir de la documentación ofrecida en la crónica de fray Alonso de Zamora. Entre las diferentes semblanzas de esta obra, la vida de Margarita Berdugo concentró nuestra atención por la peculiaridad de su figura. Es posible que los modelos de las *mulieres religiosae* descritos por Zamora, y especialmente el de Margarita, correspondan a modelos hagiográficos próximos a su comprensión de esa forma de vivir la religiosidad femenina, pero sus características permiten percibir con claridad las diferentes fisonomías de estas mujeres religiosas que se adscribían los conventos de los predicadores para el desarrollo de sus vidas.

⁷⁹ Antonio Rubial García, "Las santitas del barrio. "Beatas" laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII", *Anuario de Estudios Americanos* 59, n.º 1 (2002): 16.

La singularidad de Margarita es indudablemente el resultado de su talento y la educación recibida desde la infancia transcurrida en el convento junto a su tía monja. Sin embargo, su potente manifestación religiosa revela el valor de lo laico y femenino frente a lo institucional y clerical. Al parecer, el movimiento de terciarias dominicas neogranadino manifestó rasgos propios y compartía con los frailes espacios comunitarios con ideales evangélicos de convivencia bajo una misma inspiración carismática. Dejaba a “Dios por Dios”, manifiesta sobre Margarita el cronista Zamora, parafraseando el hablar “con Dios o de Dios”, atributo del fundador de la Orden y mandato genuinamente dominico. Es posible que la insistencia en la sumisión de la beata a la autoridad masculina e institucional se tratara de una estrategia para no homologar las experiencias de las terciarias dominicas neogranadinas con modelos más anárquicos, alejados de estructuras formales que las posicionaran en la marginalidad socioeclesial. Reconocemos en Margarita ante todo a una madre que decidió apoyar la vocación de sus hijos obedeciéndoles. Fue, en efecto, una mujer de escasa fortuna, viuda, que logró ponerlos a todos en carrera dejándoles al alcance de ellos la tan estimada profesión eclesiástica como forma de vida. Ella secundó la promoción de sus hijos abrazando la vida beata, y la lleva a cabo desde su profunda convicción religiosa, desde su amor de madre y desde su decidida adscripción a una institución exitosa como representaba para el Nuevo Reino de Granada la Orden de Predicadores. Consideramos que la clericalización de sus vástagos significó para ella la oportunidad de llevar adelante su proyecto de un modelo de convivencia bajo ideales evangélicos y de asumir compromisos e itinerarios paralelos a los religiosos en ámbitos constreñidos para las mujeres.

Así como Margarita, la trayectoria de las beatas en el Nuevo Reino de Granada, se propone como un tema valioso para desentrañar, a futuro, otras prácticas femeninas y otros espacios sociológicos de análisis de la vida de las mujeres en la sociedad colonial.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias manuscritas

Archivo General de Indias

36

Carta de la reina Isabel a fray Antonio de la Cruz, acusando recibo de la suya, en que le daba cuenta del asunto de las religiosas y mujeres de vida honesta que está buscando para llevar a Indias a enseñar la doctrina cristiana, y comunicándole que se está tramitando con toda diligencia el despacho de las bulas para el obispo de México, fray Juan de Zumárraga. México, 1088, L. 1, F. 85R-86R.

Real cédula a fray Antonio de la Tablada, visitador general de la orden tercera de san Francisco, encargándole que dé licencia al convento de Santa Isabel de Salamanca, para que acudan a Elena de Medrano, religiosa que va a Nueva España, o a la persona que ella nombre, con el importe de las treinta fanegas de trigo que su padre le dejó cada año, para que pueda disponer de ello para su viaje y mantenimiento en aquella tierra, México, 1088, L. 1, F. 156R-156V.

Real cédula a [Juana Ramírez de Arellano de Zúñiga], marquesa del valle de Oaxaca, rogándole lleve consigo a las beatas de Salamanca que van a Nueva España a instruir a las indias en las cosas de la fe, para que vayan más honestamente tratadas y respetadas durante el viaje, México, 1088, L. 1, F. 178V-179R.

Real cédula a fray Antonio de la Tablada, visitador general de la orden tercera de san Francisco, encargándole que dé licencia al convento de Santa Isabel de Salamanca, para que acudan a Elena de Medrano, religiosa que va a Nueva España, México, 1088, L. 1, F. 156R-156V.

María Ramos y otros. Contratación, 5229, N. 6, R. 13.

Informaciones Agustín Tovar y Buendía. Santa Fe, 141, N. 7.

Archivo Histórico Nacional

Carta del obispo de México fray Juan de Zumárraga a Juan de Samano, secretario de Su Majestad, haciéndole presentes algunas necesidades de sus diocesanos y rogándole apoye su proyecto de edificación de colegios y monasterios para jóvenes de ambos sexos. Diversos-Colecciones, 22, N. 23.

Fuentes primarias editadas

Zamora, fray Alonso de. *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*. Caracas: Parra León Hermanos / Sur América, 1930.

Flórez de Ocariz, Juan. *Libro primero de las genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Madrid: José Fernández de Buendía, 1674.

Fuentes secundarias

- Ariza O. P., fray Alberto. *Los dominicos en Colombia*, I. Bogotá: Ediciones Antropos, 1992.
- Bohórquez Forero, Andrés Felipe. “Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá: la relación de fray Pedro de Tobar y Buendía” (Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2016).
- Ciaramitaro, Fernando y Adriana Rodríguez Delgado. “Alumbradas e ilusas de Nueva España. Un estudio a través de la documentación del Santo Oficio”. *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, n.º 20 (2016): 109-130.
- Coello de la Rosa, Alexandre. “Género, poder y espiritualidad en Lima colonial. La reforma conventual del místico Diego Martínez S. J. (1609-1626)”. *Illes Imperis*, n.º 10/11 (2008): 105-131.
- Di Stefano, Roberto. “El clero de Buenos Aires en la primera mitad del siglo XIX”. En *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-nación*, editado por Valentina Ayrolo, 203-226. Salta: Cepiha, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 2006.
- Enciso Patiño, Patricia. “Santo Oficio y eremitas en el desierto de La Candelaria (siglo XVII)”. En *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, editado por Jaime Borja, 17-38. Bogotá: Ariel-Ceja, 1996.
- Galindo García, Anel del Carmen. “El demonio en las visiones de beatas en la América colonial”. *Inclusiones* 8, n.º especial (2021): 423-436.
- García Herrero, María del Carmen. “*Mulieres religiosae*, predicación femenina y expectativas y actuaciones de doña María de Castilla, reina de Aragón”. En *Las mujeres en la Edad Media*, editado por María Del Val Valdivieso y Juan Francisco Jiménez Alcázar, 299-328. Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2013.
- Glave Testino, Luis Miguel. *De Rosa y espinas: creación de mentalidades criollas en los Andes (1600-1630)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1993.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*. México: El Colegio de México, 1990.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana*. México: El Colegio de México, 1987.
- Graña Cid, María del Mar. “De beatas a monjas: procesos y significados políticos de la institucionalización laical femenina en la edad media tardía. Córdoba 1464-1526”. En *Las mujeres en el Edad Media*, editado por María Isabel del Val Valdivieso y Juan Francisco Jiménez Alcázar, 329-345. Murcia-Lorca: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2013.
- Iwasaki Cauti, Fernando. “Lo maravilloso y lo imaginario en Lima colonial, siglo XVII” (tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, 2015).
- Iwasaki Cauti, Fernando. “Luisa Melgarejo de Soto, ángel de luz o de tinieblas”. *América sin nombre*, n.º 15 (2010): 59-68.
- Iwasaki Cauti, Fernando. “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”. *Hispanic American Review* 73, n.º 4 (1993): 581-613.

- Jijena, Lucrecia. *La venerable orden tercera de santo Domingo. Presencia en Buenos Aires durante el siglo XVIII*. Tucumán: Instituto de Investigaciones Históricas, Unsta, 2007.
- Jiménez Gómez, Ramón. "La renovación de la venerable tercera orden de santo Domingo y su impacto en la ciudad de México a finales del siglo XVII". *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, n.º 3 (2013): 27-52.
- Kubiak, Ewa. "Dos beaterios de santa Rosa de Lima en Cusco: su historia y su arte". *Estudios Latinoamericanos*, n.º 39 (2019): 215-243.
- Lavrin, Asunción. "La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana". En *Historia de América Latina. América Latina colonial. Población, sociedad y cultura*, vol. 4, editado por Leslie Bethell. Barcelona: Crítica, 1990.
- Lavrin, Asunción. "La sexualidad en el México colonial: un dilema para la Iglesia". En *Sexualidad y matrimonio en la América Hispana. Siglos XVI- XVIII*, compilado por Asunción Lavrin. México: Grijalbo, 1991.
- Le Goff, Jacques. *¿Nació Europa en la Edad Media?* Barcelona: Crítica, 2003.
- Miura Andrades, José María. "Hechos extraordinarios y maravillosos en la Écija de fines de la Edad Media". En *Actas de las XI Jornadas de Protección del Patrimonio Histórico de Écija: acontecimientos naturales y sobrenaturales en la ciudad de Écija*, editado por Antonio Martín Pradas e Inmaculada Carrasco Gómez, 15-32. Ecija: Asociación de Amigos de Écija, 2014.
- Miura Andrades, José María. *Frailes, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1998.
- Moore, R. I. *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental 950-1250*. Barcelona: Crítica, 1989.
- Mujica Pinilla, Ramón. *Rosalimensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Muñoz Fernández, Ángela. *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*. Madrid: Instituto de investigaciones de la Universidad Complutense, 1994.
- Pérez González, Silvia María. "Los miembros femeninos de la tercera orden franciscana en Andalucía a finales de la Edad Media". *Hispania Sacra* LXXII, 145 (2020): 25-38.
- Pérez González, Silvia María. "Religious women in Andalusia at the end of the Middle Ages: economic foundation and family ties". *Imago Temporis. Medium Aevum*, n.º XII (2018): 421-445.
- Pérez González, Silvia María. *La mujer en Sevilla de final de la Edad Media: solteras, casadas y vírgenes consagradas*. Sevilla: Ateneo de Sevilla - Universidad de Sevilla, 2005.
- Plata Quezada, William E. "Los dominicos, la tercera orden y un orden social. Santafé de Bogotá, siglos XVI-XIX". *Historia y Sociedad*, n.º 28, 2015: 79-109.
- Plata Quezada, William E. *Vida y muerte de un convento. Dominicos y sociedad en Santafé de Bogotá siglos XVI-XIX*. Salamanca: San Esteban, 2012.
- Pons Fuster, Francisco. "Disidencia religiosa y heterodoxia espiritual en Valencia durante el siglo XVI". En *Reforma y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas*

- reformadas en la península ibérica en el siglo XVI*, editado por Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn. Madrid: Casa de Velázquez, 2018. <http://books.openedition.org/cvz/5798> [Consultado 8/5/2021].
- Rivera Garretas, María Milagros. *Textos y espacios de mujeres*. Barcelona: Icaria, 1990.
- Rubial García, Antonio. "Las santitas del barrio. "Beatas" laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII". *Anuario de Estudios Americanos*, 59, n.º 1 (2002): 13-37.
- Rubial García, Antonio. "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España". En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, editado por Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina. México: Centro de Estudios de Historia de México, Condumex; INAH, Dirección de Estudios Históricos; Universidad Iberoamericana, 1997.
- Torres Jiménez, Raquel. "La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII", *Alcanate. Revista de estudios Alfonsíes*, n.º 10 (2016-2017): 23-59.
- Veraldi, Patricia. "La construcción del modelo de mujer cristiano en la Tardo Antigüedad y la Alta Edad Media". *Anuario de la Escuela de Historia* (Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario), n.º 28 (2016): 170-186.

