

"LOS ALUMBRADOS" EN CHILE: RELIGIOSIDAD Y CULTURA POPULAR ENTRE LOS SIGLOS XVII Y XVIII.

Catalina Policzer Boisier y Alicia N. Salomone¹².
Programa de Magister en Historia
Universidad de Santiago de Chile

“... desde en vida del Padre Ulloa, se llamaban sus hijos los alumbrados porque desía dicho Padre tenían luz...”
Joseph de Solís, 1723.

Introducción.

El objetivo de este trabajo es analizar las relaciones entre cultura oficial y cultura popular de modo de indagar cómo ambas se redefinen y moldean a partir de su mutua vinculación. Desde nuestra perspectiva, el estudio de las manifestaciones de la cultura popular permite entender no sólo la cosmovisión de "los de abajo" sino arrojar luces sobre todo el entramado del sistema cultural global.

Intentaremos dar cuenta de estos procesos a través del estudio de una manifestación religiosa popular, cuyos orígenes se remontan a España, pero que se difundió por toda la América colonial y también en Chile: la herejía de "los alumbrados". Entre los elementos más característicos de este grupo herético, muy resistido por la Inquisición, se distinguen la presencia de elementos místicos, e incluso eróticos, el cuestionamiento de la legitimidad de la institución eclesiástica y el significativo rol desempeñado por laicos y mujeres.

Analizando materiales de los archivos de la Inquisición de Lima, pretendemos trabajar tanto el discurso popular ("de los alumbrados") como el oficial (de los inquisidores), si bien enfatizando sobre el primero, con el objetivo de mostrar la interrelación de ambos en el sistema cultural.

¹Depto. de Historia - USACH. Av. Bernardo O'Higgins 3363, Santiago, Chile.
E-mails: Catalina Policzer: cpolicze@lauca.usach.cl
Alicia Salomone: asalomon@lauca.usach.cl

² "Ponencia preparada para ser presentada en el congreso 1997 de Latin American Studies Association", Continental Plaza Hotel, Guadalajara, México, 17-19 de abril de 1997".

Creemos que el estudio de los alumbrados chilenos de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII puede ser una vía para acercarnos a la comprensión de ciertas expresiones de la cultura popular de aquella época. Esta manifestación de la religiosidad popular, sus contenidos simbólicos y sus prácticas, nos conectan con la cosmovisión y necesidades de los sectores populares y, a su vez, ponen en evidencia su posición frente a las instituciones y la cultura oficial. Con este fin analizamos uno de los juicios de la Inquisición de Lima contra una comunidad de alumbrados de Santiago de Chile: la causa contra Joseph de Solís, un minero y mercader que nació y vivió toda su vida en Santiago hasta ser acusado de hereje por el Santo Oficio en 1719.³

En ocasiones se ha cuestionado la validez de utilizar los documentos inquisitoriales como fuente histórica y, en particular, para intentar recuperar la voz de los sujetos populares. Estos textos, en particular los testimonios tomados en interrogatorios, habrían sido recogidos a partir de cuestionarios estereotipados y bajo la constante amenaza de la represión. De allí que estos materiales reflejarían más el discurso de la autoridad disciplinaria sobre el acusado que el del acusado mismo. Sin embargo, creemos que el desafío que se plantea al investigador es precisamente el de "de-velar" esos discursos que se esconden bajo la palabra del poder.

Al respecto, Carlo Ginzburg⁴ ha afirmado que los documentos inquisitoriales, muchos de los cuales son en verdad un registro escrito de testimonios orales, constituyen un elemento invaluable para el historiador y pueden ser comparados al libro de notas de un antropólogo que desarrolló su trabajo hace varias centurias. El inquisidor de la edad media europea no sólo pretendía castigar y condenar; así como el antropólogo actual, también procuraba obtener de los interrogados la mayor información posible acerca del hecho que investigaba.

Por otra parte, según Ginzburg, la estructura "dialógica" que caracteriza a todo texto permite entrever las distintas voces que se esconden dentro de él, incluso, como ocurre con los juicios inquisitoriales, a pesar de las limitaciones impuestas por la desigualdad en términos de "poder real" (y simbólico) entre el juez y el testimoniante. Ello es especialmente remarcable en ciertos casos excepcionales donde, por diversos motivos, se advierte la existencia de un diálogo real, de un contrapunto entre visiones o culturas diferentes, donde "podemos oír las distintas voces, donde podemos detectar el choque entre diferentes e incluso las voces en conflicto"⁵.

³MEDINA, José Toribio. "Causa de Solís" en Manuscritos V. 285 y 286, Biblioteca Nacional de Chile (BNC), Sala Medina.

⁴GINZBURG, Carlo. "The Inquisitor as Anthropologist" en Clues, Myths and the Historical Method, John Hopkins University Press, Baltimore, 1992, pg. 156.

⁵GINZBURG, C., Op. Cit., pg. 160 (traducción propia).

Las ochocientas páginas de la "Causa de Solís", que se acumularon a lo largo de los veintiséis años del proceso, son una buena muestra de ese interés cuasi antropológico de los inquisidores. Pero, además, este juicio parece ser uno de esos testimonios poco frecuentes donde la palabra de los acusados puede ser rescatada de forma más directa y con mayor fidelidad. Junto con las acusaciones, condenas, interrogatorios y declaraciones de testigos que caracterizan estos procesos, y que de por sí ya brindan importante información, se incluyen una serie de documentos que fueron elaborados por los propios alumbrados fuera de la influencia de los inquisidores. Ellos son una serie de declaraciones y proposiciones escritas (obtenidas por un cura que trabajaba en secreto para el Santo Oficio) y cartas enviadas entre los miembros de la comunidad (obtenidas de manera similar). Sin duda, es de estos últimos dos tipos de documentos de donde proviene la información más valiosa para el análisis de este caso.

El alumbradismo español: una herejía mística y popular.

La herejía mística de los alumbrados se difundió en España en los siglos XVI y XVII⁶ pero puede ser vinculada a toda una tradición de misticismo heterodoxo dentro de la historia espiritual de Occidente, que se desarrolló entre los siglos XIV y XVII, "desde Taulero y Ruisbroquio en el ámbito sajón hasta Miguel de Molinos en el terreno español"⁷.

Según Maximiliano Salinas, la mística constituyó una corriente contestataria que, en muchos casos, se posicionó en una relación de tensión respecto de la religiosidad patriarcal y autoritaria occidental. "El imaginario simbólico de la mística con sus imágenes o símbolos de la unión, la solidaridad, el amor, la vinculación, etc., constituyeron de suyo un camino distinto a la religión estatal de Europa que valoró por su parte las imágenes de la obediencia, la sumisión, la dominación"⁸.

En la España del siglo XVI, de la conquista de América y de la Contrarreforma, la afirmación de una iglesia imperial ligada al desarrollo del Estado entró en confrontación con otras tendencias de la religiosidad que se encontraban hondamente arraigadas en las capas populares hispanas y que

⁶HUERGA, Alvaro. Historia de los Alumbrados, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986.

⁷SALINAS, Maximiliano, "La vida cotidiana de la cristiandad en el cono sur". En Varios Autores, Historia general de la Iglesia en América Latina Vol. IX, CEHILA, De. Sígueme, Salamanca, 1994, pg. 199.

⁸SALINAS, M., Op. Cit., pg. 199.

terminaron por constituirse en heterodoxias duramente perseguidas por la jerarquía eclesiástica a través del Tribunal de la Inquisición.

La emergencia de estas visiones alternativas a nivel popular en regiones como Castilla, Extremadura y Andalucía está vinculada al sincretismo que habían producido los siglos de contacto entre distintas tradiciones religiosas y culturales (cristiana, musulmana y judía), operando sobre un fuerte basamento tradicional campesino.

En particular, se ha destacado la relevancia del componente cultural árabe y de la religión islámica como el vehículo a través del cual se habrían introducido elementos que no se encontraban en la religiosidad hispanocristiana⁹. Entre ellos deben destacarse, por un lado, una disposición más personal y espontánea en relación al fenómeno religioso, asociada a la experiencia de una religión sin sacerdotes ni jerarquía eclesial; y, por otro, la vinculación entre religiosidad y erotismo, aspectos absolutamente escindidos y contrapuestos en las concepciones dogmáticas cristianas. De allí habría surgido una visión particular donde se entrelazaban la búsqueda de una relación personal y mística con Dios, con una concepción donde el amor divino y el amor humano o carnal se confundían y terminaban por identificarse.

En este contexto histórico-cultural emergió el movimiento de los alumbrados en España, el cual “constituyó una reacción formidable contra el dualismo alma-cuerpo de la cristiandad occidental y contra la Iglesia institucional del siglo XVI en tiempos de Felipe II”¹⁰.

Alvaro Huerga¹¹ ha establecido varios núcleos en torno de los cuales se desarrolló este movimiento: los alumbrados de Toledo, los de Llerena, los de Alta Andalucía (1570-1590) y los de Sevilla (1620). El más conocido, y que en buena medida fijó la imagen a la cual fueron asociados los alumbrados, fue la comunidad de Llerena, que agrupó a fieles provenientes de diversas capas populares como campesinos, artesanos, beatas, prostitutas, etc., entre los que se encontraban moriscos conversos. En ellos, la experiencia de religiosidad mística y de una espiritualidad erótica se combinó con el desprecio por las prácticas de la religión oficial.

En definitiva, el alumbradismo puede ser entendido como un movimiento religioso y social de tipo laico y popular, donde las mujeres desempeñaron un protagonismo particular, de marcado comunitarismo y orientación anticlerical y donde el acercamiento místico y personal a la divinidad se articuló con un

⁹SALINAS, M., *Op. Cit.*, pg. 199.

¹⁰SALINAS, M., *Op. Cit.*, pg. 200.

¹¹HUERGA, A., *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1973.

erotismo que reivindicó “el cuerpo, los sentimientos y la sensibilidad como instrumentos del Espíritu santo”¹². En razón de estas ideas y prácticas contestatarias, los alumbrados se convirtieron en blanco de las acusaciones y persecuciones de la Inquisición española durante los siglos XVI y XVII.

Por último, cabe agregar que el misticismo heterodoxo también produjo algunas expresiones en el terreno teológico, como el pensamiento “quietista” de Miguel de Molinos (1628-1696), juzgado y condenado por la Inquisición de Roma en 1687. En su obra más importante, la Guía Espiritual (1675)¹³, que se conoció en España, Francia, Italia y aún en América, este autor expone una concepción religiosa centrada en las experiencias del placer, el reposo, la oración y el fuego sagrado, elementos que también aparecen en el alumbradismo chileno.

Estudios sobre alumbrados en Hispanoamérica y Chile: una revisión.

El alumbradismo no quedó circunscripto a España; por el contrario, pasó rápidamente a América a través de la población hispana popular que llegó al Nuevo Mundo. De modo consecuente, la preocupación del Santo Oficio por el tema también fue muy temprana. Ya en 1578 se realizó en Lima un sonado juicio contra alumbrados, que terminó con la condena y muerte del sacerdote dominico andaluz Fray Francisco de la Cruz, cuyo caso fue analizado por Alvaro Huerga y Marcel Bataillon¹⁴.

La inquietud inquisitorial por el alumbradismo debe ser entendida en el marco de la política global que el Santo Oficio desarrolló en el Nuevo Mundo. Al respecto, Boleslao Lewin, en su libro La Inquisición en Hispanoamérica recoge una “Instrucción para Comisarios del Santo Oficio en Lima, México y Cartagena”¹⁵ de finales del siglo XVII (cuya primera publicación se remontaría al siglo XVI) donde se ordenaba denunciar a judíos, mahometanos, luteranos, hechiceros y donde también se mencionaba a los alumbrados¹⁶. Consideramos

¹²SALINAS, M., Op. Cit., pg. 200.

¹³HUERGA, A., Predicadores... pg. 562.

¹⁴HUERGA, A., Historia de... pg. 47-105. ¹⁴BATAILLON, Marcel. Prólogo a MEDINA, J.T. Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820), Santiago, 1956.

¹⁵ LEWIN, Boleslao, La Inquisición en Hispanoamérica, Paidós, Buenos Aires, 1967, pgs. 186-205.

¹⁶ “Item, os encomendamos que nos denunciéis si algunos han dicho que la secta de los Alumbrados es buena, especialmente que la oración mental es de precepto divino y que la oración vocal importa muy poco. Y que los siervos de Dios no han de trabajar ni ocuparse en ejercicios corporales. Y que no se ha de obedecer al prelado, padre o superior en cuanto mandaren cosas que estorbe las horas de la oración mental. O que murmuren del sacramento

que este documento es relevante en tanto explicita cuáles eran los objetivos centrales de la Inquisición en América.

Como han mostrado los trabajos de Gabriela Ramos y Teodoro Hampe-Martínez¹⁷ sobre la Inquisición de Lima, la vigilancia que ésta ejerció no fue omnipresente ni abarcó a la mayor parte de la población indígena. Se concentró en la religión y las costumbres dentro de los obisposados establecidos en las ciudades y tuvo incumbencia sobre los crímenes contra la moralidad, la fé católica y la disciplina eclesiástica. Socialmente, su acción estuvo dirigida a la población urbana del virreinato del Perú y, en especial, a los sectores populares de origen ibérico. Es más, según Gabriela Ramos, este tribunal hizo un uso extensivo de la humillación pública como medio de contener las presiones de ascenso social entre los inmigrantes españoles, muchos de los cuales tenían origen campesino.

Si bien estos autores no hacen referencia en sus trabajos a los alumbrados chilenos del siglo XVIII, su interpretación nos brinda elementos para entender el contexto socio-político e ideológico en el cual se desarrolló la persecución a la comunidad herética popular de Santiago de Chile.

Se conocen estudios sobre el fenómeno del alumbradismo para las regiones de Nueva España y del Perú. Alvaro Huerga, en su Historia de los alumbrados V. III (Los alumbrados de Hispanoamérica 1570-1605), realiza una crónica de casos a partir de juicios inquisitoriales para ambas áreas y entrega importante información documental pero no se refiere al caso de Chile. Trabajos recientes sobre el virreinato peruano, en especial los de Fernando Iwasaki Cauti y Ana Sánchez, hacen interesantes aportes sobre el imaginario religioso del barroco y, en especial, sobre la participación de mujeres en experiencias de misticismo heterodoxo¹⁸.

Para el caso de Chile, si bien varios autores se han referido a los alumbrados locales, no se ha realizado aún un estudio en profundidad. José Toribio Medina transcribe el juicio de la Inquisición de Lima contra Joseph de

del matrimonio. O que digan que los perfectos no tienen necesidad de hacer obras virtuosas. Y que solamente se ha de seguir el movimiento o inspiración interior para hacer o dejar de hacer alguna cosa. Y que al tiempo de la elevación de la hostia, por rito y ceremonia, se han de cerrar los ojos. O que llegando a cierto punto de perfección no es necesario oír sermones, ver imágenes de santos ni concurrir al templo". En LEWIN, B. Op. Cit., pg. 202.

¹⁷ HAMPE-MARTINEZ, Teodoro, "Recent Works on the Inquisition and Peruvian Colonial Society: 1570-1820", en Latin American Research Review, Vol. 31, Nro. 2, 1996, pgs. 43-65.

¹⁸IWASAKI CAUTI, Fernando, "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", Hispanic American Historical Review 73:4, 1993, Duke University Press. También, SANCHEZ, Ana "Angela Carranza, alias Angela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII). En RAMOS, Gabriela y URBANO, Enrique (comp.) Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglo XVII-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, 1993.

Solís¹⁹ y también realiza una historia del grupo, en el capítulo “Una secta santiaguina” de su Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile²⁰. En este trabajo evidencia haber tenido acceso a otras causas llevadas contra miembros de la comunidad, como Juan Francisco Velasco y Pedro Ubao pero cuya transcripción no consta en sus Manuscritos.

Por su parte, Sergio Villalobos, basándose en el relato de Medina, hace referencia al tema en su Historia del pueblo chileno²¹, donde vincula el surgimiento del grupo de alumbrados que inició el padre Ulloa a finales del siglo XVII con las visiones sobrenaturales de la monja Ursula Suárez. Para este autor, ambos casos pondrían de manifiesto expresiones deformadas o patológicas del sentimiento religioso, propias de una época donde la devoción barroca y la presión inquisitorial predisponían a la alucinación, al temor y al misticismo.

Finalmente, Maximiliano Salinas también retoma la crónica de Medina pero para esbozar una hipótesis explicativa sobre los alcances de esta experiencia, en el sentido de que el fermento alumbradista debe vincularse a una situación de crítica e insatisfacción frente a la religiosidad barroca y jesuita de la Iglesia imperial. Para este autor, el surgimiento de esta comunidad cristiana herética buscó articular institucionalmente un sentimiento religioso popular que no se podía identificar con los mecanismos oficiales de la Iglesia de la Contrarreforma y que halló en la actitud alumbrada una forma de cuestionar en forma explícita dichos mecanismos.

Del trabajo de Salinas surge una valorización positiva sobre la necesidad de ahondar en el análisis de un caso que puede resultar revelador, en tanto que “esta herejía del siglo XVIII pone en el tapete un misticismo plebeyo que sorpresivamente nos advierte de las corrientes profundas o contracorrientes que cuestionaron la implantación del catolicismo postridentino en Chile”²².

La comunidad de alumbrados de Santiago.

La comunidad de alumbrados de Chile salió a la luz a través de la serie de juicios que les inició el Tribunal del Santo Oficio de Lima en 1719 y que culminaron en 1736 con la condena de los principales involucrados. El

¹⁹MEDINA, J. T., “Causa de Solís”, en Manuscritos V. 285 y 286.

²⁰MEDINA, José Toribio, Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile, Fondo Histórico y Biográfico José Toribio Medina, Santiago, 1952.

²¹ VILLALOBOS R., Sergio, Historia del pueblo chileno Tomo II, Zig-zag - Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, Santiago, 1983, pg. 139-150.

²² SALINAS, M., Op. Cit., pg. 203.

acusado del proceso que revisamos fue Joseph de Solís, uno de los líderes y guías espirituales de esta comunidad santiaguina.

El primer maestro, sin embargo, había sido el sacerdote jesuita Juan Francisco de Ulloa, persona muy reconocida en su tiempo; aunque “era hombre sin letras (...) era bastante capaz, y así, por la aplicación que tenía a los libros que trataban de espíritu y especialmente al Doctor Taulero”²³.

El jesuita Manuel de Ovalle lo ha presentado como una persona muy llana en su carácter, “nada escogido en su trato, que picaba en burlesco, decididor y celebrador de dichos y cuentos, aunque no disonantes” y poco inclinado a los ejercicios espirituales que imponía su orden. Antes bien, gustaba de cantos y bailes y “abrazaba y tocaba a los mujeres por los rostros y pechos, diciéndoles que con aquello las santificaba por estar él santificado”. Respecto de la doctrina, buscaba “persuadir el ejercicio de la negación y sugestión de la propia voluntad a la voluntad de Dios, con la negación interior de las pasiones, haciendo poco aprecio de exterioridades, aunque virtuosas y santas”²⁴.

Con respecto a las personas que integraban su grupo, el mismo Ovalle comenta que “serían en número de 30 poco más o menos, los que yo conozco, la más gente ordinaria, aunque ellos cuentan más de cuarenta, entre los cuales los de más aprecio en su estimación eran doña Petronila Covarrubias, religiosa de Santa Clara, la hermana María Josefa Alvear, religiosa de Santa Teresa, Gabriela Velásquez, Juan Francisco Velásquez, don José Solís, don Pedro Ubau y María Ana González. Los de menos aprecio, como menos prácticos y ejercitados en la negación, eran doña Clara Ramírez, doña Josefa Maturana, doña Josefa Barrientos, religiosa de Santa Clara, con otras cuatro del mismo monasterio cuyos nombres ignoro, fray Felipe Chabarri, religioso dominico, Florencia Velásquez, la mujer de un pintor Campusano, doña María Mena, José González, María González, la sevillana, Umanzoro y su mujer doña Rufina, la mujer de Juan Francisco Velásquez, Juan Bautista Viscaíno y su mujer, Francisco Benita, un clérigo Espinoza, Mugaria, Vizcaíno, Josefa Velásquez, Josefa Cárdenas y otras que fueron un tiempo hijas espirituales de dicho padre Juan Francisco, en especial dos religiosas del Carmen, las cuales juzgo no confesaba ya a lo último de su vida”²⁵.

Poco antes de morir, en 1709, Ulloa delegó en Ovalle su misión pastoral y fue éste quien, alertado por ciertos comentarios y prácticas no ortodoxas que creía entrever en su feligresía, comenzó una investigación que finalmente lo

²³ Testimonio del Padre Ovalle sobre el Padre Francisco de Ulloa y su grupo. En MEDINA, J. T. Historia del Tribunal... pg. 476-477.

²⁴ Testimonio de Ovalle. En MEDINA, J.T. ,Op. Cit., pg. 477.

²⁵ Testimonio de Ovalle. En MEDINA, J. T., Op. Cit., pg. 477.

condujo a denunciar ante el Santo Oficio a los discípulos espirituales del padre Ulloa como secuaces de una “doctrina perniciosa”, que veía inspirada en los planteos de Miguel de Molinos.

El acusado de la causa, don Joseph de Solís, fue continuador de las ideas de Ulloa y se convirtió en el guía espiritual de la comunidad a la muerte del religioso, aún cuando se encontraban bajo la supuesta autoridad pastoral de Ovalle. De una serie de conversaciones mantenidas con Solís, y de documentos escritos que éste le entregó, el jesuita logró obtener una parte sustancial de la información que presentó como elementos de prueba en su acusación.

Don Joseph de Solís contaba con 50 años de edad al iniciarse su juicio, era natural de Santiago, casado, con diez hijos y había trabajado primero como mercader y luego como minero. Junto con él ha sido posible identificar a otros 40 integrantes del grupo pero hay referencias que permiten suponer que podrían ser más. Por otra parte, si bien en las fojas del proceso de Solís se reiteran muchos de los nombres que entrega Ovalle en su testimonio, en otros casos se plantean ambigüedades respecto de los integrantes.

Los miembros de esta comunidad eran de origen español, criollo o mestizo y, al parecer, no había presencia de indígenas. En general, eran personas del común - “gente ordinaria” como testimonia Ovalle -; es decir, artesanos como el pintor Francisco de Figueroa, plateros como Pedro y Cristóbal González, mercaderes y mineros como el propio Solís, chacareros como Bartolomé Umanzoro, costureras como Mariana González Peñalillo (la “coquimbana”), beatas como la hermana de Mariana, monjas de velo blanco como Sebastiana de Forro y Micaela Muñoz, dueñas de casa como Rosa Campusano (mujer del pintor Figueroa) o Rufina de Herrera (esposa de Don Pedro Ubaó), etc.

Sin embargo, también se encuentran mencionadas algunas personas de mayor rango social, como el ex jesuita Juan Francisco Velasco, e incluso otras de claro origen aristocrático, como la monja clarisa de velo negro, doña Petronila Covarrubias, maestra de novicias y hermana del provincial jesuita Ignacio Covarrubias, quien fue separada de su cargo a raíz de su participación en el grupo.

Analizando los datos que proporciona la causa de Solís, observamos que del total de 43 miembros mencionados, el 70% (30) son laicos y el 30% (13) religiosos. Las mujeres son mayoría, el 62% (27 o más), de las cuales 5 figuran como casadas, 4 como solteras no religiosas, 11 (o más) como religiosas (monjas o beatas) y 7 no son definibles pero probablemente son solteras o religiosas. Los hombres son el 37% (16), de los cuales 5 se indican como religiosos, 4 tienen oficios especificados, en 8 casos no se puede determinar su

actividad y sólo unos pocos figuran como casados. De todo ello podemos concluir una significativa participación de laicos en este grupo y, muy señaladamente, de mujeres.

Imaginario religioso y cosmovisión popular.

¿En qué consistía el alumbradismo de esta comunidad? ¿Qué creían estos alumbrados? ¿Cuál era su visión de mundo? De manera esquemática y confrontada con la concepción oficial, la perspectiva alumbrada puede sintetizarse de la manera siguiente:

Perspectiva alumbrada vs. concepción oficial:

Religión interior - Religión exterior (ritos, buenas obras, rezos)
Espiritualidad mística - Captación intelectual del fenómeno religioso
Espiritualismo erótico - Religiosidad asexual
Libre expresión de sentimientos - Contención de sentimientos y pasiones
Comunitarismo - Jerarquías
Actitud antidogmática - Defensa del dogma
Magisterio laico - Magisterio eclesiástico
Activa participación de mujeres - Rechazo de la mujer
Conciencia de la marginalidad - Conciencia del dominio

Ellos tenían una visión espiritual que partía de lo interior, de lo personal. Como dice nuestro Joseph de Solís, "dijo mi Jesús el reino de Dios dentro de vosotros está"²⁶. El papel del individuo fundamentalmente era entregarse a la voluntad divina; el estado de gracia, la perfección, era el estado de negación o el quedarse quieto. En varias de las proposiciones que se encuentran en el caso se afirma que "el querer obrar activamente es un ofender a Dios que quiere ser solo el agente y así es menester abandonarse en él y estarse después como un cuerpo muerto"; "en el espíritu de negación ... en todo y por todo está el espíritu resignado en la diuina voluntad"²⁷. "Dios nos llama a este estado de perfección auiéndonos sólo passivamente, porque sólo es obra de la gracia darnos esta negación..."²⁸.

Estas frases vienen a mostrar cómo el alumbradismo se diferenciaba y distanciaba del dogma católico. Si la obra activa ofendía a Dios, la Iglesia, basada en una demostración activa de la piedad, ofendía constantemente a Dios. De allí que declarasen que "aunque uno esté en gracia, si no tiene la

²⁶MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 25.

²⁷MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 37.

²⁸MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 8

negación total de su voluntad, no hase obras meritorias y dignas de la vida eterna"²⁹.

Sostenían que "el espíritu de la denegación es en todo opuesto a la vía ordinaria del espíritu y assí en la vía ordinaria se procura leer libros espirituales, visitar Iglesias, adorar el Santíssimo, ganar Indulgencias, rogar a Dios por los viuos y los muertos, hazer obras de caridad y otras exteriores, trabajar en vencer las impaciencias, apartar los malos pensamientos, valerse de la propia industria y actividad para purificar el alma, para pedir a Dios alguna gracia, o espiritual, o corporal, para enfervorizar en el divino amor nuestro espíritu, o para exercitarse en otros actos semejantes. Pero en el espíritu de negación nada de esto se haze, sino que en todo y por todo está el espíritu resignado en la diuina voluntad".³⁰

Estas ideas interpelaban a la Iglesia reclamándole que no estaba en el camino verdadero y que, en cambio, eran los alumbrados los que lo habían encontrado. Este discurso, que representaba una clara protesta frente a la jerarquía, arroja luz sobre cómo eran vistos por la comunidad popular, la institución eclesiástica y el mundo espiritual en general.

Esta herejía, como otras que surgieron en el ámbito protestante, postulaba que se podía acceder a un diálogo personal y continuo con Dios. En diversas cartas intercambiadas entre miembros de la comunidad podemos leer expresiones como "así me lo dió mi Señor a sentir", "me dijo el ángel", "sentí en el interior me decía mi Señor".³¹ Como mencionamos antes, la vivencia espiritual no partía del exterior sino de lo interior y en ese espacio Dios se comunicaba con ellos íntimamente. Es más, a través de este diálogo se sentían llamados a servir Dios a su manera. "Y verá, ermanita," escribía Solís a la monja Petronila Covarrubias, "el goso que resibiría mi alma de mi amado [Dios] pues me dio a sentir que así me quería para sí ... i que si todo el mundo me despresiaba él me resibía"³².

De modo que, en contraposición a lo ritual y exterior de la Iglesia, el alumbradismo proponía la negación y la quietud, lo interior y personal. En este sentido, pensaban que las formas habituales de la religiosidad oficial eran inútiles pues iban en contra de ese estado de negación e interioridad. "...las obras exteriores de la Iglesia [rezos, misas, mortificaciones, buenas obras, etc.] ... no sirven a quien se halla en este grado de perfección de total negación y

²⁹MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 81

³⁰MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fjj. 39

³¹MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fjs. 289, 292 y 292.

³²MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 53

sólo sirven para disponernos a que Dios nos llame a dicho grado"³³. Es que esas obras sólo podían legitimarse a partir del estado de negación que ellos conocían y estaban dedicados a alcanzar. Desde esta perspectiva es comprensible la postura de Solís al afirmar que prácticas católicas tan esenciales como rezar, pedir gracia, oír sermones, leer libros religiosos, o incluso la confesión eran innecesarias para ellos.

Como cuenta la testigo Mariana González acerca de las enseñanzas de Solís, "para confesarme no era menester que hiziese examen de la consciencia, ni que hiziese tampoco ningún acto de dolor de mis pecados, y que no resara la penitencia que me daban los confesores, porque dessía que el Sacramento de la confesión, para los que siguen el camino de la abnegación, no les seruí de nada, y sólo por no dar qué dezir a la gente se debían confessar en la forma dicha sin dispossición alguna"³⁴. Estos pensamientos son repetidos por otros testigos y también salen en las proposiciones recogidas por el padre Ovalle. Detrás de este rechazo al dogma, a las prácticas y, en definitiva, a la conducción espiritual de la Iglesia, se dejaba traslucir una gran desconfianza hacia su capacidad de comprensión y contención espiritual.

Por otra parte, los alumbrados también cuestionaron el enfoque racionalizado que predominaba dentro del discurso religioso oficial, afirmando la necesidad de un espiritualismo místico como camino de encuentro con la divinidad. Para ellos, el misticismo representaba la alternativa ante una actitud meditativa que no hacía sino alejarlos de Dios. "Quien ama a Dios como la razón lo discurre o el entendimiento lo comprehende no ama al Dios verdadero".³⁵ De allí su sensación de estar en un nivel espiritual superior al de las jerarquías eclesiásticas y teológicas, al que no se accedía ni con lecturas aristotélicas ni con grados universitarios sino que suponía un don divino, misterio indefinible íntimamente relacionado con la persona³⁶. Al respecto, Solís afirmaba que "dióme a entender mi Señor en la oración que abía sido su voluntad declarásemos el camino tan levantado del espíritu en que nos llevaba para que lo ocultase para sí y para sus ijos tan escondido a los sabios del mundo según su sienzia natural asta que él determine los fines que para ello tiene".³⁷

Otro elemento que define al grupo es su marcado sentido comunitario, que se evidencia en el trato afable y fraternal y en la fluída comunicación que se daba entre ellos. En diversas cartas utilizan términos como "hermano",

³³MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 86.

³⁴MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 319

³⁵MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 39.

³⁶ SANCHEZ, Ana, Op. Cit., pg. 277

³⁷MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 46.

"hermana", "hermanita" o incluso otros más apasionados como "Amada hermanita de mi corazón", "mi regalona", "dulce esposo", "Señor mío y vida de mi alma", etc. En ello vemos la expresión de un sentimiento de afecto y comunidad, opuesto al modelo jerárquico y distante que percibían de la Iglesia oficial. Esta visión más cercana al sentido común, que tiende a una mayor valorización de la vida real y de las relaciones interpersonales desde una posición más igualitaria, representa una de las grandes diferencias entre la religiosidad oficial y popular y, por ende, entre ambas culturas.

Las comunidades de alumbrados, tanto en Europa como en otras partes de América, han sido habitualmente relacionadas con el desarrollo de prácticas de erotismo. En el caso que estamos analizando, si bien éste no parece ser el rasgo más característico del grupo, no por ello dejan de estar presentes las referencias a contactos corporales como vía de santificación y vinculación con Dios.

Según el testimonio del jesuita Ovalle, el propio Ulloa "abrazaba y tocaba a las mujeres por los rostros y pechos, diciéndoles que con aquello las santificaba por estar él santificado"³⁸. Por su parte, uno de los líderes de la comunidad, el ex jesuita Juan Francisco Velasco, ante la visión de su inminente muerte, convocó a las mujeres de su grupo a una suerte de desposorio espiritual con Jesucristo por su intermedio. Según el testimonio de uno de los denunciados, el jesuita Antonio Fanelli, "con eso se alborotaron muchas mujeres deseosas de tan alto esponsorio y con mil ruegos se lo iban a pedir"³⁹ "y entre otras que llegaron a recibirlo fue la arriba dicha [Jacinta Flores, la] sevillana, a la cual mandándole llegar a la cama, le comunicó el espíritu del demonio, manoseándole y tocándole los pechos, como ella misma me refirió"⁴⁰.

Otro aspecto a tener en cuenta en esta comunidad es la presencia predominante de laicos, en especial desempeñando roles de liderazgo social y espiritual. Respecto de esto último, hacemos referencia a la forma en que encaraban la creación y reinterpretación del dogma cristiano, la difusión de sus ideas y el magisterio que ejercían algunos de los miembros sobre el resto. Esa participación mayoritaria de laicos evidencia la difusión que alcanzó este movimiento fuera del mundo religioso institucional pero también hace manifiesta una demanda religiosa a nivel popular que esta doctrina estaba expresando. En otras palabras, la Iglesia no estaba proveyendo espacio ni respuestas suficientes para un mundo popular que era esencialmente laico y que se percibía excluido.

³⁸Testimonio de Ovalle. En MEDINA, J.T., Historia del..., pg. 477.

³⁹ MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 279.

⁴⁰ Testimonio de Fanelli. En MEDINA, J.T., Historia del..., pg. 482-483.

Ahora bien, ¿es posible que el alumbradismo hubiera representado, para personas como Solís, la oportunidad de ejercer un poder y autoridad que en otras circunstancias le hubiera resultado imposible, dadas las limitaciones que imponía el sistema social y político colonial? El argumento podría tener lógica si no fuera por el hecho de que participar y, especialmente, dirigir un movimiento de este tipo implicaba un inmenso peligro, del cual tenían clara conciencia. Entre ellos se aconsejaban no comentar "estas materias con su Padre espiritual, pues no auía obligación de comunicar con el confesor las materias y cossas espirituales y que assí se lo auía dado a entender el Señor que conuenía que las callasse"⁴¹. El secreto y temor se deja ver en los papeles que se enviaban, donde se recomendaban quemarlos para que evitar que cayesen en manos de algún eclesiástico.

También hay que destacar la participación femenina en la comunidad alumbrada de Santiago, especialmente de religiosas. Este fenómeno ya había aparecido en el alumbradismo español e hispanoamericano, que siempre estuvo asociado a la participación de beatas. Estas mujeres, habitualmente solteras o solas, independientes, dedicaban su vida a la devoción religiosa pero no vivían bajo el control estricto de una parroquia o convento y, a su vez, gozaban de un amplio margen de autonomía frente al poder masculino laico. La marcada presencia de estas mujeres ha llevado a pensar que el carácter místico y emocional del alumbradismo, así como su apertura a la participación femenina, debió ser atractivo y creíble para ellas y en parte explicaría la gran difusión de esta herejía.

Volviendo a nuestro caso, la doctrina alumbradista parece haber otorgado a las mujeres del grupo un espacio y una modalidad de integración activa a la vida religiosa y comunitaria que el rígido sistema socio-cultural imperante no les otorgaba al reducirlas a un rol marginal claramente definido. Por otra parte, según documentos recogidos por Medina, ellas se destacaban por su libertad y espontaneidad pues, como afirma el padre Ovalle, "en algunas de las mujeres se nota algún desahogo en el reir y hablar, aunque sea en el templo"⁴².

De todas maneras, debe destacarse que si bien las mujeres eran mayoría dentro de la comunidad, ninguna de ellas aparece como líder o guía espiritual, lo que demuestra que la autoridad intelectual estaba en manos masculinas. Las palabras con que Petronila se dirigía a Solís en una de sus cartas muestran con claridad el papel de subordinación en que se colocaba: "Amado de mi alma, mi Padre, mi Madre, mi hermano y lo que más es, mi Maestro"⁴³.

⁴¹MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 63.

⁴²MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 15

⁴³MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, pg. 294.

Por otra lado, es notable que la identidad de las mujeres aparezca mucho más difusa que la de los hombres. En la documentación, mientras que la mayor parte de los integrantes masculinos se mencionan con nombres completos, ello no sucede con las integrantes femeninas. Son varios los testigos que dicen haber conocido a seis o siete monjas más del grupo pero no recuerdan cómo se llamaban. De los miembros no identificados, probablemente la mayoría son mujeres. ¿Qué puede indicarnos esto acerca de la presencia femenina en el mundo popular? Que era significativa pero subordinada y despersonalizada.

A partir de lo analizado, consideramos que puede afirmarse que el alumbradismo representa una versión de lo que Carlo Ginzburg ha dado en llamar "materialismo religioso". Según este autor, el tipo de sensibilidad que predominaba a nivel popular "era una religión campesina que tenía muy poco que ver con la que el sacerdote predicaba desde el púlpito"⁴⁴, que apuntaba más hacia lo práctico, lo personal y lo cotidiano. Alejándose del mensaje abstracto y simbólico del catolicismo oficial, el materialismo religioso prioriza las relaciones personales y comunitarias, traduce la Biblia a términos simples, elimina los aspectos punitivos de la religión oficial, como la confesión y penitencia y valoriza más la amistad que los rituales abstractos como la confesión o el rezo. En suma, es un tipo de religión más relevante a la vida de los sujetos populares, más accesible y comprensible para ellos.

Volviendo al alumbradismo, podemos hacer una comparación significativa. Este movimiento negaba validez a las acciones exteriores y simbólicas como la confesión, el rezo, la lectura de libros espirituales y, fundamentalmente, cuestionaba la obediencia al dogma y el sometimiento a la autoridad eclesiástica. Los alumbrados referían volcarse hacia el mundo interior, en un diálogo personal con Dios, valorizando a la vez las relaciones interpersonales y hacia adentro de la comunidad, levantando la alternativa de un magisterio laico, todo lo cual adquiriría significación especial en su mundo real y concreto.

Por otra parte, en los ejemplos que dan para explicar sus ideas aparece reiteradamente la recurrencia a elementos cotidianos, cercanos y concretos; a sus propias vivencias. Así, se remiten a cosas simples como "el símil del pan que se cueze en el orno y el yerro que se enziende en la fragua"⁴⁵ o "como la auja para pasar el ilo, y después el ilo aprieta la costura" y también "así como el labrador ara, y dispone la tierra para sembrar, pero después de cogido el grano cesan todas esas diligencias y no sirven más"⁴⁶. Más allá de cuál sea

⁴⁴GINZBURG, Carlo. The cheese and the worms, Penguin, Middlesex, 1980, pg. 68 [Traducción propia].

⁴⁵MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 8

⁴⁶MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 8

el significado último de estos ejemplos, lo que nos interesa es resaltar los referentes que utilizan para expresar sus ideas: pan, hierro, hilo, labrador, tierra. Todos ellos muestran la particular organización de su imaginario religioso, basado en lo vivencial y cotidiano más que en lo abstracto y racionalizado.

Al respecto, refiriéndose a la oración, afirman que "no a de hauer acto alguno de la imaginación y assí no nos hemos de poner delante a Christo Cruzificado, algún paso de la pasión o alguna Imagen porque esto perteneze a la meditación"⁴⁷ y por ende no forma parte de la negación. Nuevamente en este caso se hace explícito el rechazo de los elementos simbólicos y el énfasis en la búsqueda del contacto místico e íntimo con la divinidad. Mientras que lo simbólico se asocia al "mundo alto", donde la educación permite hacer accesibles los mensajes que se expresan tras los símbolos, el pensamiento de los alumbrados representa una experiencia de religiosidad más directa y, por lo tanto, más afín a la cosmovisión popular o perspectiva "desde bajo".

De allí que el alumbradismo, como el materialismo religioso, puede ser interpretado como la expresión de una demanda del mundo popular por una religión que sea más pertinente a su experiencia, a su sensibilidad y que no lo excluya. Retomando las palabras de Joseph de Solís, "el gozo que resibiría mi alma de mi amado [Dios] pues me dio a sentir que así me quería para sí ... i que si todo el mundo me despresiaba él me resibía"⁴⁸.

La reacción oficial: condena y demonización.

La causa del Santo Oficio contra Don Joseph de Solís se inició en 1719 y terminó en 1736, poco después de su muerte. Fue acusado oficialmente como seguidor y maestro de "las condenadas y reprobadas sectas de alumbrados, Beguinas, Begardos y Molinos que lo hazen y constituyen herege formal, heresiarcha, dogmatizante, inventor de nuebas heregías, seductor de las almas, Blasphemo, euersiuo de toda buena doctrina, irrisor de la de los Santos Padres, hypóchrita, embustero, jactancioso y en gran manera soberbio, y sospechoso de pacto implícito con el Demonio"⁴⁹.

Tras dieciocho años de proceso, todos los inculcados en los diversos juicios que se derivaron de la acusación a esta comunidad fueron condenados con penas que iban desde la hoguera al destierro. Joseph de Solís, preso durante todo ese tiempo en las cárceles secretas de la Inquisición, fue relajado

⁴⁷MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 35.

⁴⁸MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 53

⁴⁹MEDINA, J.T. Manuscritos V. 286, fj. 2

al brazo secular, es decir, condenado a la hoguera. Como ya había muerto, el auto de fé se llevó a cabo con una estatua que lo representaba y dado que al final de su vida había terminado por "reconocer" ante los jueces su error y su pecado se le concedió, como reconciliado, la gracia de que ser enterrado en cristiana sepultura. No obstante, se le confiscaron todos sus bienes y se inhabilitó a su familia, hijos y nietos.

La Iglesia veía a Solís y a sus compañeros como un producto del engaño y la maldad del demonio y, por tanto, debían ser descubiertos, juzgados y condenados, en otras palabras, controlados. El demonio, sin embargo, tiene una doble presencia en el caso de Solís, desde lo que dicen los inquisidores sobre los alumbrados y desde los alumbrados mismos. No hay duda de que los inquisidores demonizaron a los alumbrados, haciéndolos sospechosos de "pacto implícito con el Demonio"⁵⁰, llamándolos "secta infernal de nuevas doctrinas del todo opuestas a las sagradas leyes y dogmas de nuestra Santa Fée Católica"⁵¹ y persiguiéndolos para "que secta tan diabólica no pase a contaminar a otras almas inocentes"⁵². No sorprende encontrar estas expresiones en el discurso de la Iglesia pues la demonización era entonces el método preferido de exclusión y condena.

Lo singular es advertir cómo el demonio aparece también en el propio discurso de los alumbrados. Una y otra vez declararon estar protegidos del diablo por su elevado estado espiritual, sosteniendo que "puesta el alma en este grado de espíritu no tiene entrada ni puede entrar el Demonio en ella porque es Reyno de Paz"⁵³ o bien que "a esta parte superior del espíritu no llega ni atreue el Demonio"⁵⁴. Los demonizados pasaron a ser entonces quienes pretendían apartarlos de su ideal espiritual y perseguían sus concepciones y sus prácticas, siendo las autoridades eclesiásticas las principales aludidas. Como comenta Solís a la monja Petronila, "ay, ermanita, que dará el diablo mil vueltas a todo el mundo porque aga un movimiento propio [exterior] pues él no repara sea malo o sea bueno; sáquenos del agto [de negación] que con eso se contenta, que es lo que a él le perdió su refleja y es grande el coraje que tiene con nosotros de vernos resignados a la voluntad de Dios".⁵⁵

Aunque definían al demonio en términos cristianos (como tentador del hombre y enemigo de Dios) no aceptaban, sin embargo, la idea de la perpetua

⁵⁰MEDINA, J.T. Manuscritos V. 286, fj. 2

⁵¹MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 272

⁵²MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 282

⁵³MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 9 y 10.

⁵⁴MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 9.

⁵⁵MEDINA, J.T. Manuscritos V. 285, fj. 53.

amenaza del mal que el demonio representaba ni la visión de una constante lucha del hombre por defenderse del diablo, en eterna pugna entre el bien y el mal. A diferencia de las drásticas dicotomías planteadas por el dogma, las ideas de los alumbrados nos entregan a una visión menos atemorizadora y más maniobrable del demonio a nivel popular.

En conclusión, consideramos que la figura del demonio puede ser vista como un símbolo donde se expresa el conflicto entre los dos niveles que forman este sistema cultural. Por una parte, desde la cultura "desde arriba", desde las élites, la demonización aparece como una reacción de control social frente a las expresiones culturales cuestionadoras que venían "desde abajo". Pero, por otra, el diablo y la satanización también son utilizados "desde abajo" hacia arriba para simbolizar una insatisfacción a nivel popular contra el sistema religioso oficial, que era sostén del sistema social y político colonial.

Conclusiones.

Tradicionalmente se ha explicado a la cultura como un conjunto de contenidos que viene desde arriba y que se impone sobre la clase popular a través de instituciones oficiales como el estado y la iglesia. Según este modelo, la Inquisición habría sido el medio por el cual se buscaba establecer un estricto control sobre toda la sociedad y, en particular, imponer la cultura oficial sobre las clases populares. Sin embargo, los estudios de Carlo Ginzburg sobre la Inquisición europea atacan esta "concepción aristocrática de la cultura"⁵⁶.

Si bien la cultura popular era básicamente oral y por ello sus manifestaciones son difíciles de encontrar en las fuentes escritas, ello no significa que haya jugado un papel insignificante en la conformación del sistema cultural. Este autor sostiene que el sistema cultural se define en el enfrentamiento entre lo de arriba y lo de abajo, proceso en el cual la cultura oficial es modelada a partir de su reacción frente a las expresiones culturales que vienen desde abajo. En Europa, sostiene Ginzburg, el estallido de la reforma protestante permitió la emergencia y expresión de antiguos elementos de la cultura popular. La contrarreforma y la Inquisición, en cambio, al atacar a la reforma también actuaron contra los elementos de esa tradición popular que habían surgido.

¿Cómo podemos relacionar lo antes dicho con América Latina y, en particular, con los alumbrados chilenos de los siglos XVII y XVIII? Al respecto, pensamos que es posible aplicar el modelo de Ginzburg para el estudio de la religiosidad latinoamericana pues, en una escala mucho menor, el

⁵⁶GINZBURG, C. The cheese...

alumbradismo también funcionó como la reforma europea, permitiendo la emergencia de contenidos culturales cuestionadores provenientes del nivel popular.

Por una parte, el pensamiento de los alumbrados puede ser entendido como la expresión de una contestación popular frente a un modelo religioso oficial, contraparte del absolutismo político colonial, que no era capaz de integrar y contener las necesidades sociales y espirituales de los sectores sociales subalternos. Y, por otra, la violencia de la reacción de la autoridad inquisitorial frente a esta herejía popular pone de manifiesto la percepción de amenaza que la difusión de este tipo de manifestaciones de la religiosidad representaba para el mantenimiento de la estructura ideológica, y por lo tanto, política del sistema de dominación colonial.

BIBLIOGRAFIA GENERAL.

BATAILLON, Marcel. Prólogo a MEDINA, J.T. Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820), Santiago, 1956, pg. XII.

GINZBURG, Carlo. "The Inquisitor as Antropologist" en Clues, Myths and the Historical Method, John Hopkins University Press, Baltimore, 1992, pg. 156.

_____, The cheese and the worms, Penguin, Middlesex, 1980, pg. 68.

HAMPE-MARTINEZ, Teodoro, "Recent Works on the Inquisition and Peruvian Colonial Society: 1570-1820", en Latin American Research Review, Vol. 31, Nro. 2, 1996.

HUERGA, Alvaro. Historia de los Alumbrados, Vol. III, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986.

_____, Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1973.

IWASAKI CAUTI, Fernando, "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", Hispanic American Historical Review 73:4, 1993, Duke University Press.

LEWIN, Boleslao, La Inquisición en Hispano-América, Paidós, Buenos Aires, 1967.

MEDINA, José Toribio, Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile, Fondo Histórico y Biográfico José Toribio Medina, Santiago, 1952.

SALINAS, Maximiliano, "La vida cotidiana de la cristiandad en el cono sur". En Varios Autores, Historia general de la Iglesia en América Latina Vol. IX, CEHILA, Edit. Sígueme, Salamanca, 1994, pg. 199.

SANCHEZ, Ana "Angela Carranza, alias Angela de Dios. Santidad y poder en la sociedad virreinal peruana (s. XVII). En RAMOS, Gabriela y URBANO, Enrique (comp.) Catolicismo y extirpación de idolatrías, siglo XVII-XVIII. Charcas, Chile, México, Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, 1993.

VILLALOBOS R., Sergio, Historia del pueblo chileno Tomo II, Zig-zag - Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, Santiago, 1983.

FUENTES DOCUMENTALES.

MEDINA, José Toribio. "Causa de Solís" en Manuscritos V. 285 y 286, Biblioteca Nacional de Chile (BNC), Sala Medina.