



**"HACERSE DIGNO DE BUENA
MUERTE": DEVOCIÓN Y
ARREPENTIMIENTO FEMENINOS
EN LA HISTORIA DE LA VILLA
IMPERIAL DE POTOSÍ 1700-1720**

ANA MARÍA DÍAZ BURGOS
Oberlin College

En 1705, Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela emprendió la tarea de consignar la historia de la hiperbólica Villa de Potosí, donde el lujo, el exceso y el derroche hacían parte de la cotidianidad de locales y extranjeros. A lo largo de su proyecto historicista, Arzáns trazó la relación entre la prosperidad del cerro y los conflictos sociales y morales de la Villa, desde su fundación en 1575 hasta días antes de su muerte en 1736. A partir de una perspectiva moralizante católica, el cronista criollo registró los vicios y delitos en los que incurrían los habitantes y visitantes de Potosí, su ciudad natal, y ofreció un repertorio cronológico de las transgresiones morales y legales de la Villa. Además, dio cuenta de las manifestaciones de devoción y arrepentimiento públicos, tales como procesiones, sermones, pregones y limosnas; y privadas, como confesiones y plegarias. Estas manifestaciones le permitieron a Arzáns reconciliar retóricamente, a lo largo de la *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, los asuntos humanos que alejaban a la población de la Villa de la ortodoxia católica con la supremacía moral de potosinos sobre los extranjeros.

Para Arzáns, el abuso pretérito de la riqueza y los excesos presentes eran las causas de las “pobrezas, miserias y desprecios” que Potosí padecía desde mediados del siglo XVII hasta sus días (2:156). El inicio de este periodo de declinación económica coincidió con la rebaja de la moneda que llevó a cabo don Francisco Nestares Marín, visitador y presidente de la audiencia de la Plata en 1652, y con la tercera destrucción de la ciudad por la inundación de la laguna Caricari (2:123; Hanke y Mendoza cxxxiv).¹ Esta decadencia económica se hizo más visible ante el marcado contraste entre las cifras de producción y exportación de plata de Potosí de las primeras décadas de su prolijo funcionamiento a finales del siglo XVI y el decrecimiento productivo que marcó las primeras décadas del siglo XVIII (Galarza 3).² Desde la perspectiva moralizante de Arzáns, este decaimiento económico del

¹Aunque Arzáns dató la visita de Nestares Marín y la rebaja de la moneda en 1650, de acuerdo con las notas editoriales, los documentos de archivo muestran que este evento se publica por medio de pregón público en 1652 (2:124-125).

² Como indica Galarza, el Cerro alcanzó su máximo desarrollo entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII con una producción de 890,000 marcos de plata en 1592, la cual pasó a ser de 200,000 marcos en 1705 (3).

cerro y la complementaria decadencia moral de la Villa fueron también el resultado de la desviación de la ortodoxia católica, tanto a nivel individual como institucional. Arzáns, un asiduo lector de los padres de la iglesia católica, entre ellos Agustín de Hipona, no desaprovechó ninguna ocasión en su registro casuístico de la *Historia* para mostrar su preocupación por tal desviación y sugerir que para enmendarla y prevenirla era necesaria una reconciliación con el orden divino.³ Siguiendo a Agustín, el origen de esta desviación yacía en la disyunción entre las acciones regidas por el cuerpo y las gobernadas por el alma (*La Ciudad de Dios* 13.13). Como se verá más adelante, en la narración arzaniana se evidencia la preocupación por restablecer la correspondencia entre estas acciones para reparar la decadencia moral y económica en la que había entrado la Villa.

En este ensayo, se analizará la manera en que las instancias de devoción y arrepentimiento femenino responden a la perspectiva moralizante del proyecto historicista de Arzáns. Este proyecto les daba cabida a mujeres que, a pesar del pecado, lograron restituir la obediencia perdida entre cuerpo y alma a través de un acto manifiesto de fe en los momentos donde acechaba su perdición total. Estos actos de fe hacían dignas de "buena muerte" a las mujeres pecadoras, asegurándoles un lugar ejemplarizante en la *Historia*. Al mismo tiempo, Arzáns rechazaba y despreciaba a aquellas que no dieron muestras de fe ante el peligro inminente de su muerte y su perdición eterna.

Arzáns, en su *Historia*, presentó una clasificación de quiénes habitaban y visitaban Potosí, y creó oposiciones moralizantes que diferenciaban el comportamiento virtuoso del corrupto. Así, hizo eco de los patrones establecidos por el orden patriarcal y la ortodoxia católica, que habían viajado a las Américas españolas a través de diferentes instituciones coloniales como la iglesia y la inquisición. De acuerdo con estos parámetros, la virtud femenina debía obedecer a los códigos religiosos, morales y sociales que requerían el seguimiento de parámetros de comportamiento determinados según fuera la posición socio-económica y racial. Estos códigos restringían el comportamiento femenino y proscribían a la mujer al silencio, a la sumisión y al encierro. Se le exigía que mantuviera recato en el espacio público y diligencia en el privado, para así protegerse de su debilidad de carácter y su proclividad al mal. Como medio de regulación, durante el renacimiento europeo, surgieron manuales de conducta como una respuesta tanto a nuevas prácticas económicas como a la necesidad de suscribir el espacio de las mujeres a la esfera doméstica (Navarro 17-35; Dopico Black xvi-xx y 17-18). Entre los manuales de comportamiento y tratados morales más consultados en el mundo hispánico figuraron *De Institutione Feminae Christianae: formación de la mujer cristiana* (1542) de Juan Luis Vives; *La*

³ Las referencias a los padres de la iglesia aparecen a lo largo de la *Historia* y determinan sus juicios morales y ejemplarizantes (Hanke y Mendoza clxxv, clxxx). Como ha anotado R. C. Padden, Agustín influyó la perspectiva social y moral de Arzáns (xxxi-xxxii).

perfecta casada (1583) de Fray Luis de León; o *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y donzellas* (1597) Gaspar de Astete. Sin embargo, como Alison Weber ha anotado, la división entre lo público y lo privado se complicaba en un nivel práctico, ya que a pesar de las restricciones se generaban espacios donde las mujeres podían actuar a su conveniencia (50).

Es precisamente ese tipo de complicaciones prácticas las que emergen en los casos de las mujeres arrepentidas que registra Arzáns, para quien tuvo que crear una categoría excepcional. Arzáns usó la expresión de su devoción y arrepentimiento para asegurarles la salvación del alma y restituirles la virtud perdida mediante la creación de una narrativa ejemplarizante. Este registro tanto de la desviación de la ortodoxia católica como del arrepentimiento genera, dentro de la *Historia*, un espacio textual de excepcionalidad que da cuenta de la interrelación entre pecado y virtud en la cotidianidad potosina. Si bien estas mujeres hacían caso omiso de los códigos patriarcales de comportamiento femenino antes de ver sus vidas amenazadas, la absolución de los pecados y la reconciliación divina obtenida a través de las manifestaciones de devoción y arrepentimiento, en tanto mecanismos retóricos, le permitieron a Arzáns incorporarlas en su narrativa ejemplarizante de la Villa. A continuación, a través del análisis del caso de una mujer que resucita por un breve instante, para dar cuenta de la necesidad de llevar una vida virtuosa y arrepentirse de las malas acciones antes de morir, y los casos de tres mujeres adúlteras que son salvadas de la muerte, se discutirá el modo en el que Arzáns registró las manifestaciones privadas de arrepentimiento femenino con el fin de mostrar cómo su redención les otorgó el perdón divino y la posibilidad de hacerse dignas de “buena muerte” (3:96).

Estos casos de mujeres que se encuentran en situaciones de peligro de muerte frente a la posibilidad de ser encontradas *in fraganti* en adulterio por sus maridos se enmarcan en la era de decadencia de Potosí, durante las primeras décadas del siglo XVIII (1700-1720), con las cuales se cierra la primera parte de su *Historia*.⁴ La periodización en sí misma es importante, ya que con la llegada del nuevo siglo y del nuevo rey, los habitantes de la Villa reanudaron sus esperanzas de obtener un reconocimiento por parte de la corona por los servicios que, desde la fundación del Cerro, le había dando a España. Arzáns registró estas expectativas cuando se hizo pública la noticia del establecimiento de Felipe V en el poder español: “Y tú, oh Imperial Villa [...] alégrate ahora pues tienes un rey que aunque distante de ti poco menos de 3,000 leguas, representando tus quejas por escrito sabrá remediar tus daños y juntamente premiar tus grandes servicios y lealtades.” (2:405). Sin embargo, a pesar del optimismo inicial, estas dos décadas continuaron

⁴ Con las historias de 1720 termina la primera parte de la *Historia*. Como explican Hanke y Mendoza, con la desproporción de la extensión entre la primera y la segunda parte se hace evidente que Arzáns planeaba hacer una obra más extensa, pero murió en 1736 (xcvi).

siendo marcadas por la corrupción de los funcionarios públicos, por la preponderancia de pestes y catástrofes naturales, y por un incremento en la violencia y pobreza en la Villa.⁵ Esta coyuntura vivida por Arzáns, agudizó sus juicios y reflexiones moralizantes.

Ante este panorama de decadencia económica y moral, una de las preocupaciones que más le inquietaba a Arzáns era la salvación de las almas de aquellos pecadores que se arrepentían. Esta preocupación se convierte entonces en una pregunta por cómo insertar a estos sujetos, a pesar de su infamia, en la *Historia de la Villa*. Cabe anotar que la infamia según el *Tesoro de la lengua* se define como “la mácula, la nota torpe y ruin, la mala fama y reputación.” (509). Es precisamente esa mancha la que Arzáns intenta eliminar, como respuesta a su pregunta, a través del registro del arrepentimiento de estos sujetos y sus muestras de devoción.⁶ Esta preocupación hace eco de la relevancia que cobró el arrepentimiento a partir de la Contrarreforma como parte del sacramento de la confesión, el cual se enfatizó en el Concilio de Trento como una de las principales herramientas para agudizar de manera sistemática la vigilancia social y retomar el control sobre la población.⁷

En la práctica sacramental de la confesión, el arrepentimiento era esencial y requería en que el confesante verbalizara sus culpas para lograr la absolución por parte del confesor y la reconciliación con Dios, que era su fin último (Brooks 2, 94). Si bien el arrepentimiento era el primer paso para dicha reconciliación, éste debía estar acompañado del ritual confesional que requería exponer las culpas ante el confesor, recibir la absolución y la penitencia, y además implicaba un cambio de comportamiento que reflejara el cumplimiento las prácticas ortodoxas.

⁵ Arzáns registró de diversas maneras y en distintas instancias su desprecio hacia los funcionarios públicos corruptos. Su aversión hacia tal comportamiento se refleja en los comentarios consignados en la *Historia*, como por ejemplo los relacionados con el justicia mayor Diego Manrique o el corregidor Agustín de la Tijera (2:321, 3:60).

⁶ El registro de la devoción, el arrepentimiento y la consecuente salvación del alma de las mujeres pecadoras en Arzáns aleja sus casos de ser parte de lo que Michel Foucault ha denominado leyendas de las vidas de los hombres infames. En las narraciones arzanianas de las mujeres arrepentidas no se presenta una infamia estricta, en términos foucaultinaos, la que no se mezcla ni con el escándalo ni con la admiración y por lo tanto no participa de ningún tipo de gloria (243). Por el contrario, es una infamia que a pesar de haber sido registrada debía quedar anulada en tanto a la absolución que las muestras de devoción y arrepentimiento garantizaban en la lectura arzaniana de la ortodoxia católica.

⁷ Las prácticas confesionales femeninas en el ámbito hispánico se han discutido durante las últimas décadas desde perspectivas inquisitoriales y conventuales que dan cuenta del desarrollo de la institucionalidad del acto confesional. Estas aproximaciones informan la lectura sobre el arrepentimiento y la devoción en Arzáns en tanto ofrecen un panorama del funcionamiento de la confesión en términos institucionales del cual la Villa también participaba.

Sin embargo, en los casos que Arzáns recopila en las dos primeras décadas del siglo XVIII, las mujeres no tuvieron la posibilidad de completar el proceso completo sacramental de la confesión. Para ellas estaba reservado lo que en el Concilio de Trento se denominó como atrición o arrepentimiento imperfecto, el cual “comúnmente procede o de la consideración de la fealdad del pecado, o del miedo del infierno, y de las penas.” (152). Debido al temor de perder su alma, el penitente se debía justificar ante Dios. En los casos de estas mujeres, ante la premura del tiempo por la salvación de sus almas, Arzáns apeló al registro de este tipo de arrepentimiento que si por un lado eliminaba las manchas del pecado; por el otro, le permitía hacer un comentario ejemplarizante a través del cual se justificaba el registro de este tipo de casos al alcanzar la reconciliación divina, a pesar exhibir también las desviaciones de la ortodoxia cristiana. Este tipo de arrepentimiento funcionaba como herramienta discursiva que erradicaba la mancha de la infamia, creando un espacio textual en la *Historia* que resaltaba las instancias de devoción, hermanándolas a la virtud, disipando así los estragos del pasado. Estas mujeres accedían a través de la atrición a la limpieza de sus manchas, la cual les permitía obtener la reconciliación divina.

En medio de la decadencia de la Villa, la virtud por la que Arzáns abogaba era constantemente impedida y obstaculizada por la corrupción del sistema colonial, el contrabando de la plata piña y la ropa francesa, y la explotación de la mano de obra indígena y negra, junto con la abundancia de bienes y placeres materiales. Al expandir los límites de la virtud a través de muestras de fe, el texto de Arzáns abre diálogos sobre las consecuencias económicas e institucionales del comportamiento de locales y extranjeros. El análisis económico y la retórica moralizante convergen en una *economía moral* que, como ha señalado Denise Galarza, va más allá de un recuento didáctico de la división entre comportamiento moral e inmoral, y sirve más para explicar la crisis económica de la Villa mientras que adjudica a los potosinos su grandeza y a los foráneos su ruina (5). De acuerdo con Karen Stolley, esta diferenciación entre potosinos y extranjeros se reflejaba en la capacidad de trascender la catástrofe política y moral que tienen los criollos, que fue posible a través la reescritura que hace Arzáns de la historia de Potosí equiparando la riqueza de las venas de plata del cerro a las virtudes civiles y morales de la Villa adjudicadas a los potosinos (154). Sin embargo, esta diferenciación se vio matizada en algunas instancias, cuando los extranjeros mostraban signos de bondad o arrepentimiento.

En los treinta años que le dedicó a la escritura de *Historia de la Villa imperial de Potosí* (1705-1736), Arzáns dejó un legado de más de 1200 páginas entre trece libros y 290 capítulos, al que su hijo añadiría siete más y luego guardaría por varios años. Después de dar vueltas entre el nuevo y el viejo mundo por aproximadamente dos siglos, la *Historia* fue publicada en 1965 por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza.⁸ En estas

⁸ En el estudio preliminar Hanke y Mendoza explican detalladamente la historia del manuscrito (xxxviii-xlv).

páginas, Arzáns combinó hechos históricos, legales y económicos, que junto con datos provenientes de la tradición oral y su propia experiencia personal, presentan una perspectiva moralizante de la transformación de la ciudad y de la cotidianidad de los ámbitos públicos y privados de los habitantes de Potosí, sus vecinos y visitantes. Su mirada retrospectiva muestra la manera en que los conflictos familiares, los desafíos sociales y los códigos morales cambiaban con el tiempo y con el nivel de prosperidad de la ciudad.

Para Arzáns la escritura de este "compendio historial de la Villa de Potosí" fue un designio que llevó a cabo "movido por amor a la patria" para sacar a la luz "sus incomparables riquezas, sus guerras civiles y sus casos memorables." (clxxxiii). Desde el prólogo, enfatiza que a pesar de su falta de estilo, el lector debe tener en cuenta que la voluntad y persistencia del autor sobrepasa cualquier intento pasado de la escritura de la historia de la ciudad minera. Hizo referencia a los trabajos de autores foráneos y locales que escribieron la historia de la Villa de manera fragmentaria y selectiva, centrándose en las guerras, las destrucciones de la ciudad, y algunos problemas económicos (Hanke y Mendoza xxx-xxxiii; l-lvi). No obstante, desde la perspectiva de Arzáns, ninguno de ellos logró realizar una versión comprensiva como la que él propone, en la que recurre a la información que proveen sus antecesores, editándola y complementándola (clxxxiv).

Este proyecto de complementar, modificar y registrar lo acontecido en la Villa de manera comprensiva, desde un punto de vista criollo, se enmarcó en la preocupación compartida con los proyectos historicistas de sus contemporáneos, como José Oviedo y Baños (1723) y Pedro de Peralta y Barnuevo (1732), por relatar la historia de la *patria*, no ya desde el punto de vista de la conquista, sino desde una perspectiva revisionista y regionalista del siglo XVIII donde el momento fundacional de la conquista resultaba relevante en tanto a las consecuencias que desencadenó en los territorios americanos y la explicación de acontecimientos presentes.⁹ En el caso de Oviedo y Baños, como señala

⁹ Como explica Anna More, en *Baroque Sovereignty. Carlos Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico*, ya para la segunda mitad del siglo XVII el término *patria* se refiere a "a homeland or polity that encompassed a geographical area beyond that of an individual birthplace" (8). La *patria* era entonces un ideal figurativo en donde convergían las pretensiones imperialistas españolas y las políticas locales, las cuales le daban relevancia a las condiciones regionales cuando el proyecto imperial vacilaba (26-27). Durante el siglo XVIII esta noción de *patria*, que se redefiniría nuevamente tras los movimientos de independencia, se vio influenciada por el tropo de lo criollo que se enfocó en "el marco epistémico y político que regula y sostiene al dominador ultramarino. La mirada del criollo se posa ahora sobre su *par* hispano, buscando los elementos precisos que destaquen la diferencia americana" (Vitulli y Solodkow 49-50). De esta manera, las diferencias del contexto local de las Américas españolas forjaban los conceptos de *patria* que los autores de fines del XVII y comienzos del XVIII planteaban en sus obras.

Stolley, la primera parte de su historia, en la que revisitó los sucesos de la conquista de territorios venezolanos, “reflects, paradoxically, both a redefinition of Spain’s imperial Project and an emerging criollo identity that would feed into nascent independence movements toward the turn of the century” (14). En su ejercicio de recontar la historia de la región en la que residió desde su juventud, Oviedo y Baños utilizó los escasos materiales historiográficos a los que tuvo acceso y modificó el discurso triunfalista y providencialista de los primeros conquistadores por uno que enfatizaba el asentamiento y la consolidación administrativa (15). Por su parte Peralta y Barnuevo ofreció una narración épica poética de Lima, “una poética de la nación,” como la ha llamado José Antonio Mazzotti, donde al mismo tiempo se expresa la fidelidad al rey y se exalta hiperbólicamente “su Lima natal como centro en la frontera y como herencia legítima de una grandeza declinante dentro de la lejana España.” (60). En este sentido, Peralta y Barnuevo dio no sólo una mirada épica de la fundación de Lima, sino que también posicionó a los criollos en la jerarquía social en su relación con las autoridades coloniales. De manera similar a Oviedo y Baños y a Peralta y Barnuevo, Arzáns articuló un panorama histórico-social desde el punto de vista criollo, además incorporó una variedad de relatos no-históricos y casos memorables provenientes de diversas fuentes orales y escritas.

En los casos de corte moralizante de los que Arzáns fue testigo se hace explícita su mano editorial. La labor de Arzáns como editor de la historia de la Villa oscilaba entre revelar y omitir información referente a las críticas del comportamiento de los diferentes estamentos de la sociedad para proteger la identidad de algunos protagonistas de sus historias, o prevenir conflictos personales (Galarza 3). La utilización de referencias testimoniales en este tipo de casos, le servía a Arzáns como mecanismo retórico para reforzar su legitimidad narrativa y, a la vez, abrir un espacio para exponer su juicio moral. Como resultado, en medio del relato histórico-económico de la Villa, Arzáns incluyó una detallada narrativa de casos memorables que irrumpían en la cotidianidad de Potosí, resaltando la decadencia de la Villa, junto con sus excesos y desequilibrios morales.

Entre estos casos que aparecen en medio de la vida cotidiana potosina, Arzáns registró tanto los que presentan un claro contraste entre las fronteras del bien y del mal, el pecado y la virtud, como aquellos en los que estas fronteras se vuelven porosas. De esta manera, se encuentran los casos laudables en donde existen antecedentes pecaminosos, ya que en el momento en el que se abre la posibilidad del arrepentimiento para obtener la reconciliación divina, se justifica la narración de los pecados en función de una narrativa ejemplarizante. Margaret Boyle ha hecho un estudio sobre el contraste entre la clasificación de buenas y malas mujeres especialmente del siglo XVII que Arzáns presenta en su *Historia*, y establece la necesidad de leer este tipo de representaciones frente a las posibilidades institucionales que las mujeres arrepentidas tenían históricamente a través de las casas de custodia en España y las Américas, como una manera de reinsertarlas en la sociedad (280-281). De acuerdo con la tradición católica, el regocijo

que produce el arrepentimiento de los pecados se equipara a la virtud (Lucas 15:7,10,24). Por esto, era menester que aquellas mujeres que entraban al relato arzariano de manera loable, a pesar de haber pecado, manifestaran explícitamente su devoción y su arrepentimiento por las ofensas cometidas. Es decir que, en el acto de atrición, las pecadoras arrepentidas restablecieron el orden perdido entre las acciones del cuerpo y del alma. Para Arzáns, tanto el arrepentimiento como las muestras de devoción de estas mujeres justificaron la narración de sus vidas licenciosas y reforzaron la interdependencia entre pecado, virtud y fe durante la época de decadencia de Potosí.

De acuerdo con la lectura del Génesis de Agustín en *La ciudad de Dios*, la raíz de esta urgencia por restablecer el orden se encuentra en la necesidad de subsanar la desobediencia primigenia de Adán y Eva.¹⁰ Esta desobediencia fue la causante de la disyunción entre las acciones del cuerpo y las del alma que sufre el género humano después de la caída, y fue el origen de que las apetencias corporales sean contrarias al espíritu: “[p]orque el alma, complaciéndose en el uso perverso de su propia libertad y desdenándose de estar al servicio de Dios, quedó privada del servicio anterior del cuerpo; y como había abandonado voluntariamente a Dios, superior a ella, no tenía a su arbitrio al cuerpo inferior, ni tenía sujeta totalmente la carne.” (*La Ciudad de Dios* 13.13). En otras palabras, el castigo de esta desobediencia primigenia fue la desobediencia en sí misma, ya que el cuerpo dejaba de obedecer a la mente, dando como resultado una constante lucha entre pecado y virtud (O’Daly 157). De este modo, la lucha de la virtud se centra en mantener la obediencia entre cuerpo y espíritu, y el logro de la reconciliación divina supone su restablecimiento. Por lo tanto, al restablecer la obediencia se hace posible una reconciliación de carácter divino, en la que se abandona el pecado y la desviación y se debe actuar conforme a los principios católicos.

En tanto lector de Agustín, Arzáns expresa su constante preocupación por el restablecimiento de la obediencia entre cuerpo y alma tanto en los casos individuales como a nivel de la Villa entera, mostrando la interdependencia entre lo particular y lo general. En la *Historia*, el autor expresó insistentemente la necesidad de la Villa de

¹⁰ La discusión sobre el origen y la caída del alma en Agustín ha sido el motivo de grandes debates entre los estudiosos de su obra a lo largo de la historia. Durante las últimas cinco décadas, las lecturas de Robert O’Connell sus seguidores y sus opositores han marcado grandes divisiones acerca las influencias de Plotino y San Pablo en la postura agustina sobre estos aspectos del alma. Sin embargo, estas lecturas tienen en común que señalan, como se observa en los escritos del Agustín tardío, entre las que se encuentra *La ciudad de Dios*, todos los hombres están incluidos en la culpabilidad del pecado adánico porque comparten en un nivel transindividual o solidaridad con Adán, de acuerdo con Ronnie Rombs (xxii, 101-106). Para un análisis más detallado de las lecturas sobre este tema ver: Robert J. O’Connell (1969 y 1994), Mary T. Clark (1994), Gerard J. P. O’Daly (1999), y J. Ronnie Rombs (2006), entre otros.

precipitarse de tanta grandeza pretérita por la pendiente de la declinación “para enmendar lo pasado y desenojar a Dios” con la exaltación del culto divino (2:323). El movimiento en caída que sufrió la ciudad durante los siglos XVII y XVIII se replicaba, a nivel particular, en los casos memorables que incluyeron el arrepentimiento y la redención. Por lo tanto, es necesario revisar el papel del arrepentimiento en el proyecto de Arzáns como mecanismo discursivo que clasifica de manera loable o condenable las mujeres que hacían parte de la *Historia*. En el momento de registrar y juzgar las acciones de pecadoras principalmente potosinas, Arzáns buscó borrar la infamia de sus pecados mediante la exhibición tanto de sus manchas como su devoción. De manera paralela, intensificó la infamia de aquellas que no daban muestras de arrepentimiento. Así, las mujeres arrepentidas ocuparon un lugar laudable en la *Historia* acercándose más al de las mujeres virtuosas, como las monjas Carmelitas o las madres de familia ejemplares, que tenían garantizada su buena muerte.¹¹ Mientras que se alejaban del que ocupaban las mujeres pecadoras, que no mostraron ni un resquicio de arrepentimiento a la hora de su muerte y por lo tanto fueron responsables de la condena de sus almas. En estos casos Arzáns exhibió y condenó el adulterio, el lujo y la vanidad agravados por la incredulidad.¹²

En los casos de las primeras décadas del siglo XVIII, el temor a la cercanía de la muerte el motor impulsaba el arrepentimiento de las mujeres pecadoras. En el proyecto de Arzáns este temor se manifiesta en múltiples y diversas ocasiones. Sin embargo, es ante la posibilidad de fenómenos naturales o ante las pestes que golpearon la Villa que Arzáns se refiere al mismo en el año 1719, ante la persistencia de la peste: “¿Qué católico habrá tan bárbaro que con la muerte a los ojos no

¹¹ Por ejemplo, en 1718, un comerciante alemán que era protestante y que se encontraba en Potosí se convirtió al cristianismo al ver los cuerpos mortificados de las religiosas carmelitas. Esta muestra de sufrimiento físico que se hacía “por sólo ganar el cielo” fue causa de gran admiración (3:77).

¹² Uno de los casos que muestran la condena de las mujeres pecadoras es el de la adúltera que murió por la peste en 1720 (3:101). Aunque Arzáns describió la peste como la gripe, se trataba de una epidemia bubónica, como aclara Mendoza en las notas editoriales (3:82). Esta mujer tenía una relación con un hombre casado. Al morir, sus cosas fueron inspeccionadas y se encontraron amuletos, ceras y figurillas que le otorgaron el apelativo de hechicera (3:101). Para Arzáns, el rechazo de los vicios humanos se empeoraba con la existencia de acciones hechiceriles, ya que incluían la presencia del demonio, el cual manipulaba las voluntades humanas y representaba una amenaza para la estabilidad de la fe católica. Estas prácticas además señalaban la mezcla de creencias locales y extranjeras que hacían referencia a una geografía local que desafiaba las prácticas ortodoxas. Por lo tanto, la presencia de la hechicería impedía la convergencia de acciones del cuerpo con las del alma, alejando a los practicantes de la reconciliación divina. Ante la presencia de estas prácticas, los límites entre virtud y pecado están claramente demarcados en la *Historia*.

procure *hacerse digno de buena muerte*? Poco es el tiempo siempre y la obra es grande, pero es inmensa y pronta la misericordia de Dios rogado: ya lo ha experimentado esta Villa en esta y otras ocasiones. Pero lo más seguro es tenerlo trabajado antes.”(3:96 mi énfasis). Este tipo de temor es el catalizador que abre la posibilidad de la reconciliación divina a través del arrepentimiento, como veremos a continuación en los casos de doña María de Orellana, y de tres mujeres adúlteras.

El caso de doña María de Orellana, de 1706, aparece en la narrativa de Arzáns como un testimonio ejemplarizante, y como marcador radical de la necesidad de arrepentimiento. Aunque Arzáns no reportó mayores pecados de doña María, que era una mujer viuda y que estaba siendo asistida en las horas finales de su muerte por un sacerdote franciscano, su relato muestra una vívida imagen de su juicio final, donde tanto las faltas como la devoción y el arrepentimiento fueron considerados en la sentencia que recibió. En el momento inmediatamente posterior a su último suspiro, doña María volvió a la vida, tomó el brazo del párroco que la asistía en sus últimos instantes, y le dijo:

Sabed padre mío, que estuve en el juicio de Dios condenada a los infiernos por mis culpas; y por intercesión de nuestro padre San José, a quien tuve por mi especial devoto desde niña, me veo en salvamento, y aunque voy al purgatorio saldré con alguna brevedad a gozar de Dios, que así lo tiene dispuesto en su divina piedad. (2:437)

Tras reportar su revelación, doña María expira, dotando a Arzáns con una anécdota que, por un lado, expone la dinámica del juicio divino a la hora de la muerte y, por el otro, muestra la efectividad de la devoción de la mujer a la hora de reducir su pena. El relato de esta resurrección momentánea funciona de diversos modos en la *Historia*. No sólo le permitió a Arzáns incluir el relato de una mujer que en vida fue respetable que, a pesar de cualquier vestigio anecdótico de sus pecados, logró negociar la salvación de su alma, aún después de la muerte. Sino que, además, habilitó a Arzáns con la posibilidad excepcional de agenciarse de un testimonio directo del juicio divino que, milagrosamente, ofrece una breve lección ejemplarizante y legitima el temor de la muerte y refuerza el valor del arrepentimiento y la devoción en la *Historia*. En otras palabras, al narrar la repentina resurrección de doña María, Arzáns recurrió a un caso milagroso que marcó la frontera más radical de la necesidad del arrepentimiento. Sin embargo, en tanto milagroso, se trata de un caso excepcional que es ejemplar no sólo porque atestigua la devoción y la intercesión "nuestro padre San José" y el arrepentimiento de esta mujer en particular, sino también porque presenta un panorama de la condena de las almas que le espera a aquellos que mueran sin ser redimidos.

En los tres siguientes casos de adulterio del siglo XVIII relatados en la *Historia*, las muestras de devoción y de arrepentimiento, acompañadas de la presencia de un intercesor, cumplen el papel determinante de evitar que las mujeres adúlteras en cuestión lleguen al momento radical de sus muertes desprovistas del perdón divino. En

estos casos, no se trata de impedir una muerte causada por lujo, vanidad e incredulidad, o por fenómenos naturales y plagas, sino que se evita la muerte que les espera a mujeres que eran encontradas *in fraganti* en adulterio por sus maridos. El registro de su arrepentimiento culmina con la modificación de su comportamiento una vez estas mujeres fueron salvadas, que muestra la manera en que Arzáns completa el ciclo de la reconciliación entre las acciones del alma y las del cuerpo.

En 1715, una forastera adúltera acudió al nombre de Jesús en los que creía ser sus últimos momentos de vida. Esta mujer, que en la *Historia* permanece anónima para prevenir el compromiso de su honor y el de su familia, era esposa de un rico azoguero y conocida de Arzáns, quien al final la rescató de su muerte.¹³ Su devoción y los nexos con Arzáns, le permitieron ser parte del catálogo de las mujeres arrepentidas de la Villa. Habiéndola conocido desde la niñez en tanto vecina inmediata de su padre, Arzáns tenía a la mujer en alta estima. Esto resultó de extrema importancia, ya que le permitió a Arzáns dar fe de las acciones de esta mujer y rescatarla de la muerte. Para Arzáns, la hermosura de esta mujer y su riqueza fueron los elementos esenciales que aumentaron, como a la Villa Imperial de Potosí misma, su tentación del pecado: “Mucho tuvo esta mujer para largo de belleza, pero nada en ejemplo de casta.” (3:40).

Lo mucho que tuvo de belleza, también lo tuvo la mujer de penas. Ante la ausencia de su marido, la mujer entabló una amistad ilícita con un español, paisano del padre de Arzáns, conocido por sus “adulterinos gustos.” (3:41). Con el tiempo, la relación extramatrimonial se hizo más visible y, sin duda, más peligrosa. Desafortunadamente, uno de sus esclavos también se había prendado de su belleza, y en un arranque pasional la amenazó con contarle a su marido. El esclavo, celoso, no se detuvo ahí, sino que, una de las noches en las que el amante iba a visitar a la mujer trató de asesinarlo, aunque fracasó en su intento. Ante esta frustración, el esclavo perdió el control, entró a la alcoba donde la mujer esperaba a su amante, que era la más cercana a la casa vecina, donde se encontraba Arzáns. Allí la maltrató de tal manera que la dejó a punto de muerte. Viéndose sola y adolorida, pero más que nada a punto de morir, la mujer se rebasó de un arrepentimiento tan profundo que, de acuerdo con Arzáns, pronunció un doloroso “Jesús mío, no me condenéis, perdonad mis pecados.” (3:41). El quejido cruzó los muros que juntaban la casa de la forastera de la del padre de Arzáns, donde se encontraba el narrador, quien oyó esto y, sin dudar, fue a su rescate. Antes de entrar a la casa de la mujer, Arzáns se encontró con el amante, quien estaba malherido, por el ataque previo que el esclavo le había propinado. Juntos entraron y encontraron al esclavo. El amante

¹³ Muchas de las mujeres que pertenecían a la élite figuraban anónimas en la *Historia* para protegerlas de sufrir deshonra o posibles represalias. Sin embargo, como afirma Ana María Presta, muchos de estos casos pueden ser cotejados en el archivo de Charcas, especialmente los que envuelven a los azogueros (Presta 238, 244-247).

embistió contra el esclavo, quien intentó escapar. Sin embargo, el amante, tras perseguirlo, lo alcanzó y le hizo beber una ponzoña que la mujer tenía preparada por las sospechas que el esclavo le despertaba. Así que al beberla, al poco tiempo murió (3:41). Mientras tanto, Arzáns encontró a la mujer atada y azotada. De inmediato la desató y se aseguró de que mejoraran sus heridas y de que su marido no supiera nada de lo acontecido, ya que, según narró, poco después: “los adúlteros dejaron aquella amistad y vivieron después *con temor de Dios*.” (3:41 mi énfasis).

Es al sufrir la cercanía con la muerte que la anónima forastera se arrepiente de sus pecados, y este acto de devoción le proporciona no sólo la reconciliación divina, sino también la prolongación de la vida y la requerida reforma de su comportamiento. En este caso, Arzáns jugó el papel del intermediario, como lo fue San José en el caso de doña María de Orellana, intercediendo por ella justo antes de que la forastera anónima alcanzara el extremo mortal. Así se estableció como mediador entre la voluntad divina y el mundo, de manera similar a la labor sacerdotal de perdonar o retener los pecados, descrita en el evangelio de San Juan (Juan 20, 23). Este tipo de mediación particular que Arzáns justificó por conocer a la mujer implicada y por las muestras de devoción y arrepentimiento que ella presentó, se extiende al nivel de la escritura de su proyecto historicista a través de su mano editorial de los hechos y personajes que conforman la *Historia*.

Durante el mismo año de 1715, Arzáns presenta el caso de Polonia, a quien describe como una hermosa niña mestiza piadosa de San José, que a través de su devoción fue librada de ser encontrada por su marido con un hombre vizcaíno que la cortejaba y proveía de regalos para suplir sus necesidades económicas. En este caso, el recuento de su adulterio, aunque reprobado por Arzáns, se ve excusado parcialmente a través del énfasis en los celos de su marido. Los celos de este hombre eran tales, que una vez casados, se aferró a ella hasta el punto de no dejar su lado para ir a trabajar, de manera que comenzaron a sufrir precariedades para subsistir. Ante la belleza y los múltiples pretendientes de Polonia, la tentación de cometer adulterio, según Arzáns, era bastante alta, al punto que finalmente se rindió a las galanterías y regalos del vizcaíno. El énfasis de Arzáns en los efectos colaterales que causa la belleza en el comportamiento femenino se menciona a lo largo de la *Historia*, como hemos visto. En este caso en particular la reflexión arzaniana va dirigida al peligro que esta condición natural causa al inducir al cuerpo a la muerte y al alma a la perdición: “Lazo peligroso es el de la hermosura, dulce veneno, alegre martirio, apetecido engaño, parasismo gustoso y ajeno que bien se pierde brevemente.” (3:36). Sin embargo, Polonia, acompañaba la hermosura con la devoción a San José y gracias a la constancia de sus rezos, logró obtener la intercesión de este santo en el momento en que su vida peligraba.

La noche en que se había dado cita con el amante vizcaíno, hizo sus rezos y antes de “salir a su perdición hizo lo mismo pidiéndole le librase del infierno que merecía por aquel pecado.” (3:37). Con esta protección

divina se fue al encuentro del español tras haber discutido intencionalmente con su marido, para tener una excusa de irse de su casa. Aquí Arzáns no sólo registró la deliberación del pecado, sino también la ambivalencia de la devoción de Polonia, que da muestras de un resquicio de virtud, que es el que determinó su salvación y la entrada al catálogo arzaniano de las mujeres arrepentidas. La protección divina que invocó a su salida se materializó en la forma de un hombre vestido en traje de indio peruano, de colores verde y amarillo, que son los colores que distinguen a San José. Aunque de manera similar al caso de doña María de Orellana, San José es aquí el santo de la devoción, no es él mismo quien intercede por ella, como lo hizo en el juicio final de Orellana. La presencia masculina sobrenatural que rescató a Polonia tenía vestimenta indígena, que lo acercaba más a los orígenes mestizos de esta mujer, y que da muestra del proceso de re-interpretación de la ortodoxia católica en el contexto de la Villa, en donde convergían las creencias locales con las imperiales.

Esta presencia la despertó mientras dormía al lado del amante vizcaíno, y le dijo: “Levántate que tu marido sube y ya entra por la ventana a quitarte la vida juntamente con la de este hombre.” (3:37). Aunque desconcertada, Polonia le obedeció y se levantó de la cama, se ocultó en un rincón y al ser cubierta con una manta se hizo invisible a los ojos de su furibundo marido, “mientras ella pedía perdón a San José a la Virgen.” (3:37). Una vez el marido desistió de encontrarla y se fue de la habitación donde el español dormía solo en la cama, el hombre resplandeciente le dijo:

Anda a tu casa que Dios te mira con piedad. Tu marido no puede salir [de aquí] hasta que amanezca, yo te bajaré por la ventana con esta manta, acuéstate en tu cama con disimulación, y con la misma lo recibirás en viniendo; y pues ya has visto tan patente el riesgo *enmienda tu mala vida*. (3:37 énfasis mío)

Si bien la eficacia de la devoción de Polonia que se manifestó en la encarnación de una presencia masculina sobrenatural que previno su muerte, también requirió un cambio de comportamiento después de la salvación. Arzáns registró este cambio al final del caso, en donde afirmó que después de confesarse con un sacerdote Polonia “*enmendó su vida* tan de veras que fue ejemplo de virtudes” (337). Con esta confesión, Polonia cerró el ciclo de arrepentimiento y salvación que se abrió con las muestras de devoción a San José.

Por su parte, en 1718, una potosina adúltera, a quien Arzáns también prefirió dejar en el anonimato, apeló a la Virgen de la Soledad y gracias a su imagen se logró salvar de la muerte.¹⁴ Al encontrar a su

¹⁴ La Virgen de la Soledad es la representación de la Virgen que afligida tras la crucifixión de Jesús se retira en un lugar que miraba hacia el Calvario y permaneció allí hasta el día de la resurrección. Por este motivo es la que sale en procesión en Semana Santa (Orso 40).

mujer *in fraganti* en adulterio, el esposo primero intentó dar muerte al amante con un puñal, pero éste logró escaparse por una ventana. Cuando quiso arremeter contra su mujer, ésta alcanzó a resguardarse detrás de un nicho en donde tenían la imagen de la Virgen e “invocó a la madre de los pecadores a su favor” (3:75). Al momento en el que el marido embistió contra ella, la imagen, por los bruscos movimientos o por “providencia divina, cayó de los brazos de la imagen de Nuestra Señora sobre el bufete la de su Hijo santísimo [...] y la imagen de María, como tuviese los brazos en gonces, los extendió a uno y otro lado con tal claridad que la ciega indignación del marido abrió los ojos para ver el suceso.” (3:75). El dramatismo de los efectos visuales y sonoros de la escena permiten observar los instrumentos de los que, desde la perspectiva de Arzáns, se valió la providencia para impedir la muerte de la mujer arrepentida.

Ante la ceguera que el adulterio le había producido al esposo, fue necesario que la estruendosa caída de esta imagen le restableciera la razón. Cuando el esposo vio las imágenes de cera en el suelo, soltó el puñal y le ofreció su deshonor a la Virgen, recogió a su esposa, la cual se había desmayado del impacto, y mandó a que las criadas levantaran las imágenes. El soltar el puñal implicó la rendición del esposo ante la intercesión divina, dejando de lado la necesidad de vengar su honor. Finalmente, Arzáns anotó que “[e]stos casados y toda su casa tuvieron por milagroso el suceso, y así con todo secreto pidió perdón a su marido y trató muy de veras de la enmienda.” (3:75). Con este cierre del caso, se observa cómo, a causa del temor de muerte, esta mujer invocó a la Virgen, quien desde la perspectiva de Arzáns efectuó un milagro a través del cual se restauró el orden familiar. Este restablecimiento implicó que tal evento se mantuviera en secreto para prevenir la deshonor social y la enmienda del comportamiento de la mujer.

Este caso, de manera similar a los dos anteriores, enfatiza por un lado la violencia que el adulterio suscitaba y, por el otro, cómo el acto de devoción resulta en el milagro del perdón del marido y el comportamiento femenino. Como anota Leonardo García Pabón: “los milagros de la Virgen llegan a formar no sólo una clase de acontecimientos sino incluso un modelo típico de la intervención de lo divino en lo humano, el cual se hace parte de las creencias generales de la gente.” (424). La creencia en este tipo de intervenciones hacía posible que los habitantes de la Villa pudieran esperar lo inesperado, que constituía la esencia del milagro, especialmente en ocasiones extremas, a nivel colectivo, como ocurría tras los desastres naturales, y a nivel individual, como en el caso de estas mujeres arrepentidas. Este contacto constante con representaciones visuales y orales de la Virgen en rutinas diarias, tanto en el ámbito doméstico como en las iglesias y conventos, fue el encargado de generar un suelo fértil para que la población tuviera una mayor accesibilidad a la creencia en los milagros, a la vez que reforzaba un modelo de comportamiento ejemplar femenino (Perry 37-39; Rubin 355-357). De manera que resulta significativa la minuciosa descripción que Arzáns hizo de la Virgen de la Soledad, la cual ocupaba un pequeño nicho en la casa de esta mujer:

[Era] una imagen hermosísima de la Madre de Dios de la Soledad, fabricada de cera (de las que en esta Villa se hacen tan bellas y singulares que ni las de Venecia se igualan, de las cuales y de varias hechuras y santos le llevan a las partes y ciudades más lejanas de estos reinos por cosa admirable e incomparable belleza). (3:75)

Además de la función decorativa que tenía esta suntuosa figura que se acentuaba con su permanente exposición en el ámbito familiar, su valor religioso se reforzó en el momento de la caída que fue la que ocasionó el milagro. Tras el milagro, Arzáns registró el cambio de comportamiento de la mujer y la restitución del orden familiar, cerrando, nuevamente como en los dos casos anteriores, el ciclo de pecado y redención, mediado por la devoción y el arrepentimiento.

Producto inevitable de los excesos que causa la belleza, en estos tres casos, el adulterio se presentó como la máxima desviación del matrimonio, a repararse mediante el perdón divino y el cambio de comportamiento de las adúlteras, y no tanto a través de la ley. Legalmente, la violencia que generaba el descubrir un adulterio se legitimaba *post-factum* al ser la prueba material de una trasgresión moral y social, ya que el adulterio resultaba trasgresor no sólo en tanto a la traición que suponía, sino a la dificultad de encontrar rastros visibles del cuerpo femenino adúltero, en comparación con el cuerpo femenino virgen.¹⁵ El castigo, finalmente, dependía del esposo, que podía disponer de la vida de la mujer adúltera y de su amante.¹⁶ La violencia ejercida por el adúltero que vengaba su honor estaba estipulada en el sistema legal que regía el imperio español desde las *Siete partidas*, retomadas en la *Recopilación de leyes* y reforzadas en las *Leyes de Indias*.¹⁷

¹⁵ Dopico Black estudia la subjetividad de la mujer en su rol de esposa y el quebrantamiento de este papel y cómo se refleja en la legibilidad o ilegibilidad de su cuerpo. Insiste que es necesario tener en cuenta que las mujeres, en su rol de esposas, adquirirían una subjetividad legal y religiosa que las circunscribía inmediatamente a formas de control que restringían su comportamiento y que al infringirlas, como en el caso del adulterio, su castigo estaba preestablecido y justificado por la ley religiosa y civil (6-7; 24-29; 119-120).

¹⁶ Como ha señalado María Mercedes Carrión, si el esposo optaba por darle muerte a su mujer encontrada en adulterio, no podía disponer de su dote o de la propiedad de la adúltera (80-83). De esta manera, a pesar de tener la libertad de terminar con la vida de su cónyuge bajo las circunstancias de adulterio, la ley tenía implicaciones económicas para el esposo.

¹⁷ Las *Leyes de Indias* son específicas en cuanto a la aplicación de la legislatura metropolitana en las Américas en cuanto al adulterio: “Que en el deliro de adulterio se guarden las leyes sin diferencia entre españolas y mestizas. En el delito de adulterio procedan nuestras justicias contra las mestizas, conforme a las leyes de estos reinos de Castilla, y las guarden como disponen respecto de las mujeres españolas” (331).

Arzáns registró casos en el que la intervención de un tercero previno la violencia y posible muerte generada por el adulterio, al igual que el castigo garantizado por la ley, para enfatizar cómo apelar a instancias divinas les permitió a las mujeres adúlteras salvar sus almas. La manifestación de devoción y arrepentimiento de estas mujeres no sólo las salvó de la condena de su alma, sino que también muestra la relevancia de la instrucción religiosa durante condiciones extremas, a pesar de las prácticas no ortodoxas de estas mujeres. En los tres casos, el aumento del peligro de muerte en el que se encontraba la vida de cada una de estas mujeres se corresponde con la expresión de la devoción y el arrepentimiento, que trajeron como consecuencia la intercesión de agentes externos que remediaron sus transgresiones, asegurándoles el perdón divino. Es decir que las muestras de devoción y arrepentimiento, legitimadas a través de las presencias mediadoras, funcionaron como un mecanismo discursivo que le permitió a Arzáns exhibir los pecados de las mujeres arrepentidas y enfatizar el proceso de adquisición de la virtud que suponía su reconciliación divina. De esta manera, estas mujeres ocuparon un lugar excepcional entre el pecado y la virtud que, en la *Historia*, marcaba la conciliación entre las acciones del cuerpo y las del alma, expresadas en su posterior comportamiento ejemplar.

Aunque el formato de las crónicas arzanianas ofrece en principio un catálogo de modelos y contra-modelos morales femeninos definidos, como se ha visto a través de estos casos, al registrar las minucias de la cotidianidad de la Villa Imperial de Potosí, Arzáns se vio obligado a producir una relectura de los parámetros de ejemplaridad ante la presencia de la devoción y el arrepentimiento. La insistencia arzaniana en estos dos elementos conduce a la reparación de la disyunción entre las acciones del alma y del cuerpo que, de acuerdo con Agustín, genera la reconciliación divina. Los casos estudiados en este artículo ilustran la manera en que las mujeres potosinas y algunas selectas forasteras entraban vestidas de infamia a la *Historia* y fueron purificadas a través del registro de su devoción y arrepentimiento. En otras palabras, es la obtención del perdón divino, sobre el legal, bajo circunstancias extremas, que articula una de las fórmulas para alcanzar la reconciliación divina y entrar en el proyecto historicista y moralizante mediante el cual Arzáns pretendió ofrecer un ejemplo de escarmiento para prevenir otras ciudades de los efectos colaterales que el exceso de riqueza traía consigo. Así, las circunstancias excepcionales, bajo las que se producía el arrepentimiento de estas mujeres, evidencian cómo la instrucción católica, adquirida en etapas previas de las vidas de estas mujeres, emergía como una tabla de salvación en medio de una época de decadencia, y revelan la porosidad entre pecado y virtud que caracterizaba la cotidianidad de la Villa.

OBRAS CITADAS

- Arzáns Orsúa y Vela, Bartolomé. *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Ed. Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. 3 vols. Providence, RI: Brown UP, 1965.
- Astete, Gaspar de. *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas*. Burgos: Varesio, 1603 (1597).
- Boyle, Margaret. "Chronicling Women's Containment in Bartolomé de Arzáns Orsúa y Vela's History of Potosí." *Studies in Eighteenth Century Culture* 39 (2010): 279-296.
- Brooks, Peter. *Troubling Confessions. Speaking Guilt in Law and Literature*. Chicago and London: Chicago UP, 2000.
- Carrión, María M. *Subject Stages: Marriage, Theatre, and the Law in Early Modern Spain*. Toronto: U of Toronto P, 2010.
- Clark, Mary T. *Augustine*. Washington, D.C: Georgetown UP, 1994.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, 1611.
<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>
- Dopico Black, Georgina. *Perfect Wives, Other Women: Adultery and Inquisition in Early Modern Spain*. Durham and London: Duke UP, 2011.
- Foucault, Michel. "La vie des hommes infâmes." En *Dits et Écrits 1954-1988. III 1976-1979*. París: Galimard, 1984. pp.237-252.
- Galarza Sepúlveda, Denise. "Of Legends and Lack: The Economy of Criollo Discourse in the *Historia de la Villa Imperial de Potosí*." *Revista de Estudios Hispánicos* 42:1 (2008): 3-29.
- García Pabón, Leonardo. "Indios, criollos y fiesta barroca en la Historia de Potosí de Bartolomé Arzáns." *Revista Iberoamericana* 61:172-173 (1995): 423-439.
- Hanke, Lewis y Gunnar Mendoza. Introducción. *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. Ed. Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. 3 vols. Providence, RI: Brown UP, 1965. xxvii-clxxxi.
- Hipona, Agustín de. *La ciudad de Dios*. Madrid: Tecnos, 2010.
- La Santa Biblia*, Nueva Versión Internacional (NVI). Biblica: 1999. Juan 20:23. Lucas 15:7,10,24. BibleGateway.com. Web. 1 June 2015

- León, Fray Luis de. *La perfecta casada*. Barcelona: Biblioteca Clásica Española, 1884 (1583).
- Leyes de Indias*: Ley 4, título 8, libro 7. Vol II. Madrid: Impresor y librero: Calle de Carretas N° 8. 1841.
- Mazzotti, José Antonio. "Solo la proporción es la que canta: Poética de la nación y épica criolla en la Lima del XVIII." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 22: 43-44 (1996): 59-75.
- More, Anna. *Baroque Sovereignty. Carlos Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2013.
- Navarro, Emilia, "Manual Control: 'Regulatory Fictions' and their Discontents." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 13:2 (1993): 17-35.
- O'Connell, Robert J. *St. Augustine's Confessions: The Odyssey of Soul*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard UP, 1969.
- _____. *Soundings in St. Augustine's Imagination*. New York, NY: Fordham UP, 1994.
- O'Daly, Gerard J. P. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. Oxford: Clarendon P, 1999.
- Orso, Steven. "On the Model for Juan Carreño de Miranda's Paintings of the 'Virgen de la Soledad'." *Notes in the History of Art* 19: 4 (2000): 36-41.
- Padden, R.C, ed. *Tales of Potosi: Bartolome Arzans de Orsua y Vela*. Trans. Erances M. López-Morillas. Providence: Brown UP, 1975.
- Presta, Ana María. "Portraits of Four Women. Traditional Female Roles and Transgressions in Colonial Elite Families in Charcas 1550-1600." *Colonial Latin American Review*. 9: 2 (2000): 237-262.
- Rombs, J. Ronnie. *Saint Augustine and the Fall of the Soul. Beyond O'Connell*. Washington D.C: The Catholic U of America P, 2006.
- Rubin, Miri. *Mother of God: A History of the Virgin Mary*. New Haven, CT: Yale UP, 2009.
- Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Trad. Ignacio López de Ayala. 7ma edición. Barcelona, Imprenta de Sierra y Martí, Plaza de S Jaime, 1828 (1564).
- Stolley, Karen. *Domesticating Empire: Enlightenment in Spanish America*. Nashville: Vanderbilt UP, 2013.

- Vitulli, Juan M. y David Solodkow, eds. *Poéticas de lo criollo: la transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*. Buenos Aires: Editorial Corregidor, 2009.
- Vives, Juan Luis. *De Institutione Feminae Christianae: formación de la mujer cristiana*, trans. Joaquín Beltrán Serra (1542; reprint, Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1994).
- Weber Alison. "Locating Holiness in Early Modern Spain: Convents, Caves, and Houses." En *Attending to Early Modern Women: Structures and Subjectivities*, ed. Joan Hartman and Adele Seeff. Newark: U of Delaware P, 2007. 50-74.

