

**Reconfigurando el canon de las letras coloniales:
textos escritos por mujeres y discursos femeninos en el Perú (siglos XVI-
XVIII)**

Rocío Quispe-Agnoli
Michigan State University

El objetivo de este trabajo es revisar brevemente el horizonte discursivo que permitió la manifestación escrita de voces femeninas entre el siglo XVII y las dos primeras décadas del siglo XIX¹ de lo que se conoció como el Virreinato del Perú. Esta reflexión se incluye en un proceso más amplio que está apenas adquiriendo una forma: la de las voces minoritarias en el espacio cultural y político del Perú colonial.² Entiendo como voces minoritarias, aquellas fuentes, individuales o colectivas, que no han sido consideradas como representantes de la literatura oficial peruana. Dentro de esta categoría contemplo por lo menos miembros de comunidades étnicas amerindias y afroperuanas, así como miembros de comunidades femeninas. Hasta el momento, sigo dos puntos de vista para esta categorización: la procedencia étnica (relacionada con la posesión del poder político y económico que se asocia a cada etnia) y la pertenencia al sexo/género masculino/femenino.³

En el horizonte de la literatura peruana "oficial"⁴ que va desde el momento de la Conquista hasta las primeras décadas del siglo XIX, son pocas las voces femeninas reconocidas, por el canon histórico y literario de las letras coloniales, como manifestación de una expresión retórica o artística. Desde el siglo XVII hasta los inicios del siglo XIX, la categoría de "literatura producida por mujeres" contenía dos manifestaciones, cuyo origen femenino ha sido puesto en duda: el "Discurso en loor de la poesía" (1608), cuya autora se identifica, dentro del texto, con el nombre de *Clarinda* y "La Epístola de Amarilis a Belardo" (ca. 1620) atribuida a *Amarilis*. El "Discurso" fue publicado como parte de los preliminares de la Primera parte del Parnaso Antártico de Obras Amatorias. Consiste en un manifiesto poético que se

¹Perú proclamó su independencia política en 1821, pero la consolidó con la batalla de Ayacucho en 1824.

² Recientes publicaciones privilegian a la mujer peruana o andina como objeto de estudio social y discursivo con un énfasis en su papel como agente de cambio histórico. Véase por ejemplo Guardia (1985); Fernández, Guerra, Leiva y Martínez (1997); León (1997) Mannarelli (1998); Armacanqui-Tipacti (1999).

³ Podría añadirse otra categoría según la orientación sexual que difiere de la norma heterosexual, con el fin de incluir voces que revelen una calidad homosexual y/o transexual. Un ejemplo de este último caso sería, la voz que se manifiesta en la "Historia de la monja alférez," atribuida a Catalina de Erauso en el siglo XVII. Incluso si la obra fuera apócrifa, la voz que se transmite es la de un individuo que aspira a la transexualidad y/o transgeneridad).

⁴ Llamo la atención sobre la carga ideológica del término "oficial." Literatura e historia *oficiales* constituyen un corpus textual y documental que se apoya en el canon histórico y literario de las coordenadas tempo-espaciales en que se producen dichos textos/documentos. En el mundo occidental, el canon se encuentra legitimizado por medio de la escritura y confirma el sistema axiológico del/ de los grupo(s) de poder político, económico e intelectual. Un ejemplo relevante en las letras peruanas coloniales es el reciente reconocimiento de textos producidos por indígenas. Despreciados, vituperados, dejados de lado por no acogerse al canon histórico y literario peruano durante siglos, dichos textos fueron re-descubiertos y reconocidos a partir de una lectura retórica y artística que Rolena Adorno hizo de la crónica de Felipe Guamán Poma de Ayala en 1974.

refiere a los miembros de la Academia Antártica, grupo intelectual peruano del siglo XVII, que aun plantea muchos enigmas por el anonimato de sus miembros. Por su parte, la "Epístola"⁵ contiene una voz femenina que dirige una carta de amor y una petición poética a Lope de Vega. El mismo Lope de Vega la publicó en 1621, en su libro "La Filomena", con su respectiva respuesta: "De Belardo a Amarilis." Desde una perspectiva literaria y textual, hay varios estudios, sobre las obras atribuidas a Clarinda y Amarilis, que se centran en rasgos autobiográficos, la identificación de una voz criolla y el análisis del texto poético (Barrera, Cornejo Polar, Chang-Rodríguez, Sabat-Rivers). Producidos o no por mujeres, la voz femenina criolla con intenciones poéticas es la que se manifiesta en estos textos canonizados por las letras coloniales peruanas. Sin embargo, *Clarinda* y *Amarilis* aparecen como flores en el desierto de una negación crítica oficial tanto literaria como histórica. Entre los intersticios de este desierto, hay, por lo menos, tres documentos que intentan rescatar, en las primeras décadas del siglo XX, otras voces femeninas con intenciones de escritura artística durante la época colonial. Se trata del libro La mujer peruana a través de los siglos de la maestra Elvira García y García, publicado en Lima en 1924,⁶ y los artículos de la historiadora Ella Dunbar Temple "Curso de la Literatura Femenina a través del periodo colonial en el Perú" de 1939, y "Escritoras iluminadas del Perú colonial: Juana de Jesús María," publicado en Lima en 1942 y del que solo tengo referencias hasta el momento.

El libro de García y García, ella misma una escritora que merece estudiarse en los albores del siglo XX, consiste en un compendio didáctico de mujeres ejemplares peruanas desde el momento de la Conquista hasta los inicios del siglo XIX. Estas mujeres ejemplares, a las que dedica como máximo tres páginas de cierta información biográfica y comentarios morales, son presentadas como personajes heroicos de la resistencia colonial, o como damas aristocráticas virreinales y monjas ejemplares, que se dedican a escribir en su mayor parte poesía de carácter religioso. Para la época virreinal, una vez asentado el poder europeo, García y García lista 61 personajes femeninos que encajan en las categorías mencionadas. Por otra parte, en su artículo de 1939, Ella Dunbar Temple distingue tres posibles categorías de la producción femenina en el Perú colonial: la literatura religiosa, la literatura aristocrática, y la literatura iluminada:

Después de esta reseña enumeratoria, podemos perfectamente agrupar toda la literatura femenina de la colonia en tres tipos con características distintas de grupo a grupo, pero con producción sedantemente uniforme en cada uno. La clasificamos así en literatura devota, literatura aristocrática o plañidera y literatura iluminada (38) Analizar las definiciones de Dunbar Temple en relación a la producción literaria femenina en el Perú colonial es motivo de un estudio más amplio, ya que nos revela el sistema ideológico y canónico en su momento, el cual descalifica la producción textual femenina. Brevemente comentaremos aquí que esta investigadora no reconoce importantes características artísticas y retóricas en textos escritos por mujeres en el Perú colonial. Dunbar Temple no menciona ni a Clarinda ni a Amarilis, y llama "achaques literarios" a los intentos de autoras que forman parte de las expresiones de literatura religiosa y aristocrática. La literatura devota se desarrolla

⁵ La "Epístola" consta de 19 estrofas y 335 versos. El discurso amoroso que domina el texto revela también un discurso autobiográfico. Algunos autores piensan que se trata de la española Martha de Nevares, amante de Lope. Otros opinan que fue escrita por una dama criolla huanuqueña (sierra central de Perú), María de Alvarado o María Tello de Lara.

⁶ Solo se conserva un ejemplar de este libro, el cual se encuentra en la biblioteca del Centro de la Mujer Peruana "Flora Tristán" (Lima, Perú).

en los conventos y comprende principalmente novenas, poesías dedicadas a la Virgen, ejercicios devotos, relaciones de monjas, y cartas de edificación. Algunas monjas intentan producir, en rara ocasión, entremeses y comedias que tienen como protagonistas a los santos de la orden (39). Por su parte, la literatura aristocrática está representada por autoras superficiales:

Las poesías amaneradas de las damas de alcurnia que distraían sus ocios ensartando versos de gusto gongórico. Casi todas fueron colaboradoras en exequias reales, plañideras artificiales que –como hemos visto—llenaron el siglo XVIII. Esta literatura fue elegiaca, incensaria, de cámaras cerradas y catafalcos reales y también –aunque no tan numerosa como la primera—fue de recibimientos y de festejos y epitalamios (39, énfasis mío).

En resumen, si bien Dunbar Temple reconoce que hubo mucha producción escrita femenina en el Perú colonial, su resultado suele ser siempre uniforme y monótono, quieto e impersonal, artificial y amanerado, una producción que parece condenarse por su superficialidad (30). Frente a estos tipos literarios “opacos” se encuentra la literatura iluminada, producto del “fanatismo,” la “histeria” y la “mística degenerada y vulgar” de las beatas ilusas, alumbradas o iluminadas que domina el siglo XVII peruano:

En la literatura femenina, la mística decadente se halla representada típicamente por las iluminadas, y nada más definitivo que esta calificación. Iluminadas sin ascetismo, sin deliquios espirituales, sin comunicaciones fervientes con la divinidad, sin éxtasis ascendentes de toda la personalidad hacia Dios. El histerismo femenino de las iluminadas (...) es humanizado, corporal, terreno, y los demonios, ángeles, etc., simples pretextos. De aquí la vulgaridad excesiva de sus cuadernos, su realismo brutal, la falta total de idealismo elevado (54).

Podemos observar nuevamente la utilización de categorías extremas que descalifican a los textos producidos por mujeres: por un lado, estamos frente a textos que se escriben de acuerdo con el canon literario, artístico y religioso de la época, cuyo resultado es, sin embargo, simple y aburrido; por otro, nos enfrentamos a textos escritos fuera de las normativas sociales y religiosas, textos rebeldes que pecan, en opinión de Dunbar, de excesivo personalismo, mundo interior y sensibilidad. En ambos casos hay descalificación: según la autora, la “pseudoliteratura” ha sido el rasgo predominante en las letras coloniales femeninas del Perú (56).

Ahora bien, la “pseudoliteratura” iluminada, llama la atención de esta investigadora, de manera suficiente como para que publique otro artículo tres años más tarde (1942), exclusivamente dedicado a los cuadernos de las beatas iluminadas, y específicamente a Juana de Jesús María, quien a juicio de Dunbar Temple, “representa el tipo sublimado de las iluminadas y quizás si en el medio español hubiera tenido hasta atisbos místicos. Pero careció de instrucción y alterna deliquios místicos con iluminismos de posea” (1939, 54). El tema de la literatura iluminada en el Perú colonial nos dirige a los procesos inquisitoriales contra personajes femeninos cuya concepción inicial de “beata” o mujer santa se transformó en hereje “iluminada/ilusa/alumbrada.” Dichos expedientes constituyen una de las fuentes más llamativas y pendientes de investigación para rescatar voces minoritarias, incluidas las femeninas. El interés creciente por la historia de los alumbrados, y específicamente las beatas iluminadas, en el Perú y sus juicios inquisitoriales se manifiesta en la publicación de trabajos de orden histórico, antropológico y sociológico (Graziano, Iwasaki, Mannarelli, Millar). Estos investigadores centran sus estudios en sujetos femeninos idealizados (Santa Rosa de Lima) o altamente transgresores (Angela de Carranza, Luisa Melgarejo, visionarias,

brujas y hechiceras). El enfoque de sus estudios es el personaje histórico, su contexto de vida y los documentos que los inquisidores produjeron acerca de ellos. El mismo enfoque se encuentra en otros trabajos que investigan las condiciones de vida de las mujeres a lo largo del Virreinato peruano (Martin). Sin embargo estos acercamientos, útiles para comprender el contexto ideológico y material en el que se desarrolló la vida femenina durante la colonia peruana, deben complementarse con el análisis de las textualidades y discursos de origen femenino. Nuevamente es necesario volver a los textos: cartas de relación como la que escribió la española Isabel de Guevara a la reina Juana a propósito de la conquista de Paraguay a principios del siglo XVI (Scott), los documentos notariales con peticiones legales de diversa naturaleza, encargados/dictados por mujeres, las denuncias por abusos y delitos sexuales cometidos contra mujeres,⁷ las autobiografías, los cuadernos místicos, los fragmentos de escritura que se encuentran en los juicios inquisitoriales (Quispe-Agnoli), entre otros, los textos producidos en los conventos para alabar la obra de Dios (Armacanqui-Tipacti), así como aquéllos producidos fuera del ámbito eclesiástico (Monguió) que Dunbar Temple califica de superficiales.

Al lado de la producción textual femenina, hay que tener en cuenta también la recepción y las lectoras peruanas durante la colonia. Si el primero es un campo bastante inexplorado, el segundo lo es aun más. El escritor decimonónico Ricardo Palma, explorador del pasado colonial peruano y sus documentos, ofrece un buen punto de partida para aproximarnos a la recepción femenina en los siglos anteriores a la Independencia. En sus Anales de la Inquisición de Lima, Palma nos entrega una lista exhaustiva de mujeres acusadas de leer libros prohibidos, es decir, textos que de alguna u otra manera desafiaban un dogma o canon eclesiástico, así no fueran lecturas estrictamente teológicas o de corte religioso. Así, Palma enumera denuncias que proliferaron a comienzos del siglo XIX:

Doña Ana de Daza, señora del Alto Perú, denunciada de leer las *Cartas de Eloísa y Abelardo* (...) Doña Carmen de Oruna, de veinticuatro años, soltera, denunciada en 1817 por haber leído el *Arte de amar*, de Ovidio. (...) Doña Josefa Sarmiento, denunciada en 1817 por haber dicho que sólo con Dios y con sus libros se confesaba, pues los sacerdotes son hombres viciosos (...) Doña Isabel de Orbea (literata limeña) denunciada, en 1790, por proposiciones heréticas y malas lecturas." (231-32)

Veamos ahora un ejemplo de la producción escrita de estas voces femeninas peruanas durante la colonia y algunas consideraciones para operar su análisis. Me refiero a lo que Dunbar Temple categorizó como "literatura iluminada," producida por beatas que son acusadas de herejía y perseguidas por la Inquisición.⁸ Para aproximarnos a estos textos y los contextos del siglo XVII peruano que legitiman a la "beata" como tal, y condenan a la "iluminada," es necesario tener en cuenta dos aspectos históricos y sociales. El primero, ampliamente investigado, tiene que ver con la concepción de la mujer en esta época. Dicha concepción afirma y reafirma su posición de subordinación e inferioridad frente al hombre en todos los ámbitos de la

⁷Un ejemplo son los expedientes de los ramos civiles y criminales de los archivos de Audiencias y gobiernos regionales que abarcan desde el siglo XVI hasta el XIX previo a la independencia. El trabajo de Carmen Castañeda sobre sexualidad, violación y estupro en la Nueva Galicia de los siglos XVII y XVIII (hoy Guadalajara, Mexico) abre las puertas a la posible investigación y rescate de voces femeninas contenidas en expedientes legales que se encuentran en archivos peruanos, pendientes de lectura, transcripción y análisis.

⁸ Dunbar Temple sostiene que existen los cuadernos originales de las ilusas que ella cita en sus dos trabajos de 1939 y 1942. Sin embargo, nunca ofrece la referencia completa ni el repositorio en que se encuentran.

sociedad colonial hispanoamericana, que hereda el sistema ideológico de la sociedad española y de la tradición judeocristiana. Según el manual de inquisidores del siglo XV, Malleus Maleficarum de Heinrich Kramer y Jakob Sprenger, y el Tratado de las supersticiones y hechicerías (1529) de Fray Martín de Cartagena, la mujer es fuente de pecado desde el principio, está dominada por pasiones inferiores, arrastra a los hombres al vicio, y se identifica innatamente con el mal (Karlsen). El segundo aspecto, se ocupa de las complejas relaciones que existen, en el ámbito discursivo colonial hispanoamericano, en la manifestación de voces femeninas a través de filtros textuales dominados en su mayoría por hombres, como se puede apreciar en crónicas de indias (Noguerol), documentos legales (Castañeda), procesos inquisitoriales (Mannarelli), y las biografías de corte hagiográfico producidos a partir de la relación entre monjas, y a veces mujeres laicas, y sus confesores o padres espirituales (Lavrin 1993, 1995). La escritura en la sociedad colonial hispanoamericana fue regulada de manera muy efectiva. Si una mujer escribe, son hombres (confesores, padres, guías) los que evalúan dicha escritura antes de que se haga pública y, si es necesario, la reescriben. El valor que se adjudica a documentos producidos por mujeres en este momento es referencial, sirven como fuente informativa y no se reconoce ninguna expresión estética (Lavrin 1995, 156-57). Son los hombres los que controlan la escritura, y mediatizan la producción textual y discursiva femenina, como afirma Lavrin: "El protagonismo femenino fue permitido, a través de de la mediación masculina o con su previo consentimiento" (1993, 31). Veamos a continuación de qué manera se manifiesta esta red de relaciones en la sociedad peruana colonial, especialmente durante los siglos XVII y XVIII.

Durante la segunda mitad del siglo XVII, 184 personas comparecieron ante el Tribunal de la Inquisición de Lima. De ellas, 64 fueron mujeres, de las cuales a su vez 49 afrontaron cargos por hechicería. Las mujeres enfrentadas con la Inquisición española se repartían principalmente en tres grupos: aquéllas acusadas de delitos sexuales, las brujas y hechiceras, y las beatas, representantes de la religiosidad popular, quienes atentaban con su particular misticismo contra el dogma religioso. Muchas beatas fueron acusadas de judaizantes (Mannarelli 24). Este grupo social femenino de pretensiones religiosas se difundió especialmente durante los siglos XVI y XVII en España y llegó a las colonias. Hacia fines del siglo XVI, especialmente con el Concilio de Trento (1545-1563, aprobado en Madrid en 1574) y el Concilio de Toledo (1582), se empezaron a reglamentar las prácticas religiosas populares, entre las cuales se encontraban las actividades de las beatas. La Iglesia Católica urgió entonces que las beatas se incorporaran a los conventos regulares. Después de aplicada esta medida, los beaterios que no cumplieron con esta disposición, fueron vistos como posibles focos de herejía ya que, al no estar controlados enteramente por la institución eclesiástica, constituían una amenaza a su poder. Muchas de las beatas simpatizaron y pusieron en práctica los ideales místicos del movimiento iluminista, que proclamaba una comunicación directa con Dios sin la mediación necesaria de los miembros de la iglesia. Muchas de estas beatas no aceptaron las reglas y dogmas eclesiásticos, siguieron sus propios modelos de conducta, y negaron la necesidad de la intervención de un confesor en sus vidas como sí estaba estipulado para las monjas y mujeres laicas que se sometían al control de la Iglesia. No obstante, su santa popularidad las protegía y les daba poder social, por lo cual los inquisidores levantaron acusaciones de falsedad sea por engaño voluntario o por locura mental, con el fin de someterlas a su dominio. En contraste con muchas beatas, las religiosas y sus documentos escritos fueron controlados por sus confesores masculinos. Baste ver el caso de mujeres escritoras en este ámbito como

la madre María de San José en México, la madre Josefa de Castillo en Colombia, Sor Juana Inés de la Cruz en su renuncia al finalizar su vida, la recién editada Sor María Manuela de Santa Ana en Perú, y la resistencia que ofrecen otras como la misma Sor Juana Inés, Ursula Suárez en Chile, o la Madre Juana de la Cruz en España. A su vez, si bien muchas beatas tuvieron un supervisor o padre espiritual, no era infrecuente que no siguieran su consejo y terminaran enfrentando a la Inquisición. Por lo tanto, observemos que monjas y beatas compartieron experiencias y visiones místicas, y su manifestación por medio de la escritura. Si comparamos las condiciones de escritura de las monjas y las beatas, encontramos dos elementos fundamentales para comprender la persecución implacable de las últimas. Consideramos, en primer lugar, el cumplimiento de los votos religiosos, tal como señala Lavrin, obediencia, castidad, pobreza y enclaustración (1993, 29). Por medio de la obediencia a Dios y sus ministros, se aseguraba la autoridad de los mismos sobre las actividades de las monjas. El cumplimiento estricto de la jerarquía religiosa y los votos —sin los cuales era imposible la salvación del alma—llevó a la renuncia de la propiedad intelectual de las monjas que escribieron por orden o inspiración de sus confesores (Lavrin 1995, 157). Estamos ante el control absoluto de esta producción femenina escrita, cuyo resultado enaltecía a su protagonista, y al inspirador y guía de la misma, el confesor. No fue ésta siempre la situación con las beatas acusadas de iluminadas. Angela Carranza, por ejemplo, productora de más de 7,000 folios de visiones místicas y ataques a las autoridades del gobierno y la iglesia, intentó mantener control sobre su escritura, afirmando siempre como suya la autoría de sus cuadernos. Al descontrol de la escritura de las iluminadas, se sumaba el incumplimiento de los votos de castidad, pobreza y enclaustración. Angela Carranza actuaba según su voluntad, en espacios públicos, mantenía relaciones carnales con hombres y apariciones, y aceptaba regalos de familias pudientes que creían en la eficacia de su comunicación directa con la esfera celestial. Las beatas ilusas se situaron de esta manera fuera del control discursivo e ideológico de la Iglesia Católica, y pusieron en cuestionamiento varias de sus bases dogmáticas. Reciben por ello, el peso de la justicia implacable del Santo Oficio, cuya labor efectiva debía recuperar el control sobre estas mujeres, sea con su público arrepentimiento, o con su eliminación. La mayoría de sus testimonios, y el contenido de sus “cuadernos” se encuentran recogidos y transcritos en las actas de los juicios inquisitoriales.

La producción escrita de beatas/iluminadas del Perú colonial es abundante especialmente en el siglo XVII y la primera mitad del XVIII, debido, entre otras razones, a la gran cantidad de actividad inquisitorial en estos siglos. La fama y popularidad de un personaje como Santa Rosa de Lima, produjo varias imitadoras que terminaron en juicios inquisitoriales como María de Santo Domingo, Isabel de Ormaza, Ana María Pérez, Inés de Ubitarte, entre otras. Además la Inquisición encontró cuadernos acusadores de María Juana del Castillo, Isabel de Orbea y Mariana de Orbegozo. Todos fueron confiscados por el Santo Oficio, porque contenían temas no devotos, literarios o porque, a juicio de los inquisidores, amenazaban los dogmas religiosos. Es conocido el caso de Luisa Melgarejo, amiga de Santa Rosa de Lima, quien fue acusada de iluminada por la Inquisición en el siglo XVIII y, al mismo tiempo, santificada por sus experiencias místicas, quedando como personaje virtuoso y ortodoxo en historias eclesiásticas posteriores. El relato de sus visiones se encuentra en su proceso inquisitorial. Inés de Velasco, cuyo sobrenombre fue “la voladora,” escribió 54 “pintorescos” cuadernos (Dunbar 1939, 31), los que fueron quemados durante su juicio. Sin embargo, se conservan fragmentos en la relación de su auto de fe.

El rescate de estos textos producidos por mujeres, sean uniformes, rebeldes o excesivamente personales, es uno de los más fascinantes desafíos, pendientes de investigación, en las letras coloniales peruanas. Este reto se aúna a la necesaria, y aún emergente, atención sobre textos producidos por otras minorías del Perú colonial como lo he mencionado al inicio de este trabajo. Debido a los procesos judiciales en los que muchas de estas autoras y lectoras se encontraron envueltas, la Inquisición española proclamó y sostuvo la eliminación absoluta de autora/lectora y producción textual escrita. De esta manera, beata y cuadernos desaparecieron al mismo tiempo en la hoguera. A esta situación se añade el efectivo sentimiento de culpa producido en la mujer que practicaba la escritura en esta época. Tal es el caso de María Jacinta de Montoya, fundadora del beaterio Jesús, María y José, quien se presentó a la Inquisición por voluntad propia para ser juzgada. Otros documentos quedaron simplemente inéditos y no se sabe su destino, como es el caso de las Cartas místicas de Buenaventura de Jesús (García y García 146). Debido a un afán de control del poder masculino encarnado en la Inquisición española, constatamos la desaparición de una parte de la producción escrita femenina en el Perú colonial. Esta situación nos enfrenta con la ausencia y pérdida de documentos completos. No obstante, es posible rastrear la reconstrucción de estos textos a partir de las relaciones de las causas que el tribunal limeño enviaba con cierta periodicidad a la Corte Inquisitorial Suprema en España. A esto cabe añadir que nos enfrentamos a versiones recortadas de los procesos originales y a la mediatización discursiva masculina de inquisidores y notarios.

Más allá del ámbito de la expresión literaria contenida en las historias oficiales, es necesario buscar, indagar, encontrar y rescatar las voces minoritarias que logran manifestarse a través de diversos discursos coloniales en el Perú. Por un lado, contamos con la producción intencionalmente escrita de mujeres religiosas, aristócratas y místicas populares que escriben de su propia mano y de manera consciente. A esto se añaden las escritoras religiosas por obediencia, que recrean por escrito sus experiencias espirituales por mandato masculino. Asimismo hay que tener en cuenta la expresión de voces femeninas que se filtran a través de textos legales, religiosos y manuales de conducta moral, generalmente de mano masculina. Este abanico de posibilidades existe en los archivos de la literatura hispana en ambos lados del Atlántico, y la mayor parte de ellas, como ocurre con aquellos textos producidos en el horizonte colonial peruano, permanecen aún intocables. Dichos textos y sus voces esperan, desde hace casi quinientos años, a que el investigador colonial logre superar los obstáculos de acceso a los mencionados archivos, para ser rescatados, leídos, editados y revelados al mundo aparentemente vacío de las letras femeninas coloniales en el Perú.

Obras citadas

Archivo Histórico Nacional de Madrid España, sección de Inquisición, Tribunal de Lima, Relaciones de Causas de Fe, años 1570-1696.

Armacanqui-Tipacti, Elia, ed. Sor María Manuela de Santa Ana. Una Teresiana peruana. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1999.

Barrera, Trinidad. "Una voz femenina anónima en el Perú colonial, la autora del 'Discurso en loor de la poesía'." Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana. Mabel Moraña, ed. Pittsburgh: IILI, 1996. 111-20.

Cartagena, Fray Martín de. Tratado de las supersticiones y hechicerías. 1529. Madrid: Sociedad de bibliófilos españoles, 1946.

Castañeda, Carmen. Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia 1790-1821. Guadalajara: Editorial Hexágono, 1989.

Cornejo Polar, Antonio. "Discurso en loor de la poesía." Estudio y edición. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.

Chang-Rodríguez, Raquel. "Clarinda, Amarilis y la "fruta nueva" del Parnaso peruano." Colonial Latin American Review 4.2 (1995): 181-96.

---. "Clarinda's Catalogue of Worthy Women in Her *Discurso en loor de la poesía* (1608)." Caliope. Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry. 4.1-2 (1998): 94-106.

Dunbar Temple, Ella. "Curso de la literatura femenina a través del período colonial en el Perú." Revista 3, 1 (Lima 1939) 25-56.

Fernández, Amaya; Guerra, Margarita; Leiva, Lourdes y Lidia Martínez. La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima 1550-1650) Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y UNIFE, 1997.

García y García, Elvira. La mujer peruana a través de los siglos. Lima: Imprenta Americana, 1924.

Guardia, Sara Beatriz. Mujeres peruanas: el otro lado de la historia. Lima: Minerva, (1985) 2002.

Graziano, Frank. "Santa Rosa de Lima y la política de la canonización." Revista Andina. 34 (2002): 9-39.

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): 581-613.

Kramer, Heinrich y James Sprenger. The Malleus Maleficarum. Trans. Montague Summers. 1928. New York: Dover, 1971.

Lavrin, Asunción. "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial." Colonial Latin American Review. 2, 1-2 (1993) 27-52.

León Galarza, Natalia. La primera alianza: el matrimonio criollo. Honor y violencia conyugal. Cuenca 1750-1800. Quito: Nueva Editorial, 1997.

---. "Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII." Colonial Latin American Review. 4,2 (1995) 155-180.

Mannarelli, María Emma. Hechiceras, beatas y expósitos. Mujeres y poder inquisitorial en Lima. Lima: Congreso del Perú, 1998.

Martín, Luis. Daughters of the Conquistadores: Women of the Viceroyalty of Peru. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983.

Millar Carvacho, René. "Falsa santidad e inquisición: los procesos a las visionarias limeñas." Boletín de la Academia Chilena de la Historia.

Monguió, Luis. "Compañía para Sor Juana: mujeres cultas en el virreinato del Perú." University of Daytona Review 16:2 (1983): 45-52.

Noguerol, Francisca. "La imagen de la mujer en las crónicas de indias." Journal of Hispanic Studies (en prensa).

Palma, Ricardo. Anales de la Inquisición de Lima. [1897] Lima: Ediciones del Congreso de la República del Perú, 1997.

Quispe-Agnoli, Rocio. "Reescribiendo a los angeles caídos: las iluminadas peruanas y la Inquisición Española." Gillespie, Jeannie & Lucia Harrison, eds. Women's Voices and the Politics of the Spanish Empire New Orleans: University Press of the South (en prensa)

Sabat-Rivers, Georgina. "Antes de Sor Juana: Clarinda y Amarilis, dos poetas del Perú colonial." La Torre (Nueva Era) 1:2 (1987): 275-87.

---. "Clarinda, María de Estrada y Sor Juana: imagines poéticas de lo femenino." Jan Lechner, ed. Essays on Cultural Identity in Colonial Latin America. Leiden: TCLA, 1988. 115-34.

Scott, Nina, ed. Madres del Verbo/Mothers of the Word. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999.

Villavicencio, Maritza. Del silencio ala palabra. Mujeres Peruanas en los siglos XIX-XX. Lima: Ediciones Flora Trsitán, 1992.