

# Antonia de Cabañas en su oratorio, solitaria y de todos conocida

**Ángela Inés Robledo**

Universidad Nacional de Colombia  
airobledop@unal.edu.co

Recepción: 11/05/2022, Aceptación: 08/11/2022, Publicación: 31/12/2022

## Resumen

Este artículo sobre la hagiografía de la beata de la Nueva Granada, Antonia de Cabañas, escrita por su confesor Diego Solano, se ocupa de dos temas. El primero, mostrar cómo esta vida se inscribe en la tradición de las biografías de santas y beatas europeas de España y Europa que circularon desde el medioevo. Escrito con lenguaje barroco y las intenciones de predicar, Solano construye un personaje modelo que enseña cómo debe vivir una católica del siglo XVII y pone a Tunja y el Nuevo Mundo en el mapa de la fe y la devoción. El segundo, mostrar que Antonia, al escoger ser beata y, por lo tanto, ser piadosa por fuera de una orden religiosa, creó un espacio singular en el cual desarrolló su propia espiritualidad y su subjetividad.

## Palabras clave

Literatura conventual; beatas; literatura de la Nueva Granada.

## Abstract

*English Title.* Antonia de Cabañas, Lonely and Known to All.

This article on the hagiography of the New Granada blessed Antonia de Cabañas, written by her confessor Diego Solano, deals with two themes. The first is to show how this life is part of the tradition of the biographies of saints and blessed from Spain and Europe that circulated since the Middle Ages. Written with baroque language and the intentions of preaching, Solano builds a model character that teaches how a Catholic woman of the XVII Century must live and places Tunja and the New World on the map of faith and devotion. The second, to show that Antonia, in choosing to be blessed and,

therefore, to lead a pious life outside a religious order, created a singular space in which she developed her own spirituality and subjectivity.

### Keywords

Convent literature; Blessed women; New Granada literature.

Al entierro de Antonia de Cabañas, de treinta y ocho años, y muerta en “olor de santidad” el lunes 28 de marzo de 1667,

Acudió la nobleza de la ciudad acompañando a su Corregidor y Justicia Mayor don Joan Bapthista Valdés, Capitan de Corazas en los Ejércitos de Cataluña. Siguiéronse las sagradas religiones: a la de San Agustín, asistió el Muy Reverendo Padre Maestro Fray Alonso de Borja, dignissimo Provincial de su Provincia. Siguióle en forma de hermandad la Venerable, docta y ilustre Cleresía, todos con sobrepellices, estolas y demás insignias de hermandad; a quien acompañaron las demás cofradías con sus estandartes, e insignias con numeroso gentío. Más lo que mayor ternura causava era el ver, casi a todo el pueblo de Soracá que acudió con todos sus Cantores y música con las insignias de sus Cofradías, velas, y achas de cera blanca encendidas: todos llorando. Las indias tendido el cabello con mantas negras, que es el luto que estos pobres usan. Acordabanse de su bienhechora, y no podían reprimir los suspiros: miraban difunta a quien les avia servido de madre, consuelo, enfermera quando les assitia en su pueblo; y pagavanselo con abundantes lágrimas que derramaban unos y otros. Se conmovían al llanto. Refiriendo entre ellos en la lengua que hablan. Lo que le devian, sin poder el sentimiento que mostravan el acavar de expresarlo. Ya los enfermos que avia con sus propias manos curado, la echavan de menos para las enfermedades futuras; ya los pobres empezaban a sentir las ambres, que con sus limosnas no avian en delante de tener alivio; los afligidos se lamentaban huérfanos ya de su consuelo. Con este reconocimiento y lágrimas de agradecimiento, acompañaban el venerable cuerpo de quien antes de morir vivía siempre amando a sus próximos; cuydaba en aquella hora del pan que avían de dar a sus pobres y queridos indios de Soracá; conociendo por luz superior que avian de asistir muchos a su entierro (Solano *ca.* 1670: 348, 349).

Algunos habitantes de Tunja, donde en 1629 había nacido esta beata, hija de Alonso Rodríguez Cabañas y Catalina Montero y Padilla, muy devotos de San Agustín, Padre y Doctor de la Iglesia, acudían a ese funeral por venerarla, otros por ver a la que no conocían. Unos alababan su fama, otros sentían su pérdida y otros mas prudentes temían que Dios, enojado de nuestras ingratitudes imbiara otro nuevo azote, pues avia castigado la Ciudad, que ya lo sentía con la privación de tal prenda: los otros aunque temían el castigo merecido por nuestros pecados, llamándola que era un ángel, y una santa con christianas confianzas, en la divina misericordia esperavan que en el Cielo avía de rogar a Dios con mayor seguridad por su Patria (Solano *ca.* 1670: 350).<sup>1</sup>

¿Por qué tanta fascinación por Antonia? ¿Por qué fue conocida por todos? ¿Quién o quiénes, además del padre Diego Solano, su confesor y autor de “Vida ilustre en Esclarecidos ejemplos de Virtud de la Modestissima y Penitente Virgen Doña Antonia de Cabañas”,<sup>2</sup> que incluye la narración de su sepelio, la hicieron respetada y querida entre ricos y pobres? ¿Por qué y cómo construyó Solano la imagen ejemplar de Antonia? ¿Qué perseguía esta mujer con sus actos piadosos además de acercarse a Dios? ¿Cómo vivió su cotidianidad de ermitaña que además se ocupaba de servir a los pobres y a los indígenas? ¿Cómo se relacionó con las autoridades eclesiásticas de Tunja?

1. Las transcripciones de los apartes del manuscrito de Diego Solano son de mi autoría y se hicieron siguiendo las normas de edición y transcripción que recopilaron el profesor José Manuel Ruiz Asencio y sus colaboradores para el Curso de Paleografía dictado en la Fundación Sánchez Albornoz de Ávila. Estas normas están basadas en Aramon Serra (1944), Arribas Arranz (1965), Millares Carlo y Ruiz Asencio (1983); en *Travaux préliminaires* (1984).

2. El manuscrito “Vida ilustre en esclarecidos ejemplos de virtudes de la modestissima y penitente virgen doña Antonia de Cabañas”, fue escrito hacia 1670 por el sacerdote jesuita tunjano Diego Solano (1624-1685). Este documento consta de 364 folios. Hay dos copias en microfichas en la Biblioteca Nacional de Colombia y una versión digitalizada con el registro RM3, que tiene 368 imágenes (dos de las cuales corresponden al empaste y una guarda y otras dos son guardas de la contraportada) y está disponible en la página web de la misma biblioteca. Este documento es poco conocido; solo han tenido acceso a él expertos que conocen de paleografía y han escrito mínimas referencias sobre él. La obra está conformada por el Libro Primero y el Libro Segundo. En el Libro Primero esboza, en dieciocho capítulos, sucesos de la existencia cotidiana de la beata antes de su muerte y, en los veintidós capítulos del Libro Segundo, cambia el lenguaje que se vuelve poético y más barroco para exaltar las virtudes de Antonia, narrar su fallecimiento y algunas maravillas acaecidas después de éste con digresiones eruditas y doctrinales. Escribe esta parte como un predicador, oficio que bien conocía porque compuso varios sermones (Mercado citado en Del Rey Fajardo, *Biblioteca de escritores*, 655). El primer libro recrea el nacimiento de Antonia en 1629, su educación, los desengaños causados por las muertes de su hermana y de su padre; también describe su práctica de los ejercicios de San Ignacio; también relata que los padres de Antonia querían casarla, la negativa de ésta y su decisión de hacer votos de castidad, pobreza y obediencia. Se detiene en la extrema pobreza de esta mujer, a causa de lo cual se le impidió entrar al convento, en su penitente romería a la virgen de Chiquinquirá, en las tentaciones demoníacas que la atosigaban, en sus constantes enfermedades. El segundo libro presenta una serie de reflexiones sobre las virtudes y prácticas religiosas y ascéticas de Antonia. Cito por este manuscrito con el nombre del autor y señalo el número del folio en el cual aparece la mención.

Las respuestas a estos interrogantes me permiten hacer la lectura de una doble ficción. Una, de la obra de Solano escrita en la Nueva Granada, donde el movimiento de las beatas no tuvo muchas adeptas, para mostrar que es expresión de una peculiar escritura con afán moralizante que sigue modelos prefijados y librescos, calcados de Europa. Otra, del personaje de Antonia de Cabañas que exige una lectura entrelíneas porque la beata se autorrevela de manera tímida en las frases y los pequeños trozos que entregó al confesor, a veces escritos por ella y otras veces de procedencia oral y en sus actos para conectarse con su ser interior.

Comencemos diciendo que los comportamientos poco usuales de una joven de rango social y letrada como Antonia no debían pasar desapercibidos en una ciudad pequeña y observadora de la ortodoxia católica como Tunja. Optar por ser beata, una forma de vida poco conocida por esos lugares, era una osadía. En algún momento sus padres quisieron conseguirle un marido con la ayuda de un fraile agustino y el padre Solano, sabiendo del deseo de ser religiosa de Antonia, le dijo al monje que no tratase el casamiento. El confesor recordaba las palabras de su hija espiritual: “Sabiendo vuestra paternidad lo que pasa en mi alma; jusgo que también sabrá mi resolución: si me hicieran Reyna porque me cassara, lo despreciara todo como un muladar...venia con resolución a pedir a VP licencia para que ya que no entro religiosa hasta que Dios sea servido, escoger por mi esposo a mi señor Jesucristo y hazerle desde hoy voto de castidad (Solano *ca.* 1670: 86, 87). Tras lo anterior y para afianzar su compromiso con Dios, Antonia hizo votos de pobreza, castidad y obediencia, construyó un pequeño monasterio en su casa paterna y continuó viviendo allí. Como sabemos, esa forma de religiosidad era marginal ya que quedaba por fuera de las instituciones eclesiásticas formales como los conventos de clausura. Pero si bien Antonia no estaba sujeta a una comunidad con sus reglas, sí estaba atada a la guía de su confesor el Padre Solano, un jesuita predicador y poeta<sup>3</sup> quien supervisaba sus prácticas piadosas, sus obras de misericordia y apostolado y su deseo de vivir en primera persona y con pasión exagerada los ideales evangélicos y la pasión de Cristo (Brizuela 2021: 15). El Padre Solano, encauzó y modeló el espíritu de Antonia según el carisma jesuita; fue “criada a riesgos de la Compañía”, dice el padre Pedro Mercado (Mercado 1957: I, 416).<sup>4</sup>

Como sabemos, el movimiento de las beatas fue un movimiento místico que se desprendió de una tradición iniciada en el occidente cristiano en el siglo XIV cuando Clara de Montefalco, Angela de Foligno, Brígida de Suecia y

3. El jesuita Pedro Mercado, quien conoció de cerca a Solano en Tunja y Bogotá, nos dice que hacia 1650, después de vivir en Mérida, Solano regresó a Tunja y allí tuvo cargos destacados como Maestro de Novicios y rector del Colegio de la Compañía [entre 1663 y 1666]. En 1671 atendió el nacimiento de la Madre Castillo, según lo cuenta ella misma en *Su vida*. En 1673 se desplazó a Bogotá donde fue profesor y rector de la Universidad Javeriana en 1684 y murió allí en 1685 (citado por Del Rey Fajardo, *Biblioteca de escritores*, 653).

4. Para una ampliación de este tema véase Robledo (2019).

Catalina de Sena revolucionaron el papel de la mujer dentro del cristianismo. Esa tradición medieval respondía a la espiritualidad corporal femenina y a sus peculiares manifestaciones somáticas; por eso, los daños que se infligían las mujeres eran vistos como la negación de sus impulsos sexuales o como escarmiento contras las tentaciones. Las mujeres se consagraban a la *Imitatio Christi* pues creyeron que sus cuerpos eran como el de Cristo: derramaban sangre (menstruación/pasión), alimentaban a los hombres (lactancia/eucaristía), y proporcionaban vida nueva (nacimiento/redención) (Bynum citada en Iwasaki 1993: 601).

Pasado el tiempo esas mujeres conformaron lo que podría llamarse la primera etapa del individualismo femenino, sobre el cual volveremos más adelante, a la que le siguió un “movimiento de unión femenina que, aun dentro de su estatuto de vida común, defiende la soledad individual, la búsqueda de Dios a través de la contemplación, la oración como entrega social, el desarrollo de la feminidad en la maternidad espiritual” (De Maio citado en Pons Fuster 1991: 76).

Esa tendencia espiritual de las beatas llegó a España y encontró muchas seguidoras. Ser beata fue una opción de vida que resultaba atrayente no solo para Antonia de Cabañas, sino para numerosas mujeres católicas tanto en la península como en el Nuevo Mundo. Es conocido que en el siglo XVII en España aumentaron las beatas a causa de factores socioeconómicos adversos que lanzaron a los caminos a los hambrientos, incrementaron las epidemias y aumentaron el bandidaje. Las mujeres se vieron afectadas por esos problemas, dado que dependían de sus padres o maridos, que las sostenían: una mujer podía hundirse económicamente por quedarse huérfana o viuda. De esa manera, acceder a las vías propias de su sexo, convento y matrimonio, se hizo más difícil. Los monasterios de mujeres estaban saturados e ingresar a ellos era engorroso: la mayoría de ellos pedían pruebas de nobleza para entrar y dotes que no siempre se podían conseguir. Pero hay otras razones que explican la escogencia de la vida de beata: algunas mujeres querían cambiar de vida y esta forma de religiosidad les ofrecía esa alternativa; buscaban dar salida a sus frustraciones, sublimar una vida matrimonial poco compensadora o, simplemente, desarrollar de manera más singular sus apetencias espirituales (Pons Fuster 1991: 75).

Las beatas, y esto es importante porque de allí derivaba su capacidad de sobrevivir y de sobresalir o no en ese orden social, provenían de diversas clases sociales y orígenes. Algunas, las de pocos recursos, tenían que trabajar: tejer un telar, lavar ropa, pedir limosna y otras de ellas, por su reconocida virtud, vivían de la caridad y regalos de personas notables que las atendían y les daban dinero para que se sustentaran (Pons Fuster 1991: 79). Muchas de estas mujeres no sabían leer y escribir, y a pesar de ello fueron capaces de adentrarse por caminos espirituales difíciles.

A una de estas beatas, la valenciana Francisca Llopis, su madre le decía: “ni pares, ni crías, ni sirves marido, como tus hermanas” (Panés citado en Pons Fuster 1991: 79), afirmación que muestra que la condición de beata rompía con

lo esperado para una mujer de entonces. Francisca se inició en la vida espiritual, como muchas otras, desde los cuatro o cinco años, cuando dejó traslucir su intención de alejarse del mundo y de dedicarse a la religión: iba con frecuencia a misa y recibir la comunión, el trato con personas espirituales (Pons Fuster 1991: 86), pero no pudo “lograr las ansias, que siempre tuvo de hacer penitencia tan rigurosa como demandava su fervoroso espíritu” (Panés citado en Pons Fuster 1991: 83). Ese deseo de castigo fue compartido por Antonia de Cabañas quien, en vísperas de su muerte, pedía permiso a su confesor para imponerse más castigos y privaciones.

Francisca Llopis fue muy conocida en Valencia en 1612. Este año, la muerte del clérigo Francisco Jerónimo Simón, con el que le unía una estrecha relación personal y espiritual, la catapultó a la fama. A partir de allí, toda Valencia la buscaba, la deseaban conocer y hablar”, aunque ella intentaba eludir esa popularidad (Panés citado en Pons Fuster 1991: 90). Ese magisterio espiritual de Francisca Llopis, que también ejerció Antonia, sobresale del resto de las beatas valencianas estudiadas por Pons. Otra beata de esa ciudad, Ana García Rubio, se ponía en la cabeza una corona que había hecho con agudas espinas (Pons Fuster 1991: 83) y llevaba diversas clases de cilicios, práctica bastante común entre estas mujeres, cuyo día a día se ajustaba a modelos de santidad preestablecidos. Otra beata, Elena Martínez, nos cuenta Pons, lamía las llagas de un enfermo, tras lo cual sentía bastante gozo (Pons Fuster 1991: 84); Antonia de Cabañas hacía algo similar. Ana de Medina, cuya vida está llena de precocidades y desmesuras, dedicaba diez horas a la oración; de esa manera experimentaba frecuentemente los arrobos, los éxtasis, así estando sana como enferma (Pons Fuster 1991: 94), al igual que la beata tunjana.

Sofía Brizuela señala que el movimiento beato alcanzó un elevado desarrollo y complejidad a ambos lados del océano. Tanto en la península ibérica como en los virreinos de Nueva España y Perú se dieron numerosos casos de beatas, cuyas historias siguen un modelo estereotipado de santidad, sobre lo cual hay una notable producción historiográfica. El estudio de esos relatos se enriqueció en América al pensarlos en relación con el entorno que los produjo. Pero el modelo no se alteró. No sucedió lo mismo en el Nuevo Reino de Granada, como veremos.

Según Fernando Iwasaki en Lima aparecieron santos entre 1580 y 1620 y la más importante de ellos fue Santa Rosa de Lima quien, al igual que Santa Teresa de Jesús, que dejó una enorme impronta en su ciudad, Ávila, fue conocida y venerada por todos en su lugar de origen. A imagen de la usanza española la educación femenina en la colonia se inspiraba en manuales llenos de ignorancia y misoginia que imponían discreción, sancionaban la supuesta incontinencia de las mujeres, proclamaban su inferioridad respecto de los hombres, aconsejaban mantenerlas ágrafas, y recomendaban vigilar sus lecturas para que no extraviaran por las ficciones de las obras de amor cortés: los libros eran una potencial fuente de transgresión (Iwasaki 1991: 582). Las beatas que se consagraban al

servicio divino, a su manera, retaban esa cultura de control del cuerpo femenino. En efecto, Rosa de Santa María no aceptó el matrimonio, urdido por su familia, rehusó la clausura y vistió hábito de terciaria (Iwasaki 1991: 583). Esas mujeres que no estaban bajo control alguno, resultaban extrañas, como ya dijimos y, por lo tanto, sospechosas para la Inquisición, de suerte que algunas fueron investigadas y condenadas por su cercanía con el iluminismo y otras corrientes no ortodoxas. La mentalidad que castigó a esas mujeres no estaba capacitada para comprender que ellas eran producto de la mentalidad colectiva de la época y a la vez sus intérpretes más intransigentes. Su pecado no fue otro que acercarse a una ortodoxia exagerada en tiempos de eufemismos místicos y fervores radicales, alimentados por una serie de lecturas, iconografías y tradiciones (Iwasaki 1991: 607). Así, los éxtasis y arrobos de Rosa debieron ser un acicate para la contemplación que instaba a otras mujeres a llevar una vida como la de ella, pero también para las comidillas y la emulación. Empezaron a verse en Lima mujeres que vieron esa peculiar religiosidad como una vía de escape válida para liberarse de tareas y roles que las agobiaban (Iwasaki 1991: 584). Todas fueron seguidoras de Teresa de Ávila. El Perú de los siglos XVI y XVII, como hemos señalado, reprodujo en el día a día y en su imaginario cultural todas las supercherías y prácticas españolas de la época. En ese contexto, debemos decir que Rosa cumplió con la ley hasta la exageración. (Iwasaki 1991: 597). Al igual que Lima, la ciudad de los Reyes, Tunja tenía un carácter conventual y la vida se regía por las fiestas de guardar, los rezos y las campanas que marcaban el ritmo de las horas, los días y los años (Iwasaki 1991: 601).

En México, por su parte, las beatas imitaron las vidas de Catalina de Siena, santa Rosa de Viterbo, la venerable Juana de la Cruz y Rosalía de Perdomo, que fueron muy seductoras para mujeres que vivían en el mundo. A modelos se agregan las hagiografías de Santa Teresa de Jesús, Santa Rosa de Lima, María Jesús de Ágreda que se difundieron ampliamente en América por medio de la literatura impresa. Así, las beatas mexicanas dieron a conocer su deseo de ser o parecer santas por medio de signos visibles, imitados de esa santidad sacralizada. Algunas de esas formas externas de piedad fueron rezos, utilización de imágenes, asistencia a procesiones y ceremonias, el ascetismo y la mortificación extremos (largos tiempos sin comer o usaban cilicios) (Rubial García 2006: 86). Varios eclesiásticos forjaron modelos para las laicas, a partir de una hagiografía ejemplar, como sucedió con Diego Solano en Tunja.

En la Nueva Granada, la tierra de Antonia de Cabañas, hubo pocas beatas. En la colonia hubo un beaterio en Cali, pero no hay estudios que nos informen sobre él, ni acerca de otros espacios similares. Sí sabemos de unas pocas, muy pocas, mujeres laicas que consagraron la vida a Dios en su hogar. El estudio de estas mujeres es difícil porque, como anota Sofía Brizuela, no eran parte de instituciones que guardaban sus fuentes documentales (Brizuela 2021: 15). El cronista Juan Flórez de Ocáriz nos cuenta que en Chiquinquirá vivió la beata María de Ramos, nacida en España, quien participó directamente del suceso “maravi-

lloso” acaecido en esa ciudad <sup>5</sup> en 1586: la restauración del lienzo de la Virgen de Nuestra Señora del Rosario, que estaba deteriorado, que fue el primer milagro oficialmente reconocido por la Iglesia en estas tierras. Los dominicos, como señala Plata Quezada, tenían a su cargo la pintura y habían sembrado los principios religiosos de la espiritualidad mendicante, a partir de los cuales se crearon varias asociaciones o hermandades como la cofradía de la Virgen del Rosario, fundada en 1558 (Plata Quezada citado en Brizuela 2021: 25).

Una de estas congregaciones fue la llamada “Beatas de santa Catalina de Siena” conformada por varias mujeres como Catalina de Jesús Nazareno, hija del encomendero Juan de Mayorga y Margarita de San Agustín cuya historia es la que ocupa más espacio en el *Libro Primero de las Genealogías del Nuevo Reino de Granada* de fray Alonso de Zamora, escrito entre 1691 y 1695. Otra beata, Margarita Verdugo, tunjana, creció en el convento de Santa Clara, donde vivía una tía suya monja, y murió en 1692. Zamora cuenta que al salir del claustro a la casa de sus padres Margarita se entretenía en leer cuantos libros le caían a las manos, los cuales devoraba ocultamente. Después de algún tiempo Margarita, muy seguramente contra su voluntad, decidió suspender la lectura de libros profanos y dedicarse a las prácticas virtuosas. “Enmendóse”, nos recuerda Soledad Acosta de Samper (Acosta 1892: 167). Para Zamora, la lectura de libros profanos era una tentación del demonio (Zamora citado en Brizuela 2021: 28). Este mismo cronista subraya el valor del encierro como ámbito clave para la honradez, y refiere que la casa paterna fue una continuidad del convento que pareció haberse trastocado con una actitud incompatible con la sumisión y el decoro que debían adornar el desempeño femenino. Al final de sus días, Margarita Verdugo tomó el hábito dominico como terciaria. El relato de la cotidianidad de Margarita revela a una persona de gran actividad que combinaba la vida de piedad con la ascesis, la lectura asidua, la caridad y la plática con personas interesadas en su consejo y sabiduría. Margarita unió la vida contemplativa con la activa y se constituyó en una prolongación en femenino del ideal dominicano (Brizuela 2021: 30-31).

5. En el siglo xvi los frailes dominicos realizaron expediciones de evangelización en el centro de lo que es Colombia. Levantaron para la administración de los colonos, los indígenas y esclavos y una capilla en Suta, hoy Boyacá. Posteriormente, se dotó a la capilla de un cuadro o lienzo de la Virgen del Rosario, advocación promulgada por los dominicos. El pintor colocó a san Antonio de Padua y a San Andrés. En 1562 la imagen ya estaba en la capilla y permaneció hasta 1574 cuando se deterioró a causa de la humedad. Por ese motivo, fue llevada a un oratorio a la población de Chiquinquirá. La crónica señala que en el año 1586 María Ramos decidió reparar el oratorio y el lienzo maltratado. Esta beata diariamente le pedía a la Virgen del Rosario que se manifestara. El 26 de diciembre de 1586 vio que la figura brillaba con resplandores y la imagen estaba restaurada con sus colores originales y sin rasguño alguno. Desde entonces comenzó la advocación conocida como “Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá”, que es la patrona de Colombia. En Flórez de Ocáriz (1674).

## Diego Solano escribe una hagiografía estereotipada

La última vez que Antonia de Cabañas vio al padre Solano se despidió de él para irse al pueblo de Soracá, donde vivían su hermano el cura Esteban de Cabañas e indígenas a quienes ella socorría y daba enseñanzas religiosas. “A pocos días le dio el achaque, de que murió, y por otro peligroso que yo padecía, no tuve la dicha de hallarme a su cabecera”. En esa ocasión, Antonia le pidió licencia para ayunar (Solano *ca.* 1670: 185). Esta narración sobre la comunicación espiritual entre el confesor y Antonia antes de la muerte de ésta nos revela el rasgo principal de esta beata: su deseo de padecer de manera exagerada. Para ella, los suplicios fueron gratificantes. Como sabemos, el amor cristiano evoca una pasión y un sacrificio; por lo tanto, allí la regeneración y la muerte se disputan el poder y el placer se mezcla con el displacer. Antonia estaba convencida de que a través del dolor, de la muerte y del aniquilamiento del cuerpo se consigue el amor de Dios (Bataille 1986: 18).

Solano divide la segunda parte de la hagiografía de Antonia, que es una re-escritura, adornada con lenguaje barroco y digresiones teológicas, de la vida escueta que cuenta en la primera parte, en varios capítulos. Estas secciones, que muestran los hechos y virtudes que el confesor quiere promover y resaltar, llevan los títulos: “De la mortificación que tuvo en sus sentidos”, “De la virtud de la castidad y de su honestidad”, “Del amor y caridad que usaba con el prójimo”, “Devoción que tuvo a la Pasión de Nuestro Señor y un ejemplo raro en que lo mostró”, “Tiene luz del cielo para conocer su muerte”. Pero esta parte no termina con el fallecimiento de Antonia, sucedido en 1667, sino en 1682, cuando el autor hace el inventario de “[...] algunas cosas maravillosas que después de su muerte sucedieron”.

Llama la atención ese disfrute-doloroso que la lleva a cometer crudos actos de autocastigo: Antonia vivía “una soledad bien áspera para batallar contra sus sentidos y contra el demonio. Se convirtió en tirano a lo divino para mortificar su propio cuerpo, siendo él el esclavo y el alma la señora quería tiranizarla”. Esa contienda, nos cuenta Solano, empezaba por el ayuno “No avía vigiliias de sus santos devotos, vísperas de la Virgen Nuestra Señora, fiesta de Cristo Señor Nuestro, y muy particular las quaresmas, que no ayunara a pan y agua muchas veces, y aunque estaba enferma no dispensaba con el ayuno ordinario (Solano *ca.* 1670: 193). Antonia dormía en el suelo sobre una esterilla de esparto y usaba siempre, y según las horas del día y el lugar donde se encontrara, algún instrumento para lastimarse hasta ensangrentar las paredes: se ponía cilicios, que escondía de su criada, hierros con puntas acerada, rallo, que apretaban el fervor con otros de zerda (Solano *ca.* 1670: 195). También solía coronarse con puntas de acero, y a la manera de Santa Brígida, lamía las llagas de una mujer enferma, al igual que lo hicieron otras de las beatas que hemos mencionado aquí.

La pobreza como opción de vida, prometida por Antonia desde joven, fue otro de los rasgos de esta mujer ejemplar, convencida de que su penuria la ayu-

daría a alcanzar más pronto la salvación. La pobreza, junto a la castidad y obediencia fue uno de los votos con los cuales dio inicio a su consagración total a Dios y, desde ese momento, Antonia nació para Dios y “murió para el siglo”. Para Facundo Roca la “muerte ritual” prefiguraba la propia muerte: el abandono del cuerpo, de los bienes materiales, pero también del yo deseante, de sus pasiones y apetitos” (Roca 2021: 203). Esta muerte del pecado que se corresponde con la vida de Dios muestra la oposición entre la vida terrenal y la vida eterna, entre el pecado como muerte y la muerte como vida, que tuvo mucha difusión en la religiosidad barroca (Roca 2021: 202). Antonia hacía labores con su madre y hermanas, las vendía y daba el dinero a los pobres; lo que sobraba era utilizado para mandar a decir misas. Pudiendo Antonia vestir galas de seda y de las mejores telas dada su condición social, se cubría con prendas desechadas y de poco valor. Antonia le decía a su confesor en un trozo que aparece subrayado en la vida: “¿Es posible, le decía a un Niño Jesús, que haya quien se olvide de aquella riqueza eterna por una basura! ¡O esposo de mi alma!, no me hubieras hecho Reyna y señora del mundo, para que con efecto ubiera dejado por vuestro amor, lo que con todo mi corazón y potencias tengo despreciado? Otra vez y mil veces me vuelvo querido mio a offerzer, sin reservar cosa para mí, toda soy tuya, pues vos mi Señor, y Esposo todo Sos mio” (Solano *ca.* 1670: 219).

El diablo la tentaba para que no rezara. A veces el mal se le manifestaba a Antonia por intermedio de personas indeseables que le hacían daño y la incitaban al desasosiego. Pero fueron escasas las ocasiones en que vio al maligno. En uno de esos momentos este asumió la forma de un gato, que es, como señala René Millar Carvacho (2011), una de las formas en las cuales se representa al demonio y que la iconografía se encargó de difundir, sobre todo a través de los grabados incluidos en las obras impresas de demonología y en hagiografías. Esta manera de incitar al pecado en forma de animal se nota más en las vidas de mujeres, aunque, en realidad, no se han reportado numerosos casos de esas apariciones perturbadoras. En todo caso, subraya Millar, en su trabajo sobre las representaciones del demonio en las hagiografías del Perú, las caracterizaciones que predominan en las biografías y autobiografías de los siervos de Dios del virreinato no difieren mayormente de las que circulaban en Europa. Las que hace Santa Teresa en su *Vida* son muy similares a las descripciones que se hacen en América. Ella habla de un demonio de “abominable figura..., de boca... espantable”. Esas son palabras casi idénticas a las que encontramos en las relaciones de las “santas” peruanas, lo cual resulta bastante lógico porque esa y otras obras de Santa Teresa circulaban entre las personas virtuosas del virreinato. Antonia de Cabañas había leído y era admiradora de la santa de Ávila, al igual que casi todas las latinoamericanas empeñadas en la vida ascética y mística (Millar Carvacho 2011: 332-337).

La narración del singular día a día de Antonia deja ver algo de la cotidianidad de las mujeres coloniales y prueba una vez más su obsesiva vocación por alcanzar “del modo más perfecto”, la verdadera vida. Distribuía su tiempo imitando a la virgen María en todos los lugares que frecuentaba: cuando estaba en el templo,

en la oración, en la lección, en la labor de las manos. Se levantaba mucho antes de amanecer, y rezaba varias horas hasta las seis. Luego, iba al convento de san Agustín, oía misa y comulgaba frecuentemente entre semana. Después volvía a su casa, a su oratorio, y gastaba hasta las diez en rezar el oficio de Nuestra Señora y otras devociones. Lo que le sobraba de tiempo lo gastaba en leer vidas de santos y lo más frecuente era repasar la *Guía espiritual* que compuso Luis de la Puente. Desde las diez labraba cosas que servían en las iglesias, al culto divino; o hilaba, o acudía a hacer lo que le encargara su madre...Hacia el mediodía tomaba unas dos onzas de comida; después, volvía a sus ejercicios; rezaba el oficio de la Santísima Trinidad y de San José, leía libros espirituales hasta las tres preparándose para la oración en la cual gastaba una hora puesta en cruz; después, iba a hilar y labrar con su madre. Antes de las avemarías volvía a su oratorio para rezar a solas durante tres horas; después rezaba el rosario con sus deudas y gastaba el tiempo en otras devociones hasta las doce de la noche y se despertaba en la madrugada para rezar jaculatorias (Solano *ca.* 1670: 155, 156, 157).

Antonia unió la vida contemplativa con la ayuda a los demás. Esto último es muy valorado por el padre Solano para quien una vida santa sí podía ser una vida inmersa en el mundo. Tal actitud podría explicarse porque hacia la época que nos ocupa, como afirma Facundo Roca, el clero regular comenzaba a perder peso dentro de la sociedad y la propia iglesia. De esa suerte, “la muerte al mundo” de la mística renacentista y tardomedieval ya no resultaba tan atractiva ni seguía siendo el modelo único de santidad. Comenzaba lentamente a revalorizarse el papel del clero secular y a perfilarse la posibilidad de una santidad involucrada con lo terrenal (Roca 2021: 206). Dice Solano, “¿Quién vio a doña Antonia ser una en la soledad de su retiro, toda engolfada en las suavidades de su divino esposo, que no la admiró al cuidar por el remedio de sus próximos?. Ella ajuntava a los niños y niñas en su casa y les enseñaba las oraciones y doctrina christiana con mucho amor y suavidad. La que llamaba a rezar a sus iguales el Rosario de Nuestra Señora la Virgen Santissima con otras devociones era Antonia, la que fervorossa les avisaba la noche antes que se previnieran para comulgar al día siguiente (Solano *ca.* 1670: 251).

Los pobres tuvieron en Antonia de Cabañas a una madre y ninguno se iba de su presencia sin el alivio de la limosna. “Cuando venían de noche a pedirle a la puerta, ella acudía con diligencia a la ventana para dársela: no fuera que si se retardaba se ausentara el Esposo que llamava a sus puertas en su pobre: para esto sabía que avía ventana en su casa, que solo la abría para socorrer a los pobres” (Solano *ca.* 1670: 251). Todo lo entregaba a los menesterosos, pero desplegaba aún más generosidad con los indios que habitaban el curato de Soracá, a cargo de su hermano. Dice Solano: “siendo la pobre gente de los indios de su natural yngratos al beneficio estaban tan reconocidos a lo que les hacia doña Antonia como si con ellos les hubiera mudado las inclinaciones”. Cuando Antonia volvía a Tunja tras pasar temporadas en el pueblo, los nativos demostraban “con su tristeza, la soledad en que quedaban. En las pestes y varias enfermedades que padecían, era admirable

Doña Antonia en el regalo y cariño” (Solano *ca.* 1670: 255). Añade el confesor, “En sabiendo que alguno estava enfermo, luego les mandava a hacer comida y cena y muchas veces con sus propias manos. Visitávalos en sus pobres chozas y ella misma les aplicaba los remedios, iguales a su rusticidad y pobreza; cuando estaban de peligro les alentava y juntamente les ayudaba y enseñaba a que se dispusieran para recibir los Santos Sacramentos. Fatigada del cansancio, llenavales de regalos que podía repartírselos con amor, y los consolava con mil agrados (Solano *ca.* 1670: 256). La dedicación a los aborígenes, por tratarse de sujetos propios de América, crea una diferencia, quizás la única, entre el relato de la vida modelo de esta mujer neogranadina con las historias de beatas españolas.

Habiendo señalado lo anterior, se puede decir que la hagiografía de Antonia de Cabañas es un texto que recrea una santidad estereotipada que emana de varias fuentes. Como primera medida, lo dicho y contado por Antonia al padre Solano que no solo resulta de sus vivencias (¿reales, imaginarias, leídas?), sino de la lectura de textos piadosos que moldearon la imagen de sí que quería proyectar. Antonia conocía las Sagradas Escrituras, *La imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, que tuvo un papel fundamental para la religiosidad laica; *La diferencia entre lo temporal y lo eterno* del jesuita español Eusebio Nuremberg; *La Guía espiritual* del Padre Luis La Puente, autor también de *La vida maravillosa de doña Marina de Escobar*, que muy seguramente leyó Antonia y del cual podríamos encontrar rastros en el relato (Poutrin 2007: 127-129). Los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio también fueron fundamentales para la formación y el desarrollo de su vida espiritual. Las prácticas creadas por Loyola deben hacerse en soledad; por ello Antonia se retiraba a Soracá, el paraje donde habitaban muchos indígenas, “para mejor hablar con Dios y que le hablara al corazón” (Solano *ca.* 1670: 61). También Antonia leyó vidas de santas como Santa Brígida de Suecia, Santa Teresa de Ávila, Catalina de Sena, supo de la existencia de otras laicas consagradas y mujeres canonizadas cuyos ejemplos siguió al pie de la letra. Solano, por supuesto, debió leer esas y otras biografías ejemplares que compartió con Antonia como parte de su orientación cristiana.

La más importante de ellas, santa Rosa de Lima, que murió en 1617, fue muy popular y por ello conocida por Antonia quien, quizás, leyó alguna de las varias hagiografías que se hicieron sobre ella en Europa como parte de la campaña para lograr su canonización, que tuvo lugar en 1671, dos años después de la muerte de Antonia. Una de esas vidas, la más conocida, fue la del jesuita alemán Leonard Hansen que se publicó en 1664 en latín. Esta proliferación de publicaciones sobre Rosa en el Viejo Mundo significó que era considerada como un símbolo del triunfo católico en las alejadas y aún misteriosas tierras americanas. Su canonización reforzaba el intento de construir un espacio sagrado común para defender el catolicismo frente a la extensión del protestantismo y las amenazas musulmanas. España y Portugal tomaron el culto de la santa indiana como un signo triunfal de la cristianización de América, de su confirmación como monarquías místicas y de su labor contra los idólatras, los herejes y los judíos. En particular, la Corona de Es-

paña reafirmó su convicción de defensora de la fe, de la perfección del catolicismo y de su repulsión hacia lo herético (Arias Cubas 2020: 84).

Esa defensa de la fe se vincula a hechos políticos. Como explica Ybeth Arias Cubas, el tiempo clave para la última fase de esta causa de canonización, que va de 1668 a 1671, estuvo caracterizado por inestables situaciones externas e internas de la monarquía hispánica. En lo externo, el contundente dominio militar francés de la época que provocó ataques bélicos sucesivos entre ambas coronas trajo consigo las consecuentes derrotas españolas y la ruptura del monopolio comercial atlántico con el tratado de comercio anglo-español, lo que implicó un enfrentamiento militar entre las monarquías de Inglaterra y España.

Debido a ello, el aura mística de la monarquía estaba en pie, pero con un impulso de preservación y ya no de hegemonía confesional. Frente a estas circunstancias, la causa de la santa indiana triunfó y tuvo un significado (Arias Cubas 2020: 85).

Solano debía ser consciente de que su obra sobre Antonia, al igual que las hagiografías de Santa Rosa, eran necesarias para reafirmar a España como defensora de la fe. Además, estaba convencido de la importancia de difundir el ejemplo de una “santa viva” que reflejara las expectativas, angustias e inquietudes que asaltaban a los devotos habitantes de Tunja. El terror al infierno, el miedo al pecado, la creencia en la Divina Providencia, en la vida eterna y en los milagros eran convicciones que moldeaban las acciones y el carácter de una persona virtuosa que era cercana y concreta, una vecina, como Antonia de Cabañas. Así se conciliaba el universalismo del mensaje católico con lo específico, con lo cual Antonia venía a ser una intermediaria entre los hombres y la divinidad, entre el ser y el deber ser, entre lo terrenal y lo eterno. Y quedaba convertida en una pieza central dentro del modelo barroco de piedad. (Roca 2021: 200). Además, la vida de Antonia, como todas las hagiografías de santos cuyo origen se remonta al medievo, tiene una estructura cerrada y acabada, con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (las acciones, virtudes y milagros) y un final (la muerte) (Rubial 2004: 130). Esta sencillez de la estructura narrativa que facilitaba la labor pedagógica también le sirvió a Solano, empeñado en predicar con la historia de una mujer de todos conocida.

La promoción de una figura local y la difusión de sus virtudes ideales, fueron recursos para crear cohesión social, a la vez que reafirmaron el sentido de pertenencia a la ciudad, que ahora, con la biografía de la beata, tenía un lugar en el mapa de la fe. Los elogios desmedidos del padre Solano a su confesada, “meneral rico de virtudes fue la V. doña Antonia de Cabañas. Un espejo en el cual se miren las almas y se enamoren de esta hermosura e hizo votos para que se eternizara su memoria” (Solano *ca.* 1670: 10), comunes en este tipo de literatura que en la Nueva Granada fue escasisíma, fueron otro artificio del confesor para realzar la imagen pública, la que debía ser vista e imitada, del ícono religioso que fue Antonia de Cabañas.

## Antonia de Cabañas y su cuerpo consagrado desde el cual se afirma

“Es el cuerpo de las mujeres el que habla desde un lenguaje arcano de lo sagrado, como también desde una estrategia femenina en que siendo su palabra devaluada, su condición de “extraña” le permite jugar con fenómenos asociados a su cuerpo, el lugar más cercano a la naturaleza y el enigma” (Araya). Las palabras anteriores invitan a reflexionar sobre el lado íntimo del personaje creado por Solano, que apenas se insinúa en su relato: la búsqueda interior de Antonia, la que realizaba en su oratorio que visitaba por las mañanas antes de las diez y por las tardes antes del Avemaría, espacio en el cual “No oía las palabras de los hombres por oír las interiores” (Solano *ca.* 1670: 187).

Se trata de pensar en Antonia habitando ese lugar que no es lugar, como llamaba San Agustín a la interioridad que exige visibilidad; de validar la auténtica soledad de Antonia, esa que tenía la fuerza primigenia que no nos aísla, sino que arroja la existencia humana total en la extensa vecindad de las cosas, como señala Victoria Cirlot (Cirlot 2017: 120). Soledad que no lo es, sino comunión con el todo al que lleva la mística, el camino escogido por Antonia para llegar a Dios. Desde su oratorio, desde su cuerpo y su mundo secreto y profundo, los únicos sitios que le pertenecen. Dice Solano, “Aunque era moradora del mundo con el cuerpo, habitaba con el alma en el cielo: tan enagenada de todas las cosas desta vida, que volaba el alma tras su amado, que parece desfallecía, y perdía del usso de sus sentidos” (Solano *ca.* 1670: 280). En éxtasis, arrobada, Antonia solo dependía de ella porque, como anota Michel de Certeau, su interior es la región donde la voluntad es “dueña de sí misma”. Esa es la región del querer “puro” (psilos, desnudo, simple), sin mezcla de circunstancias que no provienen de él, como un laboratorio en el que se aislara un cuerpo” (citado en Cirlot 2017: 129).

La figura de Antonia en su oratorio es, como señalamos antes, una recreación del arquetipo del anacoreta retirado del mundo para buscar la sabiduría que no se encuentra en los libros, y eso que ella leyó muchos. La beata en soledad que dice, Bendito sea Dios, Padre mío, que no tengo a quien dar gusto en esta vida, sino a Dios (Solano *ca.* 1670: 201) propicia el encuentro con la luz interior que disipa el caos espiritual y la oscuridad para encontrar lo que por estar en la sociedad colonial y barroco perdió o ignoró. De esa introspección pueden resultar más bienes para ella que los que le puede aportar la cultura.

La vida de las beatas, como sabemos, siguió un modelo de santidad que desde el siglo XII el cristianismo venía definiendo: renuncia al mundo material, mortificación de los sentidos, purificación permanente que ayudase a una comunicación más perfecta con la divinidad y desde el siglo XVI, en medio de los convulsionados tiempos de reformas y contrarreformas, una vida de recogimiento y recato, así como una conducción más metódica y controlada de la espiritualidad (Araya 2004). Pero muchas de ellas buscaron una salida a sus necesidades y aspiraciones en un mundo de pocas opciones para las mujeres “persistentes en sus errores”: las inteligentes, las soberbias y las vanidosas” (Araya 2004). Y An-

tonia se distinguía por, al menos, uno de esos rasgos: una inteligencia que maravillaba a su confesor, quien escribe: “quiero advertir que le doto Dios, con uno de los grandes entendimientos, que yo he conozido: y se hecha de ver muy bien en el modo de obrar las virtudes; que en ellas se hallaba con tanta comprehension, claridad y sutileza, de lo mas perfecto; que confieso de mi, que me dexaba admirado” (Solano *ca.* 1670: 174).

Digamos nuevamente que las beatas adoptaron formas alternativas de vida espiritual y personal al hacer un uso práctico del modelo para satisfacer sus opciones de vida fuera de lo establecido para las mujeres (Araya 2004). La opción de llegar por sí mismas a la unión con Dios les permitía dar un significado más trascendente a sus vidas siendo protagonistas de ella, tal como había hecho Santa Teresa de Jesús y como hacía Antonia de Cabañas, a la vez que socavaban las jerarquías eclesiásticas dominadas por los hombres por medio de un igualitarismo espiritual que permitía un aprendizaje por medio de la percepción individual (Perry citada en Araya 2004). Por medio de la oración mental entraban en trance, éxtasis, arrobamientos, y tenían visiones, visitaban el purgatorio, veían a los muertos y recibían sus mensajes. En suma, apelaron a lo irracional, desprestigiado por la cultura y asociado con lo femenino, para ganar estimación, y ser oídas (Araya 2004).

Fue esta una ingeniosa y nueva forma de poder —de influir espiritualmente sobre otros siguiendo y a la vez resquebrajando el modelo aceptado—, es decir, un mecanismo de resistencia que proporcionó salida a muchas restricciones del pensamiento y del comportamiento de las mujeres. Y que con seguridad llamó la atención y creó el deseo de emularla de quienes conocieron a Antonia en Tunja, como las monjas de Santa Clara. Muy lejos de ser tontas, muchas beatas fueron astutas y conscientes de su condición y de sus posibilidades concretas de subsistencia y de existencia (Araya 2004).

Antonia de Cabañas logró ser reconocida por sus relaciones con la comunidad y con algunos eclesiásticos como el confesor y el hermano sacerdote, por su enseñanza de doctrina, su caridad, su fama de mujer buena ideal y de solitaria entregada a la búsqueda de Dios, todo lo cual potenció su autonomía. En efecto, rompió el silencio, a su manera, y no se dedicó al hogar, ni a la maternidad, tareas que se imponían a las mujeres. Antonia realizó con éxito las mediaciones necesarias para llevar adelante su ideal de vida, alejando de ella lo que no pudiera relacionarla con el espíritu libre que definía a las beatas (Brizuela 2021: 31). Además, maravilló con sus milagros después de su muerte.

## Bibliografía

- ACOSTA DE SAMPER, Soledad, “La mujer española en Santafé de Bogotá”, *España Moderna*, LX (1892), pp. 161-168.
- ARAMON SERRA, Ramon, *Normas de transcripción y edición de textos y documentos*, Madrid, CSIC, 1944.
- ARAYA ESPINOZA, Alejandra, “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, *Historia* (Pontificia Universidad Católica de Chile), XXXVII, 1 (2004), pp. 5-32, en línea, <[www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-7194200400010000](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-7194200400010000)>.
- ARIAS CUBA, Ybeth, “Los agentes de Santa Rosa de Santa María. Gestores, divulgadores y devotos de la santa indiana en el Viejo y el Nuevo Mundo, siglo XVII”, *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, núm. 16 (2020), pp. 82-103.
- ARRIBAS ARRANZ, Filemón, *Paleografía documental hispánica*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1965.
- BATAILLE, Georges, *Erotism. Death & Sensuality*, Trad. Mary Dalwood, San Francisco, City Books Lights, 1986.
- BRIZUELA, Sofía, “Beatas en los márgenes del Imperio: una aproximación a la vida de Margarita Berdugo desde la obra de fray Alonso de Zamora (siglo XVII)”, *Historia y espacio* (Univalle), XVII, 57 (2021), pp. 9-40.
- CIRLOT, Victoria, y Blanca GARÍ (eds.), *El monasterio interior*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2017.
- DEL REY FAJARDO, José, *Biblioteca de escritores jesuitas*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2006.
- FLÓREZ DE OCÁRIZ, Juan, *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo e Instituto de Cultura Hispánica, 1990 [1674], 2 vols., en línea <<http://babel.banrepcultural.org/cdm7ref/collectionp-17054coll10/id/251>>.
- IWASAKI CAUTI, Fernando, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *Hispanic American Historical Review*, LXXIII, 4 (1993), pp. 581-613.
- MERCADO, Pedro, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito*, I, Bogotá, Presidencia de la República, Editorial ABC, 1957.
- MILLAR CARVACHO, René, “Narrativas hagiográficas y representaciones demonológicas. El demonio en los claustros del Perú virreinal. Siglo XVII”, *Historia* (Santiago), XLIV, 2 (2011), pp. 329-367.
- MILLARES CARLO, Agustín, y José Manuel RUIZ ASENCIO, *Manual de Paleografía Española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, 3ª ed.
- PONS FUSTER, Francisco, “Mujeres y espiritualidad: las beatas valencias del siglo XVII”, *Revista de historia moderna*, núm. 10 (1991), pp. 71-96.
- POUTRIN, Isabelle, “Una lección de teología moderna: la *Vida maravillosa de la Venerable Virgen doña Marina de Escobar (1665)*”, *Historia social*, núm. 57

- (2007: “*Religiosidad femenina y sociabilidad barroca*”, coord. José Luis Beltrán Moya), pp. 127-143.
- QUEVEDO ALVARADO, María Piedad, “Dictiones Inacabadas: los manuscritos de *El desierto prodigioso y prodigio del desierto*”, *Caliope. Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry*, XXIII, 2 (2018), pp. 143-163.
- ROBLEDO, Ángela Inés, “La vida de Antonia de Cabañas (1629-1667), beata letrada, fue una vida ejemplar a la manera de la Compañía de Jesús”, en *Voces conventuales. Escritura y autoría femeninas en Hispanoamérica (siglos XVII-XVIII)*, ed. Beatriz Ferrús Antón y Ángela Inés Robledo, Alicante, Universidad de Alicante (*Cuadernos de América sin nombre*, 43), 2019, pp. 93-122.
- ROCA, Facundo, “Morir al siglo o convertir al mundo: modelos de santidad en el Buenos Aires tardocolonial”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, núm. 15 (2021), pp. 198-224.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, “Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana”, *Prolija Memoria*, I, 1 (2004), pp. 121-146.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, *Profetisas y solitarios*, México, Universidad Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- SOLANO, Diego, “Vida ilustre en Esclarecidos ejemplos de Virtud de la Modestissima y Penitente Virgen Doña Antonia de Cabañas”, Manuscrito, Bogotá, Fondo Antiguo Biblioteca Nacional de Colombia, ca. 1670.
- Travaux préliminaires de la Commission Internationale de Diplomatie et de la Commission Internationale de Sigillographie*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1984.
- VIGIL, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1986.

