

**Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador**

Area de Estudios Latinoamericanos

**Programa de Maestría
Mención en Cultura**

Mariana de Jesús en el siglo XVII

Carolina Larco

1999

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magister de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

También cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar los derechos de publicación de esta tesis, o de partes de ella, manteniendo mis derechos de autor hasta un período de 30 meses después de su aprobación.

.....
Carolina Larco Chacón

Quito, 26 de noviembre de 1999

**UNIVERSIDAD ANDINA
Sede Ecuador**

Area de Estudios Latinoamericanos

**Programa de Maestría
Mención en Cultura**

Título: Mariana de Jesús en el siglo XVII

**Autora: Carolina Larco
Tutora: Rosemarie Terán Najas**

Quito, noviembre de 1999

ABSTRACT

Esta tesis pretende ser una aproximación a la sociedad y a la cultura del siglo XVII en Quito por intermedio de la figura más representativa del sentido de religiosidad de la época: Mariana de Jesús como paradigma de los valores y los principios morales fomentados por la iglesia local en ese siglo.

Más que el relato de la vida de Mariana de Jesús como un personaje real, este trabajo intenta ubicar su imagen al interior de un proceso de consolidación de la religiosidad y de la iglesia local durante el siglo XVII, en el cual la función de la santa aparece ligada a la formación histórica de ciertos valores - la virtud moral, el recato, el sacrificio, la expiación - como ideas directrices de las creencias y comportamientos sociales que fueron promovidos por la iglesia en el proyecto de conversión religiosa contrarreformista local. A partir de esta hipótesis se presentarán ciertas prácticas concretas del espacio religioso: el púlpito, el confesionario, la dirección espiritual -que se vislumbran con claridad en la figura de Mariana de Jesús- y que se conciben en este trabajo como configuraciones de poder -o "micropoderes"- que pueden dar cuenta de la manera en que la iglesia un conformó un espacio de poder en el ámbito colonial.

Con este propósito se realizará, a la vez, un breve recorrido por distintos escenarios - las ceremonias públicas, los espacios religiosos -, y se pondrá atención en el protagonismo de ciertos actores sociales en la exaltación de la imagen de la santa; todo con el propósito de reconstruir el marco de la época que engendró a Mariana, a fin de una mejor comprensión del objeto de estudio propuesto.

RECONOCIMIENTO

El tema de este trabajo surgió como parte de una de las múltiples inquietudes que se despertaron en las discusiones llevadas a cabo en el Seminario de Iglesia, Religiosidad y Sociedad en América Colonial Andina, impartido por Rosemarie Terán Najas.

Expreso mi reconocimiento a Rosemarie por el tiempo dedicado a la revisión de esta tesis. Su dirección generosa, sus enriquecedores aportes, sugerencias y comentarios fueron muy importantes.

De igual manera, a Guillermo Bustos por su lectura atenta y su valiosa ayuda en la elaboración del presente trabajo.

INDICE

0.	Introducción.....	7
1.	La Iglesia colonial y la política de conversión religiosa.....	17
1.1.	Espacio religioso y legitimación del orden colonial.....	21
1.2.	Las representaciones religiosas	28
1.3.	Las creencias religiosas en el siglo XVII.....	33
2.	La exaltación de Mariana de Jesús: Actores Sociales del siglo XVII.....	37
2. 1.	La Compañía de Jesús	39
2.2.	El padre Alonso de Rojas y su sermón fúnebre..	43
2.3.	La Familia de Mariana	48
2.4.	Los Franciscanos	52
3.	Mariana de Jesús: Modelo de santidad..	54
3.2.	“Maleza” y sensualidades quiteñas.....	58
3.3.	La Dirección espiritual.....	61
3.4.	El espejo de la muerte	67
3.5.	Mariana de Jesús: La niña-anciana y el lugar de las mujeres.....	72
3.6.	Posibilidades de ruptura: El (des) orden de las beatas	78
4.	Anotaciones finales.....	88
5.	Bibliografía	91
6.	Anexos.....	95

INTRODUCCION

A partir de los años noventa Mariana de Jesús suscita nuevamente el interés en actores contemporáneos, quienes retoman su figura y reinterpretan su historia desde distintos ángulos de visión.

En 1995 fuimos testigos del festejo religioso con motivo de los 350 años de la muerte de Mariana, celebrado por la Iglesia Católica y los fieles quiteños que rindieron culto a su imagen a través de una serie de escritos relativos a su vida y por medio de la exposición de las obras artísticas elaboradas desde el siglo XVII. De igual manera, quizás desde una óptica no menos tradicional, Mariana de Jesús se reconstituye en la memoria social a la manera de un mito, que nos habla de sus predicciones como una especie de muletilla -que nos salvará de los terremotos, las erupciones y de los malos gobiernos-. En otras ocasiones el mito de Mariana la erige como la primera feminista ecuatoriana, idea ésta que al parecer hace eco de imagen de la “heroína nacional”, declarada así por la Asamblea Nacional a mediados del siglo XX. La fundación reciente de la sala “Mariana de Jesús” en la Casa de la Cultura Ecuatoriana, y el surgimiento de una serie de trabajos históricos socio-culturales y una historia novelada “Aprendiendo a morir” de Alicia Yáñez Cossío, son signos de la supervivencia de su figura en la actualidad.

Un cúmulo de trabajos hagiográficos se desarrollaron en el transcurso del prolongado proceso de canonización de Mariana de Jesús, iniciado en 1671, que llegó a su ansiado fin en 1950 cuando se la declaró una santa oficial de la iglesia Católica. La primera hagiografía escrita por el padre jesuita Jacinto Morán de Buitrón, a fines del siglo XVII con el título “Vida de la Venerable Virgen Mariana de Jesús y Paredes La Azucena de Quito, que brotó el florido campo de la Iglesia en las Indias occidentales de los reinos del Perú”, fue un

documento clave sobre el que versaron posteriores trabajos, convirtiéndose en una fuente histórica de exaltación de los prodigios y virtudes atribuidos a Mariana de Jesús. Luego de mucho tiempo, quizás la obra más completa sobre la vida de la santa corresponde al jesuita Aurelio Espinosa Pólit, publicada en 1957, con el título “Santa Mariana de Jesús hija de la Compañía de Jesús”. En esta narración el autor intenta demostrar a lo largo de su obra los vínculos de Mariana, se puede decir su adhesión absoluta a la institución como única directriz de su formación religiosa. La obra de Espinosa Pólit presenta una prolija información de las distintas facetas de la vida de Mariana en las instancias de la mortificación, el ayuno y de su relación con los directores espirituales de Compañía de Jesús, de tal modo que Carlos Manuel Larrea, también escritor de una hagiografía de Mariana y compilador de todos los trabajos hagiográficos de la santa, al referirse a la obra de Pólit arguye que ésta fue el producto de “un espíritu conocedor de los caminos de la ascética religiosa”, que logró penetrar en los encantos morales del alma de Mariana”.

No obstante la abundante bibliografía de signo católico acerca de Mariana de Jesús, los relatos de su vida han dejado al margen el ámbito de la época; pero éste es un hecho comprensible si consideramos que la descripción del ámbito social que engendra a los santos desborda los límites propios del género hagiográfico, siempre consagrado a la exaltación de sus vidas como seres ejemplares. González Suárez hacía una observación al respecto de las limitaciones de este tipo de escritos, en especial de la obra de Jacinto Morán de Butrón. El historiador cuestionaba el hecho de que el hagiógrafo jesuita no reconstruyó, a través de la figura de la santa, el contexto de la sociedad quiteña del siglo XVII, marco imprescindible para la comprensión del sentido de las prácticas de mortificación y la vida mística de Mariana; sin el cual el lector de su obra queda sumergido en “un enigma sobrenatural pavoroso e

inexplicable”¹.

Para el presente estudio participo del criterio de González Suárez sobre la necesidad de ubicar la vida de Mariana de Jesús al interior de la sociedad que la vio nacer, cuyo contexto podría dar cuenta tanto del sentido de la peculiaridad de sus prácticas religiosas como, a través de su peculiaridad, develar ciertos aspectos constitutivos de su época a nivel de la cultura, de la sociedad, de las instituciones y de las políticas religiosas del siglo XVII, que planteo como objetivo de esta investigación.

En la actualidad contamos con una serie de trabajos históricos; son nuevas lecturas del siglo XVII que constituyen un giro epistemológico de los estudios históricos tradicionales de la Colonia, constituidas por la literatura y los escritos religiosos que fueron puestos al servicio de los sectores conservadores de la Iglesia en todos los tiempos. Los nuevos aportes que se describirán a continuación posibilitan la reconstrucción de la época en sus dimensiones socioculturales.

Años atrás, en 1967, John Leddy Phelan en su obra “El Reino de Quito en el siglo XVII” sentó un precedente de interpretación. Al analizar el funcionamiento de la burocracia estatal española afincada en Quito, Phelan presenta una reconstrucción del ambiente social de la época, caracterizándolo como barroco por sus marcados contrastes. Las prácticas de corrupción y de peculado generados en las instituciones estatales, en el pináculo mismo de la estratificación social, coexistían, a decir del autor, con una religiosidad militante en medio de un ambiente generalizado de decadencia moral. Los actores sociales, partiendo de las élites de la burocracia colonial, protagonizaban una

¹Federico González Suárez, *Historia General de la República del Ecuador*, Vol 86, Guayaquil, Ariel, s.f., p. 64.

religiosidad preocupada por las manifestaciones exteriores del culto con una “meticulosa observancia de los ritos religiosos y el desacato sistemático de los preceptos éticos simbolizados por esos ritos”². En medio de este ambiente en el cual la transgresión de las normas morales parecía ser una constante, Phelan ubica a Mariana de Jesús como el fruto de los contrastes del catolicismo barroco que vino “a despertar la conciencia de Quito”, pues Mariana era “la santa”, una encarnación de las virtudes morales y éticas que todos profesaban y pocos practicaban, por oposición a “los pecadores” encarnados en la figura del presidente de la Audiencia Antonio de Morga, quien se destacó en medio de sus coetáneos tanto por su religiosidad militante, como por su tendencia a transgredir los códigos morales de la época.

La caracterización de Phelan sobre el ambiente de permisividad de la época, nos sirve de referencia general en el presente estudio, que recibe también la influencia de los trabajos de cuatro autores: Rosemarie Terán Najas, Raquel Serur, Ana María Goetschel y Carlos Espinosa Fernández de Córdova.

Rosemarie Terán resalta el rol de lo simbólico en la legitimidad del orden colonial, en la reproducción del sistema social del siglo XVII. Se trataba de un orden ideal dice la autora confrontado con un sistema frágil en términos reales por el crecimiento que experimentó Quito en ese siglo. El aparecimiento en la escena urbana de nuevos actores sociales -de origen mestizo-, ponía en riesgo la exclusividad de las élites coloniales. La tensa coexistencia de estos actores incidió en el clima de incertidumbre de la época, invadido además por un sentimiento de culpa colectiva que se generaba por el despliegue de recursos del poder religioso. “La conjura de la fragilidad social y de los peligros que asediaban la ciudad, señala R. Terán, se realizó a mediados del siglo XVII en el plano de la creación de la santa por excelencia de la ciudad de Quito:

²John Leddy Phelan, *El Reino de Quito en el siglo XVII*, Quito, Banco Central, 1995, p. 272.

Mariana de Jesús”³, la “santa de la expiación”, un símbolo de identidad en torno al cual concurren las invocaciones colectivas más importantes: el anhelo de expiación pública y la exaltación de las estrategias de legitimación que regulaban a la sociedad quiteña, asociado a un proyecto jesuítico de importantes dimensiones ideológicas⁴.

De un modo paralelo, Raquel Serur plantea que la historia de Mariana coincidió históricamente con la campaña propagandística de la Compañía de Jesús, al interior de un proyecto a través del cual la orden intentaba tomar las riendas de la reconstrucción del mundo social de la época. La autora subraya que en la historia de esta mujer confluyen dos historias diferentes. “Por un lado, la historia personal de una anomalía psíquica en el mundo barroco de la ciudad de Quito...Por otro, un episodio de la Propaganda Fide de la Compañía de Jesús”. R. Serur sostiene la hipótesis de la “santidad inducida”, que radica en el papel que desempeñaron los Jesuitas en la formación de Mariana, conduciendo su prácticas y experiencia religiosa⁵.

Carlos Espinosa Fernández de Córdoba coincide con la idea del prestigio de la Compañía de Jesús y propone que los jesuitas se apropiaron de Mariana para acrecentar su dominio sobre el mundo espiritual de la Colonia.⁶ El autor plantea, además, dos ideas importantes que serán tomadas en consideración en el desarrollo de este trabajo. La primera relaciona a Mariana de Jesús con el proyecto contrarreformista local, puesto que según Espinosa ella no levantó ninguna sospecha en torno a las actitudes visiones de las beatas, perseguidas

³Rosemarie Terán Najas, “Ciudad Colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII”, en *Ciudad de los Andes*, compilados por Eduardo Kingman, Quito, Abya-yala, 1992, pp. 153-171.

⁴Ibid, pp. 163-165.

⁵Raquel Serur, “Santa Mariana de Jesús o la santidad inducida”, *Revista Nariz del Diablo* (Quito), 21 (1994): 70-87.

⁶Carlos Espinosa Fernández de Córdoba, “Cuerpo, visión e imagen en la religiosidad barroca”, en *revista Nariz del Diablo* (Quito) 20, (1994): 53.

por la Inquisición; por tanto “Mariana no escapó a los límites epistemológicos de la Contrarreforma”. De ello desprendo que Mariana fue un modelo de religiosidad de la iglesia, inscrita en los parámetros establecidos por la institución para el mismo ejercicio de las prácticas religiosas. Otro aporte de C. Espinosa se relaciona con las posibilidades de ruptura de un modelo místico barroco caracterizado por la melancolía, propio de la Contrarreforma local, a favor de una experiencia religiosa imaginativa configurada en las visiones de las beatas de la época, a plantearse en el capítulo III.

Ana María Goetschel propone que los martirios de Mariana de Jesús fueron la expresión de una política religiosa que tomó al cuerpo como sujeto constante de control, por concebirlo como la fuente del pecado. El rechazo del cuerpo, desde la óptica del pensamiento religioso-católico de esa época, era la condición básica para el perfeccionamiento espiritual⁷.

En base a las propuestas descritas hasta el momento (Phelan, Terán , Serur, Espinosa, Goetschel), concibo a Mariana de Jesús como un modelo de santidad que se promocionó en el siglo XVII, encarnando en su figura los elementos simbólicos fundamentales del sustrato moral del orden colonial, en especial, del proyecto jesuítico de conversión religiosa, contrarreformista y barroco. Parto de la idea de que Mariana representó, en el plano ejemplar, las creencias y las prácticas reguladoras del comportamiento social, teniendo como premisa, planteada por diversos autores, el papel histórico que desempeñó la iglesia en la propagación del catolicismo en las colonias americanas; su función en la introducción de códigos morales de carácter religioso, que justificó y legitimó su poder y presencia de la iglesia en el ámbito local. En este sentido la aproximación al siglo XVII, intenta explorar ciertos

⁷Ana María Goetschel, “Del martirio del Cuerpo a su sacralización: visiones de la mujer en momentos de transición”; en *Procesos: revista ecuatoriana de historia* (Quito) 12, (1998): p. 26.

medios y/o estrategias a través de las cuales la iglesia local configuró su poder. Ubicar la función de la imagen de Mariana de Jesús en medio de sus sociedad podría dar cuenta de la lógica que operaba al interior del proyecto de conversión religiosa, de ciertos “hilos” que tejieron el espacio de poder de sectores. En este proyecto, la imagen de Mariana de Jesús será asociada con la construcción histórica de valores religiosos como parte del sustrato moral de soporte en el orden colonial.

Para sustentar la propuesta de esta tesis recurriré a dos fuentes históricas originales escritas en el siglo XVII: el primer *Proceso de Información* para la Causa de beatificación de Mariana de Jesús (1670-1678), realizado con cincuenta y dos testigos directos e indirectos de la vida de la beata (familiares, amigos, vecinos); y el *Sermón pronunciado por el padre Alonso de Rojas* en las honras fúnebres de Mariana de Jesús que data de 1646. El Proceso mencionado tuvo como propósito construir una memoria escrita acerca de Mariana de Jesús, su “vida, virtudes y milagros”, luego de veinticinco años de su muerte; una información necesaria a fin de una ulterior beatificación. En cuanto al Sermón de Alonso de Rojas, éste constituye el primer documento escrito sobre la vida de Mariana de Jesús, casi un panegírico - como señala el Padre Agustín Moreno- dedicado a la beata; y, por lo mismo, fue decisivo en la construcción de las primeras hagiografías de Mariana. El contenido de dicho sermón, compuesto por múltiples elementos simbólicos, ofrece pistas importantes acerca de las creencias religiosas y de lo que pudo ser la política religiosa de control ejercida por la Iglesia - en especial de los Jesuitas -, dirigida a la sociedad del siglo XVII⁸.

⁸Las fuentes históricas señaladas son parte de “Documentos para la Historia de la Beata Mariana de Jesús” impreso en 1902. El padre Julio Matovelle se encargó de retomar estas fuentes en pleno contexto de la Revolución Liberal, como parte de una respuesta ultraconservadora de la iglesia a los cambios traídos por el liberalismo. Matovelle consideraba que la publicación de dichos Documentos era una necesidad para la “Iglesia y el Ecuador” ante el peligro de “revoluciones devastadoras”.

A nivel epistemológico, la lectura de las fuentes históricas se realizará a la luz de los aportes de Foucault en especial en lo que se refiere a las “tecnologías de poder” o “micropoderes”: el pastorado cristiano, la confesión, el examen de conciencia, la metáfora del rebaño, de la oveja y la obediencia, que el autor las desprende del análisis del cristianismo primitivo. No obstante, como señala el autor, tales técnicas se difundieron en la cultura occidental moderna por diversos canales, integrándose en varios tipos de actitudes y experiencias; dejando un legado en las instituciones religiosas⁹. En este sentido considero que en el mundo colonial la dirección espiritual - evidente vínculo entre Mariana de Jesús y la Compañía- cumplió un rol similar a aquel pastorado cristiano del que nos habla Foucault, ligado al papel vigilante de los sectores eclesiásticos sobre las costumbres y las prácticas sociales.

La perspectiva de estudio basada en instrumentos conceptuales tomados en Foucault, facilitarán la aproximación a los objetivos propuestos en este trabajo; sin embargo, cabe advertir que los límites de este último dejan al margen el estudio de las relaciones socio-económicas y el capital material de los actores, en este caso de los Jesuitas, para considerar el capital simbólico ligado a la cosmovisión – el mundo de los valores, las creencias y las prácticas culturales- como más pertinente desde el enfoque de los micropoderes dispersos en el espacio de la sociedad colonial.

La unidad del contenido de la época, los elementos de la cultura y de la sociedad del siglo XVII, que se encuentran dispersos en la bibliografía consultada, buscarán integrarse y encontrar una coherencia al interior del paradigma del barroco de José Antonio Maravall, con su amplio concepto de cultura del barroco, para designar con este término una cultura ligada al poder – de la Monarquía y de la Iglesia en el caso de España-, que ponía en juego un

⁹Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1991, pp.47-48.

conjunto de instrumentos operativos o recursos psicológicos extrarracionales para dirigir la conducta de los individuos con el fin de incorporarlos a un régimen integrador¹⁰. Para el estudio del mundo colonial barroco del siglo XVII, la propuesta de Maravall arroja luces sobre las formas estéticas y mecanismos extrarracionales desplegados por los sectores religiosos en la sociedad de entonces: la imagen de la muerte, los símbolos del *Imitatio Christi*, encarnados en la figura de Mariana de Jesús, como parte de la simbología religiosa de apoyo al proyecto contrarreformista de conversión religiosa local.

En el capítulo I realizaré un recuento del papel de la iglesia en la sociedad colonial y de la política de conversión al catolicismo dentro de un proyecto que inició en la colonización temprana y se extendió al siglo XVII de la Contrarreforma. En este sentido destacaré la importancia de las representaciones religiosas y del discurso dentro de la política de conversión con una breve descripción sobre las creencias religiosas que imperaban en el momento en el cual apareció en el escenario social Mariana de Jesús.

El capítulo II está dedicado a los actores sociales del siglo XVII que participaron en la exaltación post-mortem de Mariana de Jesús. Se incluye una reseña histórica de su vida. Se trata de reconocer escenarios (la familia de Mariana, la Compañía de Jesús, los franciscanos) para ampliar el marco de comprensión del tema que nos ocupa.

En el capítulo III enfocaré el modelo de santidad basado en Mariana de Jesús y los micropoderes eclesiásticos en la sociedad del siglo XVII. Versará sobre el ambiente de la época y el lugar asignado a las mujeres según las concepciones

¹⁰José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1990, p.132. El autor realiza su análisis sobre España del siglo XVII, en el cual la cultura del Barroco surgió como una respuesta de la Monarquía y de la Iglesia en un momento de crisis dado por la confluencia de factores demográficos, económicos, sociales y políticos, que llevaron a protagonizar movimientos y sublevaciones en el espacio urbano frente a los sectores de poder.

religiosas. Incluirá además un intento de descifrar lo que pudo ser una forma de misticismo laico protagonizado por las beatas y las posibilidades de ruptura con la iglesia contrarreformista. En esta parte pondré en juego algunas conjeturas, pues por el momento no contamos con fuentes históricas para constatar esta hipótesis.

CAPITULO I

LA IGLESIA COLONIAL Y LA POLITICA DE CONVERSION RELIGIOSA

Los estudios históricos sobre las sociedades coloniales americanas convergen en destacar a la Iglesia como un factor decisivo para el éxito de la conquista y la colonización de América, a través de su proyecto de evangelización cristiano-católica para los nativos de las tierras descubiertas.

Antes de la colonización americana, en tiempo de la monarquía de los reyes Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, la religión católica había devenido en una razón de Estado. En pleno período de la denominada Reconquista española, el diseño de la política monárquica de conversión religiosa, a decir de Pietschman, se constituyó en el fundamento de la unificación espiritual de los reinos españoles como un ideal político, que se cumpliría a cambio de extirpar las creencias judaicas e islámicas¹¹. La búsqueda de la unidad religiosa se prolongó hacia el siglo XVII en España, tiempo en el cual la Corona cobijó bajo la ortodoxia católica una serie de disposiciones discriminatorias y prácticas represivas hacia los no conversos y aún hacia los nuevos católicos con el apoyo del Santo Oficio de la Inquisición.

El carácter absolutista que cobraba la monarquía española se extendió hacia la Iglesia Católica. La nueva alianza sellada con el pacto del Patronato Real puso a la institución eclesiástica al servicio del afán imperialista del gobierno español¹²; un hecho que tuvo una gran influencia en la conducción de las

¹¹Horst Pietschman, *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p.24.

¹²Se conoce que el gobierno eclesiástico mediante concesión papal delegó la autoridad suprema de la jurisdicción de los reinos de la tierra a los reyes de España, trato que se explicitó en las leyes del Real Patronato (1508) . A partir de entonces la iglesia católica se colocó bajo el poder y control del Estado español, siendo éste el resultado de las presiones ejercidas por parte de la monarquía en sus propósitos absolutistas. Por otro lado, el afán de universalismo de la iglesia empataba bien con los propósitos expansionistas de la monarquía

nuevas colonias americanas.

La conversión religiosa, que surgió como una razón del Estado monárquico, es la base de la comprensión del rol asignado a la iglesia colonial, especialmente, en cuanto a la función que debía cumplir con los nativos: extirpar sus creencias y convertirlas al catolicismo dentro de un proyecto colonizador de largo alcance con fines a la configuración de un orden social estable, afincado en la uniformidad de las creencias religiosas y los principios morales.

En el Nuevo Mundo hispánico la tarea de la conversión religiosa de los nativos estuvo a cargo de las órdenes religiosas que se asentaron en esas tierras desde la temprana colonización. Las cosechas del servicio de la iglesia evidenciaron sus primeros frutos, tanto a nivel de lo espiritual como de lo temporal, con la colocación de los cimientos de las instituciones económico-sociales para la nueva organización social. En el siglo XVI, el protagonismo de los religiosos en la implantación de la Encomienda fue fundamental. Esta institución, según los decretos reales, se creó bajo el supuesto de que “los indios fuesen adoctrinados en las cosas de la fe católica y para que los encomenderos tuviesen algo de tal doctrina”¹³; sin embargo, como bien señala José María Vargas, los sacerdotes fueron quienes en la práctica catequizaron y organizaron a los indios en doctrinas con lo que dieron paso a la reorganización de los centros poblados¹⁴.

En efecto, en la Audiencia de Quito los sectores religiosos, básicamente las órdenes, se ocuparon de reducir a los nativos y de fundar los pueblos, al tiempo que impartían la doctrina cristiana. Hacia fines del siglo XVI, se observó

en su empeño de la evangelización; como sabemos éste fue el hecho que justificó la empresa de la conquista y la colonización de América.

¹³ José María Vargas, *Liturgia y Arte Religioso Ecuatoriano*, Quito, Santo Domingo, 1964, p.82.

¹⁴ *Ibid.*

la proliferación de las doctrinas de naturales en este territorio, dirigidas por las órdenes religiosas: agustina, franciscana, dominica, mercedarios y luego, en el siglo XVII, por los jesuitas con las misiones evangelizadoras en el Mainas.

Como rasgo característico de las sociedades de Antiguo Régimen, los preceptos religiosos constituyeron el fundamento para la erección de las instituciones burocráticas encargadas de la administración interna de la Colonia. La fundación de la Audiencia de Quito, en calidad de tribunal de justicia y máximo órgano representativo de la Corona a nivel local, debía sortear los conflictos de los laicos y de los eclesiásticos a nombre del “oficio divino” de cuidar el bienestar común de los súbditos y naturales, constituyéndose en una instancia llamada “a conservar los hombres en paz, a defender a los pequeños de los poderosos, a que en la tierra no falte justicia”¹⁵. Pero la frágil administración del sistema de justicia y los debilitados poderes adjudicados a la Audiencia de Quito, si lo comparamos con el poder centralizado en Lima, nos hace pensar que los principios religiosos fueron un sustento moral para regular el orden interno, dada la ambigüedad de la legislación colonial frente a una sociedad de grupos en extremo heterogéneos. John Leddy Phelan advierte que la legislación colonial no dejaba de inspirarse en ideales religiosos y culturales, pues contemplaba: “la extirpación de la idolatría pagana y su substitución por el catolicismo, la educación gradual de los indios en las normas hispánicas de la cultura y comportamiento, mediante la difusión del cristianismo y la ley romana, y alguna protección de los derechos básicos de propiedad para las razas indias y negras no iguales ante la ley”¹⁶.

La ética religiosa era para los funcionarios públicos un imperativo a cumplir. Una serie de ordenanzas reales respondían al ideal monárquico de convertir a

¹⁵Veáse Gaspar de Villarroel, “Las Reales Audiencias”, en *Fray Gaspar de Villarroel*, Quito, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, 1960, p. 387. Comillas mías.

¹⁶John Leddy Phelan, op. cit., p. 240.

sus representantes de ultramar en “los guardianes platónicos” de los intereses de la Corona, y en la encarnación fiel de la virtud de la Monarquía en tierras coloniales¹⁷. Puesto que la ley del desacato reinaba entre los funcionarios públicos, la virtud demandada a los burócratas se expresaba en su religiosidad militante, en palabras de Phelan, es decir en la exhibición de un cúmulo de signos externos útiles para inspirar el respeto en los colonizados.

No olvidemos que la promoción de los principios morales en las sociedades coloniales, se enmarcaban dentro de la misma política del Estado español, que contaba además con la iglesia por razones ya expuestas. Felipe II, por ejemplo, apoyó la difusión del Concilio de Trento en las colonias americanas en donde dispuso la observancia de sus decretos como leyes inviolables. Tal Concilio fue trascendental para la legislación de la iglesia colonial, pues estableció los códigos de evangelización para la conversión de los nativos; sobre todo auspició el empleo de las imágenes religiosas como instrumentos de enseñanza para extirpar las idolatrías e implantar los cultos católicos. Luego veremos la eficacia de las imágenes dentro del proyecto de la conversión religiosa.

Múltiples edictos reales favorecieron la promoción de cultos devocionales de santos y de vírgenes en el siglo XVII: San Jerónimo, la Virgen de la Inmaculada Concepción, la Virgen de Guadalupe, declarada por Felipe III como “protectora de las armas del Rey y dueña de los aciertos y felicidades”, y que en Quito se cumplió con el culto a la Señora de Guápulo¹⁸. Resaltamos en especial la promoción de la Virgen de la Inmaculada Concepción, cuya representación deja entrever, simbólicamente, los valores morales patrocinados por la ortodoxia católica de la monarquía y de la iglesia. En este caso, Felipe IV,

¹⁷Ibid.

¹⁸ Hernán Rodríguez Castelo, *Literatura de la Audiencia de Quito en el siglo XVII*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1980, p.48.

abanderado de la consagración del culto de la Virgen, autorizó la conformación de juntas de teólogos para establecer los principios de la fe y el sentido del “misterio” de la Inmaculada, a saber: “la ausencia de la mancha del pecado original”¹⁹. El culto de la Inmaculada Concepción se arraigó en Quito en el siglo XVII. El pintor Miguel de Santiago la representó en una obra titulada con el nombre de la virgen, en la que figuran Felipe IV y el papa Alejandro VII al pie de la imagen.

A lo largo del siglo XVII, encontramos a una iglesia colonial muy comprometida con las funciones de conversión religiosa mediante el ejercicio de distintos ministerios: la prédica, la enseñanza, la confesión, que fueron determinantes en la configuración de las creencias y de las prácticas de los actores sociales de la época. La difusión de la religiosidad y el impacto en la población iba otorgando a los sectores religiosos un espacio de poder en el seno de la sociedad colonial; un poder, por lo demás legitimado en el pacto de origen con la Monarquía a través de las leyes del Patronato Real. A su vez, surgieron formas de legitimación del orden al interior de los espacios religiosos que dieron cabida a la reproducción del sistema de jerarquías sociales como veremos a continuación.

1.1. ESPACIO RELIGIOSO Y LEGITIMACION DEL ORDEN COLONIAL.

Quito del siglo XVII fue el lugar de asentamiento de una sociedad heterogénea y jerarquizada con actores de distinta procedencia -europeos, criollos, mestizos de toda índole, indios, mulatos- que coexistían dentro de un orden de relaciones de dominio y subordinación. Se trataba en rigor de una sociedad colonizada, cuyo desarrollo obedecía al deseo de establecer un orden ideal que

¹⁹Ver José María Vargas, op. cit., p. 59. Comillas mías.

encontraba en la Metrópoli un paradigma a seguir en el ámbito político, en la vida social y la cultura.

Los espacios religiosos jugaron un papel importante en la recreación de la cultura europea, visible con claridad en el arte y la arquitectura quiteños. Las iglesias dieron cabida a un sinnúmero de representaciones religiosas elaboradas por pintores y escultores nativos adiestrados para estas labores según los cánones del barroco europeo dentro del marco de la conversión al catolicismo. La iglesia colonial devino entonces en el locus de enunciación de una cosmovisión que trascendió la esfera de lo estrictamente religioso hacia a un conjunto de prácticas culturales con connotaciones en la vida social; su función se extendió hacia el desarrollo de la cultura barroca.

Las ceremonias públicas de carácter religioso, tan frecuentes a lo largo del siglo XVII, contribuyeron a fomentar la atracción por las grandes ceremonias, por el lujo y el espectáculo, dando rienda al resplandor de la pompa barroca. Las prolongadas fiestas por el nacimiento del príncipe Baltasar, hijo de Felipe IV, en 1631, fueron una muestra de ello. En el transcurso de nueve días de espectáculos, la gran celebración combinó elementos profanos y sagrados: corridas de toros, juegos de cañas, música, luminarias, comedias y procesiones religiosas que constituyeron el aparato solemne con el cual se iniciaron las fiestas:

La función religiosa comenzó por una procesión suntuosa, en la cual, llevando la imagen de Nuestra Señora de Copacavana, dieron la vuelta por la plaza el clero secular, los seminaristas, los religiosos, el Cabildo eclesiástico y el Obispo; tras la imagen seguían el ayuntamiento de la ciudad, los ministros de la Audiencia y todos los demás empleados de gobierno; cerraba la marcha el Presidente Morga, que en aquellas ocasiones sabía dar a su talante cierto aire de

estudiada majestad²⁰.

José Antonio Maravall, en su análisis de la cultura barroca española del siglo XVII, diseña un marco de comprensión de la época válido para del barroco quiteño, si consideramos que la Metrópoli figuró como un modelo ideal para la sociedad colonial. En primer lugar, el autor vincula la cultura barroca con el proyecto político del Estado español, que la supo incorporar al marco simbólico de la legitimación del poder real y de la sociedad de privilegios. En este contexto, el despliegue de lujo u “ostentación” constituyó uno de los mecanismos simbólicos extrarracionales utilizados por la Monarquía y la iglesia para seducir a las masas urbanas y lograr la adhesión al poder. La ostentación es uno de los aspectos característicos del Barroco, nos dice Maravall, es la ley de la gran ciudad, en una sociedad con régimen de privilegios, a lo que añade que “en una sociedad con grandes diferencias en la estratificación, la distinción social alta se basa en el poder de disponer sobre una gran masa de bienes y personas”²¹.

Quito en el siglo XVII era una urbe pequeña, con un poder político reducido, en comparación con Lima “la ciudad de los reyes”. Pero esta circunstancia no fue óbice para la reproducción de la cultura barroca por parte de los sectores locales de poder, quienes se apropiaron de signos exteriores aristocráticos para protagonizar un simulacro cortesano. Las ceremonias públicas laicas y religiosas, -rogativas, procesiones de advocación o expiatorias, los homenajes para rendir culto a los reyes-, se convirtieron en el escenario propicio para la representación del festejo cortesano en donde al parecer la ley ostentación regulaba la distinción de las élites quiteñas respecto de otros actores sociales.

²⁰Federico González Suárez, op. cit., vol. 58, p. 151.

²¹José Antonio Maravall, op. cit., pp. 248-249.

El esplendor de la moda y las alegorías puestas en la escena pública constituían los usos que expresaban de una manera simbólica los recursos materiales o de poder. De allí se desprende el especial interés de los grupos de élite por “todo cuanto se refería a la religión, principalmente al exterior y público, a cuyas solemnidades daban grande importancia social”.²² A propósito del festejo quiteño por el nacimiento del príncipe Baltasar, González Suárez acota: “Era de verse el lujo de los vestidos, lo exquisito de las sedas, lo primoroso de los bordados”; todo a pesar de que “la ciudad estaba entonces muy pobre, los bienes del Cabildo civil estaban pignorados por deudas, y los vecinos muy atrasados”²³.

El sistema precedencias tenía su parte en la determinación del estatus social, pues configuraba una forma de hacer visible la jerarquía según el lugar ocupado dentro de los rituales públicos. En 1600, por decreto real dirigido a la Audiencia de Quito, se dispuso los lugares que debían ocupar en las procesiones y actos eclesiásticos el Presidente y Oidores de las Audiencias y Prelados cuando concurrieran juntos: “que el Presidente vaya adelante, en el mejor de su clerecía, detrás del Preste, y luego se siga inmediatamente el Presidente y Audiencia”²⁴. Del mismo modo, el Cabildo de la ciudad se ocupaba de regular la participación en tales procesiones. En 1549 dispuso para todos los vecinos de Quito la obligación de “estar y residir en ella todas las Pascuas del año, que son la Resurrección y de Espíritu Santo y Navidad y día de Corpus Christi y Semana Santa y vengan y residan y estén en la ciudad so pena de cincuenta pesos de oro de minas al que lo contrario hiciese”²⁵.

Esta solemnidad de los actores en las ceremonias públicas podemos

²²Véase González Suárez, op. cit., Vol. 58, p.151

²³Ibid., pp. 151-152.

²⁴Cédulas Reales, Quito, Archivo del Museo Histórico, año de 1600, folio 69.

²⁵José María Vargas, op. cit., p. 87.

interpretarla como parte constitutiva de lo que fue el “teatro político de la Colonia”, en palabras de Carlos Espinosa, que servía de sustento para la legitimación del orden; pues allí se reforzaba la figura del monarca en el ámbito local, y se reivindicaba el papel de los funcionarios públicos al igual que el lugar de las élites en la sociedad colonial. El teatro político constituía en rigor un artificio simbólico al interior de un orden colonial que en el siglo XVII se enfrentaba a serios problemas de quebrantamiento, básicamente por el planteamiento de reivindicaciones del mestizo y por su presencia en el sector urbano. Un ambiente tenso, de incertidumbre, caracterizó la historia de ese siglo, pues mientras las élites tendían a aristocratizarse, a través de diversas estrategias, los mestizos se convertían en sus nuevos competidores. El temor generalizado de los grupos elitistas de españoles y criollos se había evidenciado ya en la rebelión de las Alcabalas, momento en el cual los mestizos pusieron a prueba su potencia subversiva²⁶.

El mestizo en el ámbito local, lejos de constituir un personaje cómico y pintoresco como la caracterización del mestizo novohispano de los villancicos de Sor Juana, según Octavio Paz, fue un actor que desequilibró del orden deseado. En el siglo XVII la irrupción del mestizaje produjo el ocaso de la ilusión separatista en un mismo territorio de las dos repúblicas de españoles y de indios. La creciente transformación de los indígenas rurales en nuevos mestizos y su incursión en la economía colonial, profundizó la tendencia elitista de exclusión de estos grupos de origen indígena del círculo privilegiado de la minoría de la élite criolla²⁷. La plebe se constituyó en el nuevo actor social que

²⁶Recordemos que el comportamiento de las élites frente al mestizo fue ambivalente: uno de rechazo como medida de protección y en otras ocasiones de incorporación del mestizo al grupo de los blancos a través de intrincados procesos como lo señala Bernard Lavallé. El autor hace alusión a la asimilación de los mestizos a los blancos y señala que, según las situaciones locales o personales, se permitió generación tras generación, “evoluciones significativas u olvidos voluntarios con tal que los funcionarios, parientes o amigos bien colocados lo consintiesen”. Véase Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas*, p.47.

²⁷Rosemarie Terán Najas, “Los rasgos de la configuración social en la Audiencia de Quito”, en *Revista Quitumbe AEH-PUCE* (Quito), 9 (1995):12-13.

invadió el espacio urbano. Frente a ello la respuesta de las élites al parecer se encaminó hacia la búsqueda de estrategias de jerarquización para cerrar sus círculos aristocráticos.

En el contexto anotado, se podría considerar que la ostentación fue un principio de distinción social utilizada en la dimensión de lo simbólico. De acuerdo con Rosemarie Terán, el teatro social de la Colonia, implícito en los rituales públicos, fue el espacio de realización de las expectativas de las élites, de su autoreconocimiento en las instituciones seculares y religiosas, ambas ligadas a la estructura del poder colonial²⁸. La iglesia colonial, como guardiana del orden, veló por el sistema de jerarquías y lo reprodujo al interior de sus instituciones. Tal es el caso de las cofradías que mantenían la estratificación incorporando a los grupos de acuerdo a su procedencia étnica y social, siempre en torno a referentes de advocación religiosa. Según el padre José María Vargas, la cofradía fue establecida “como un medio de compenetración de las clases sociales”, intención que al parecer fue perseguida en un principio por el padre Bedón en 1588. Sin embargo, estas células religiosas respetaron el patrón de jerarquías, por tanto se convirtieron en una suerte de aval para la preservación de los niveles de prestigio y estatus de las élites²⁹. La cofradía del Rosario en Santo Domingo, por ejemplo, incorporó una rama indígena para su adiestramiento en las artes plásticas; y agrupó en otra rama a los más destacados miembros de la sociedad laica que contribuían con lujosos objetos para el culto de la Virgen del Rosario y de los santos. Por su parte, la Compañía de Jesús incorporó a los indígenas devotos en la cofradía de la Trinidad, mientras la congregación de Nuestra Señora de Loreto -a la que perteneció Mariana de Jesús- convocó a mujeres distinguidas por su condición

²⁸Rosemarie Terán, “La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII”, en *Ciudad de los Andes*, compilados por Eduardo Kingman, Quito, op cit., p. 167.

²⁹María Elena Porras P. y Rosemarie Terán Najas, “Las cofradías seráficas: Estudios de casos”, en *Revista de Historia AEH-PUCE* (Quito), 8, 1994: 58

de nobleza.

Cabe anotar, por otro lado, que los sectores eclesiásticos también hicieron eco de la pompa en los rituales públicos, afianzando con ello la ortodoxia religiosa y su jerarquía en la sociedad colonial. La fiesta barroca, a decir de Alexandra Kennedy, constituyó un espacio de “despliegue de poderes encontrados entre las diferentes órdenes regulares y la consolidación de espacios y fervores muy cuidadosamente promovidos por cada una en particular³⁰. Las suntuosas fiestas por la canonización de San Raymundo de Pennafort, en 1603, convocaron la participación de las autoridades civiles y eclesiásticas, de las élites quiteñas y de las órdenes religiosas -dominicos, franciscanos, jesuitas, agustinos y mercenarios-, protagonistas de grandes procesiones en torno a la imagen del santo y de festejos al interior de cada una de sus iglesias. Es posible que aquello haya contribuido a la ganancia de nuevas devociones, pues los religiosos se empeñaron en coronar la gran fiesta con pomposos carros alegóricos para representar pasajes bíblicos³¹.

Las procesiones religiosas originaron el surgimiento de un catolicismo barroco que puso énfasis en las manifestaciones de una religiosidad alegórica y festiva, que recurría a un cúmulo de signos exteriores. Es posible hablar en este sentido de la relativa flexibilidad eclesiástica frente a las prácticas religiosas de los actores laicos que incorporaban elementos profanos a las celebraciones religiosas. Pero esta aparente flexibilidad contrastaba con el rigor que se trataba de imprimir a través del sistema de valores promulgados por la institución eclesiástica con su invocación obsesiva del concepto de lo idolátrico, en términos de Carlos Espinosa.

³⁰Ver Kennedy, Alexandra, “La Fiesta Barroca en Quito”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia* (Quito), 9, (1996): 5.

³¹Federico González Suárez, vol. 53, Guayaquil-Quito, Ariel, s.f., pp. 147.

1.2. LAS REPRESENTACIONES RELIGIOSAS

Desde la temprana colonización, las órdenes religiosas emprendieron la labor de la conversión religiosa alrededor de la enseñanza de la religión por la vía el catecismo y la predicación del evangelio. En esta línea, la iglesia local adoptó los decretos del Concilio de Trento, en el siglo XVI, que configuró una legislación práctica para la cristianización de los nativos. En párrafos anteriores mencioné que Trento legitimó el uso de las imágenes sagradas para arraigar las creencias religiosas en los nuevos fieles, pues constituían instrumentos didácticos que favorecían la asimilación de la doctrina cristiana.

En este contexto, retomamos la expresión “cristianizar el imaginario” de Gruzinsky, para remitirnos a un aspecto esencial del proyecto de dominio colonial: el rol relevante de la imagen en la conversión religiosa, que podría ser definida como el aniquilamiento sistemático de las creencias de los nativos, calificadas de idolatrías, y su sustitución por las creencias cristianas. En el ámbito colonial, el poder persuasivo de lo visual salvaba los riesgos de una comunicación poco satisfactoria con los nativos. La combinación de la imagen y la palabra abría el mundo de la nueva religión a los colonizados, ya que facilitaba la aprehensión de los contenidos abstractos de la doctrina como el denominado misterio de la Trinidad: padre, hijo y el espíritu santo representado por una paloma.

Antes de la colonización, la eficacia de las representaciones sagradas en la enseñanza de los dogmas de la fe ya había sido probada en la historia de la iglesia católica. Santo Tomás sustentó los principios justificativos de la utilización de los íconos sagrados, planteados por San Juan Damasceno, ya que los concebía como un modo normal de conocimiento para el hombre³². Las

³²José María Vargas, op. cit., p. 43

imágenes cumplían con fines concretos relacionados con la representación y la rememoración del dogma católico sobre los hechos y personajes del Antiguo y Nuevo testamento - la Vida y la Pasión de Cristo y de la virgen -; así también en la estimulación del culto³³.

Conocemos el legado de representaciones religiosas que dejó la época colonial preservados al interior de los conventos y las iglesias quiteñas que datan de ese tiempo. El sinnúmero de obras ubicadas dentro de lo que se denomina la “Escuela Quiteña de Arte Colonial” da cuenta de la dimensión del uso de imágenes sagradas, que involucró la participación de los mismos indígenas y mestizos instruidos en pintura, escultura, música y cantos desde 1552 con la fundación de la primera escuela de artes y oficios, el Colegio San Andrés, por Fray Jodoco Ricke.

La proliferación de las representaciones religiosas fue parte constitutiva de la política de conversión dentro de un proceso largo que se extendió hasta el siglo XVIII y que tuvo al menos dos momentos específicos, definidos por las tendencias seguidas por las órdenes en la cristianización de los colonizados. El primer momento corresponde a la política idoloclasta de tendencia humanista de origen lascasiano, impulsada por los dominicos desde el siglo XVI y que se caracterizó por cierta valoración de los elementos culturales de los nativos.³⁴ Esta línea encontró como actor protagónico al padre Bedón, quien en esa misma centuria inauguró la Cofradía de la Virgen del Rosario del Convento de Santo Domingo destinada a la capacitación de los indígenas en la artes, cuyo eje temático fue la representación de la Virgen. Sin embargo, Rosemarie Terán sostiene que la tendencia humanista no dio cabida a la expresividad indígena, pues en la creencia de los frailes humanistas predominaba el temor de la

³³Ibid, p.44.

³⁴Ver Rosemarie Terán, *Arte, espacio y religiosidad en el Convento de Santo Domingo*, Quito, 1994, p.22.

manifestación de las creencias nativas, dada su “tendencia a incorporar los dioses cristianos en su propio panteón”³⁵. A ello atribuye la ausencia del sincretismo en el arte religioso quiteño; pues además, la política idoloclasta se prolongó hacia el siglo XVII con la Contrarreforma.

Si bien la tendencia humanista supervivió hasta fines de aquella centuria, las representaciones religiosas de signo contrarreformista, a nivel de la pintura y el teatro público basado en las escenas del *Imitatio Cristi*, cobraron auge. Junto a los temas de representación basados en pasajes bíblicos - la vida, pasión y muerte de Jesucristo, las imágenes marianas y de los santos- se fomentaron las representaciones del pecado y del castigo implícitas en el concepto de idolatría. La conocida obra “El Infierno” del hermano jesuita Hernando de la Cruz, director espiritual de Mariana de Jesús, revela de un modo ejemplar las ideas claves que se manejaron en la época. La siguiente descripción de los paisajes de El Infierno por el padre Jacinto Morán de Butrón, nos orienta sobre el sentido de esta obra, al parecer el castigo eterno para los seres caídos en pecado:

Dictóle Dios Nuestro Señor (a Hernando de la Cruz-) pintase dos lienzos muy grandes, que están hoy debaxo del Coro de Nuestra Iglesia (la Compañía): en el que cae al lado de la Epístola del Altar mayor puso el Infierno con horrendos, extraños y rigurosos castigos de los miserables, que gimen y lloran obstinados por toda una eternidad desventurada. A otro lado, que es del Evangelio, puso la resurrección de los predestinados ³⁶.

La muerte fue un tema de representación dentro de la política de conversión religiosa. Estuvo presente en las iconografías de los santos a través del

³⁵Ibid, p.24.

³⁶Jacinto Morán de Butrón, *La Azucena de Quito que brotó el florido campo de la Iglesia en las Indias occidentales de los reinos del Perú*, Madrid, Imprenta de Don Gabriel del Barrio, MDCCXXIV, pp. 263-264, citado por Hernán Rodríguez Castelo, op. cit., p. 67.

símbolo de la calavera y un cromatismo lúgubre. San Vicente Ferrer (siglo XVII) se mostraba en una actitud reflexiva frente a la calavera³⁷; Mariana de Jesús, en la obra de Hernando de la Cruz, mira a la calavera como el espejo de la muerte³⁸. Cristo triunfó sobre este símbolo³⁹. Según José Antonio Maravall, la representación del esqueleto tuvo múltiples funciones en el Barroco Europeo; en principio se asoció a una función ascético-religiosa, característica de los santos, pero además el autor lo relaciona con un interés exacerbado por la muerte, “una estética de la crueldad”, que se desarrolló en esa época, al calor de la intolerancia religiosa del absolutismo monárquico, de las guerras interestatales sucesivas entre otros factores. En nuestro caso, los planteamientos de Maravall arrojan luces acerca de cómo esa estética de la crueldad formó parte de una pedagogía de la violencia ligada al poder, en donde las representaciones de la muerte contribuían a desatar los resortes psicológicos de la gente con fines específicos de contención social⁴⁰; este tema lo trataremos en el capítulo tres.

Junto a la función preponderante de las representaciones religiosas, la palabra tuvo un lugar destacado en el proyecto de conversión religiosa básicamente por el desarrollo de la oratoria y de las letras. En las últimas décadas del siglo XVI, las órdenes religiosas empezaron a ganar un espacio protagónico en la educación colonial. La enseñanza superior quedó asignada para los sectores de la élite colonial al interior de seminarios y universidades en donde se impartía nuevas cátedras: Filosofía, Teología moral y Escolástica, Sagrada Escritura, Gramática y, entre otras, las Letras. En ello, la Compañía de Jesús un jugó un rol protagónico.

³⁷ *Meditación Nocturna de San Vicente*, Quito, Iglesia de Santo Domingo, siglo XVII.

³⁸ “Sermón que predicó el Padre Alonso de Rojas”, en *Documentos para la historia de la Beata Mariana de Jesús*, Quito, Imprenta del Clero, 1902, p. XVI.

³⁹ *Cristo en la Columna*, Quito, Museo de Arte Colonial, siglo XVII.

⁴⁰ Véase José Antonio Maravall, op. cit., pp. 335-338.

El fomento de las letras se expresó particularmente en las crónicas de los misioneros en el Mainas en las cuales la idolatría figuraba como un concepto recurrente. Estos relatos giraban en torno a las hazañas de los jesuitas en sus campañas conversión religiosa. Sus escritos dejan entrever el énfasis en la idea del mal y del pecado como una característica connatural de los nativos a quienes tenían que extirpar “los espectros del demonio”. Hay que recordar que la noción del mal estuvo implícita en el proyecto jesuítico de la “salvación de las almas” que caracterizó a su política religiosa en el siglo XVII.

En mayor medida que las crónicas, la oratoria ocupó un lugar singular en la conducción de las prácticas de los actores sociales, pues tuvo una gran difusión y capacidad de convocatoria desde el púlpito y en las plazas públicas. Según Rodríguez Castelo, la oratoria fue el género que con más fervor se cultivó en América Hispánica del siglo XVII; muy acogido por los quiteños que acostumbraban a gastar sus horas en los comentarios sobre los sermones, de lo que se puede inferir su incidencia en la interiorización de los contenidos religiosos promovidos por la iglesia.

El conceptismo marcó una influencia en la oratoria de la época, cuya eficacia radicaba en la puesta en juego de “imágenes dislocadas, sutilezas ideológicas y la concisión verbal exagerada”⁴¹, capaces de tocar las reticencias y las reservas mentales de la gente. José Antonio Maravall propone que los teóricos del conceptismo eran preceptistas y técnicos psicológicos de la moral, cuyo pensamiento buscaba proyectarse sobre las costumbres para configurar conductas. Así se observa, en el mundo colonial, que la intervención de un orador podía suscitar prácticas específicas de expiación, devoción o conversión espiritual.

⁴¹Hernán Rodríguez Castelo, op. cit., p. 400.

Una de las máximas expresiones del ejercicio del poder desde el púlpito fue un sermón pronunciado por el padre Alonso de Rojas, jesuita, a propósito del robo de la capilla de Santa Clara en 1649. Su elocuencia proverbial, acompañada de una capacidad histriónica sugestiva, fue puesta en escena desde el púlpito para fustigar a los culpables del robo de las hostias y el copón de la Capilla, - un mestizo y tres indígenas- que al cabo de unos días fueron ajusticiados públicamente. El profundo efecto catárquico de la oratoria del padre Rojas conmovió los resortes emotivos del público asistente que se desató una suerte de histeria generalizada:

Sus palabras arrancaron gritos de horror en los oyentes- relata González Suárez-; enternecido el orador comenzó a llorar, con lo cual el auditorio se conmovió: llantos y alaridos resonaron en el ámbito del templo, la voz del Padre entrecortada de sollozos, casi no se dejaba oír; algunos de los concurrentes se enfervorizaron tanto, que se daban bofetadas ellos mismos, y se castigaban en señal de penitencia⁴².

El padre Alonso de Rojas fue quizás el más elocuente orador del siglo XVII. Luego veremos su actuación primordial en el exaltación de Mariana de Jesús con el primer panegírico dedicado a la beata.

1.3. LAS CREENCIAS RELIGIOSAS EN EL SIGLO XVII

Quito del siglo XVII fue testigo de la configuración de las creencias religiosas al cabo de una centuria de colonización espiritual. Determinantes fueron en este sentido, las políticas de conversión impulsadas por la iglesia local, brevemente descritas hasta el momento, que lograron arraigar la religiosidad característica de la sociedad colonial. Resulta relevante anotar, sin embargo, que el despertar

⁴²Ver González Suárez, op. cit, vol 58, p.15.

de la religiosidad colonial respondió a otros factores no ideológicos que incidieron en la conformación de prácticas pías, y que estuvieron relacionados con la serie de hecatombes naturales acaecidas en el transcurso del siglo XVII. El sentimiento de impotencia general vivido frente a las manifestaciones naturales, -epidemias, terremotos, la erupción del volcán Pichincha -, despertaron las creencias propias del cristianismo arcaico de fundamentación bíblica, muy influyentes en el ánimo de la gente que interpretó tales fenómenos como signos de la cólera divina para castigar a los pecadores.

En 1660, a propósito de la erupción del volcán Pichincha, se celebraron múltiples procesiones de penitencia y rogativas a las imágenes de mayor devoción en las iglesias; mientras que los sacerdotes celebraban misas de vista al volcán y le echaban conjuros y exorcismos. La erupción conmovió a la población llevándola a lágrimas de arrepentimiento y a prácticas expiatorias a través de confesiones y actos de contrición. En esa ocasión el terror frente a la muerte - o quizá el temor propiciado por la imagen del infierno- inspiró la elección de una "Patrona redentora de los cautivos de la ciudad", que recayó en la Virgen de la Merced - en rigor Nuestra Señora de las Mercedes -, por acuerdo de las autoridades de la Audiencia.

Igual terror despertaron las epidemias y los terremotos que a largo de ese siglo trajeron las secuelas de muerte para buena parte de la población y, dada la religiosidad de aquel tiempo, la asociación de estos fenómenos con el orden moral. El estado de tensión en que se vivía entonces se expresaba en la búsqueda del auxilio divino. De un modo similar a la espiritualidad barroca europea, como señala Joaquín Rodríguez Mateos, se podría creer que la sociedad colonial experimentó frente a los acontecimientos naturales, la polarización de la sensibilidad respecto de la vida y de la muerte en donde la angustia existencial, canalizada por pautas ideológicas, precisaba la

sacralización a través de la unión mística con Dios para volver al orden de los planes divinos⁴³.

El sentimiento general de culpabilidad, también incentivado desde el púlpito como vimos en el caso de la Capilla del Robo- y el anhelo de salvación, precipitó a los actores del siglo XVII a perseguir de un modo permanente signos visibles de la gracia divina redentora de las almas. Este deseo de ser favorecidos por algún milagro redentor dio lugar a la fundación de imágenes marianas, en ocasiones ligadas a fenómenos de aparecimientos o de visiones, como la Virgen de la Nube (1696); o la supuesta aparición de la que iba a ser “Nuestra Señora de la Empanada” en un pedazo de papel con grasa que confundió a un oidor de la Audiencia, Cristóbal de Cevallos, quien quiso fundar el culto a favor de la imagen. La historia culminó con el ajusticiamiento del oidor por parte de la Inquisición que consideró al caso atentatorio a los principios de la fe, asociado a la superchería⁴⁴.

A mediados del siglo XVII, un terror apocalíptico empezó a cundir en los quiteños. Se escuchaban las voces de los estragos causados por el terremoto de Riobamba (1645), y se temía que lo mismo habría de ocurrir en Quito. Con la angustia de un acontecimiento similar se iniciaron procesiones y advocaciones religiosas. Sabemos que el posible terremoto no ocurrió, pero dio lugar a la configuración de la historia que nos ocupa en este trabajo.

En 1646 el padre Alonso de Rojas, - mismo orador de la capilla del Robo- publicó un sermón fúnebre pronunciado en la muerte de una joven mujer a la que denominó Mariana de Jesús⁴⁵, a quien el padre atribuía muchas virtudes.

⁴³ Joaquín Rodríguez Mateos, “La disciplina pública como fenómeno penitencial barroco”, en *La religiosidad popular vida y muerte: La imaginación religiosa, Vol. II*, compilados por C. Alvarez Santaló, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra, España, Anthropos, pp. 529-530

⁴⁴ Federico González Suárez, op. cit., vol. 58, pp. 123-124.

⁴⁵ *Sermón*, op. cit. p. IV.

La más célebre virtud anunciada en el sermón, fue el supuesto sacrificio de haber ofrendado su vida para librar a la ciudad de “las culpas” que los pecados merecían, creencia asociada al terremoto de Riobamba. Esta fue la primera presentación pública de Mariana, un año después de su muerte señalada en 1645⁴⁶.

⁴⁶Rosemarie Terán Najas, *op. cit.*, pp. 163-167.

CAPITULO II

LA EXALTACION DE MARIANA DE JESUS: LOS ACTORES SOCIALES DEL SIGLO XVII.

El origen de la historia de Mariana de Jesús tuvo lugar en el siglo XVII en el cual se desarrolló su trayectoria de vida. A este siglo correspondieron los primeros documentos históricos (el primer *Proceso de Información* sobre la vida de Mariana, el *Sermón de Alonso de Rojas*, la primera hagiografía escrita por Morán de Butrón), los cuales se retomaron en el transcurso de los siglos para consagrarla como una santa oficial de la iglesia católica, esto ya en el siglo XX.

La figura de santidad de Mariana de Jesús se engendró en un marco histórico con características específicas, en una época y en una sociedad que creó las condiciones de su emergencia. Conforme al marco histórico propuesto en este trabajo, nos remitimos a la información de las fuentes originales del siglo XVII para aproximarnos a ciertos aspectos del contexto de la época que vio nacer a Mariana de Jesús; y en particular de los primeros actores sociales, individuales y colectivos, que intervinieron en la exaltación de la beata, puesto que sabemos que la creación de los santos obedece a un deseo o a una voluntad por consagrar estas figuras paradigmáticas.

La exaltación de Mariana de Jesús convocó la participación de miembros de la élite afincada en Quito, muchos de los cuales ocuparon un sitio de prestigio dentro de la sociedad. El Obispo de la Peña Montenegro, quien destacó por su *Itinerario de Párroco para Indias* (1668), aprobó la solicitud del Procurador de Quito, Baltazar de Montesdoca para realizar la Información acerca de la vida, muerte y milagros de Mariana de Jesús con la declaración de los testigos que se presentaron en el primer Proceso para la Causa de la beatificación en 1671.

Esta solicitud respondía, según el Procurador, a la necesidad de dejar constancia en todos los tiempos de las raras y prodigiosas virtudes de Mariana;⁴⁷ y argumentaba que lo hacía en “nombre del cabildo de la ciudad”, por ser de honor para Quito tener una mujer tan prodigiosa.

Los testigos que participaron en el mencionado Proceso, por su parte, pertenecían al núcleo social de la familia de Mariana, pues se supone que fueron amigos, parientes cercanos y vecinos de la beata; y ciertas autoridades civiles y eclesiásticas como el capitán Alonso Sánchez Espinosa y Luna, Regidor Perpetuo de la ciudad; y José Jibaja clérigo presbítero. La excepción la marcaba la “india” Catalina, nodriza de Mariana y única testigo presencial de sus martirios corporales.

De acuerdo al Proceso, Mariana de Jesús nació en Quito en el año de 1618. Fue hija legítima de Gerónimo Flores y Paredes, natural de la ciudad de Toledo y de Mariana Granobles Jaramillo, natural de Quito, de ascendencia española. Luego de la muerte de sus padres Mariana quedó al cuidado de su hermana Jerónima Paredes y Cosme de Caso, su cuñado. Según la familia -relatan los testigos- Mariana había evidenciado desde temprana edad signos de abstinencia y de ayuno, que se prolongó hasta el final de sus días en los cuales había suprimido todo tipo de alimento para sustentarse únicamente con el sacramento. A la rareza de estos signos concebidos como de santidad, se sumaban otros prodigios, virtudes y milagros. Mariana “repartía las horas de los días y noches para estaciones, oración mental, lección espiritual, lecturas de santos y otros de devoción, ocupándose las mañanas desde las seis hasta las diez y media en la Iglesia de la Compañía de Jesús, en oír misas, prepararse para la confesión y comunión, meditación, estaciones por las ánimas del

⁴⁷ *Documentos*, p. 1.

Purgatorio”⁴⁸. No profesó como religiosa en ningún convento de la ciudad y fue terciaria de la Orden de San Francisco. Cuando Mariana murió, según los testigos, “la llevaron a enterrar á la iglesia de la Compañía de Jesús con gran concurso de gente de todos estados, cleresia y religiones”, el Arzobispo y Cabildos eclesiástico y secular y algunos Señores de la Audiencia⁴⁹.

2.1. LA COMPAÑIA DE JESUS

La información del primer Proceso para la beatificación de Mariana de Jesús revela el rol de la Compañía en la formación religiosa de la beata desde su infancia a través de la acción pastoral de los directores espirituales. Luego de su muerte, los Jesuitas se encargaron de difundir la imagen de santidad erigida en torno a Mariana y de promover el Proceso de 1671, pese a que no dejaron huellas de su participación en el mismo. Al respecto, Aurelio Espinosa Pólit opina que el motivo de esta “discreta abstención” posiblemente obedeció a que los padres quisieron evitar todo viso de interés o parcialidad en una causa que sin embargo todos la consideraban propia de la Compañía⁵⁰. En este sentido existió una conexión entre el cabildo de Quito y la Compañía de Jesús. Baltazar de Montedoca, Procurador de la ciudad que introdujo la Causa, se valió de los miembros de la orden para obtener declaraciones en Cuenca⁵¹. Este acercamiento no resulta extraño en una época en la cual los Jesuitas tenían cierto nivel de influencia en las autoridades civiles y eclesiásticas, quienes les favorecían en sus empresas y ministerios sacerdotales, tal como se verá luego.

⁴⁸Ibid, p.21.

⁴⁹Ibid, p. 19.

⁵⁰ Aurelio Espinosa Pólit, *Santa Mariana de Jesús: hija de la Compañía de Jesús*, Quito, Prensa Católica, op. cit., 1957, pp.322-324.

⁵¹Ibid., p.324.

Una vez concluido el Proceso (1678), la información pasó a manos de la Compañía de Jesús y, luego en 1696, su interés en la promoción de la vida de Mariana fue más evidente con la tarea encomendada a Jacinto Morán de Butrón de elaborar la primera hagiografía de Mariana de signo jesuita⁵². Como toda hagiografía, esta respondió al propósito de anclar en la memoria los prodigios y virtudes atribuidos a Mariana. La obra de Morán de Butrón se publicó en el siglo XVIII.

Por otro lado, la trayectoria de la Compañía de Jesús fue significativa en el transcurso del el siglo XVII, en las diversas esferas de la estructura colonial en donde los jesuitas pusieron a prueba su capacidad de organización racional con una disciplina cuasi militar. Su rol fue destacado en la educación, cuyo sistema jerárquico albergaba a los distintos estratos sociales, dando cobijo fundamentalmente a las élites. De igual manera destacaron en la economía como propietarios y administradores de las haciendas y obrajes, campo en el cual se convirtieron en los más fuertes competidores de las élites laicas. De igual modo, participaron activamente en la conversión religiosa mediante el ejercicio de ministerios en los pueblos y ciudades de la Audiencia de Quito, y de las misiones en el Mainas para la reducción de los nativos, siguiendo el ideal de la “salvación de las almas” en línea de la Contrarreforma.

No obstante estos logros, el siglo XVII constituyó para los miembros de la Compañía de Jesús un tiempo de disputas para consolidar su institución. Su historia da cuenta de los frecuentes intentos por conseguir la independencia del Colegio de Quito de las provincias de Perú y de la Nueva Granada, a las cuales perteneció a su turno; una independencia que la alcanzaron en 1705. De otra

⁵²Titulada “La Azucena de Quito, que brotó del florido campo de la Iglesia en las Indias occidentales de los reinos del Perú, la venerable virgen Mariana de Jesús Flores y Paredes”. Existe una biografía anterior realizada por Diego de Córdova Salinas, franciscano, en la Crónica de la Provincia Franciscana, Libro V, capítulo XXVII.

parte, la incertidumbre de los jesuitas giró por un par de lustros alrededor de la prohibición real de fundar nuevas casas y conventos de religiosos en la Audiencia de Quito (1626). Felipe IV argüía que dichas fundaciones restaban las rentas del tesoro real y causaban serios inconvenientes a los vecinos y naturales, pues las órdenes religiosas se apoderaban con facilidad de sus tierras y haciendas.⁵³ El decreto se dirigía en particular a la Compañía de Jesús. Las riquezas acumuladas por esta orden dieron lugar a la desconfianza en ciertos grupos de la sociedad y a la inquietud del gobierno español, que además se sentía perjudicado por la negativa de los jesuitas a pagar los diezmos, lo cual generó una relación tensa entre las partes⁵⁴.

La licencia para la fundación de nuevas casas se consiguió por medio de acuerdos con las autoridades de la Audiencia y con el Obispo. En este sentido, los jesuitas aplicaron un agudo sentido de influencia; pues el criterio positivo de estos funcionarios, a través de los informes favorables dirigidos al Consejo de Indias, era determinante para revocar el decreto real. Esto se observó concretamente con los informes del presidente de la Audiencia Antonio de Morga y del Obispo Oviedo, enviados al Consejo en 1632, a los que se sumó el informe convincente del padre Crespo, jesuita, en cuyo texto afirmaba que la necesidad de la fundación de nuevos establecimientos, lejos de un afán de enriquecimiento, obedecía al deseo de realizar las misiones para convertir a los infieles, para lo cual los miembros de su orden estaban dispuestos a vivir de las limosnas⁵⁵. La disputa por la licencia de las fundaciones debía pasar necesariamente por filtros burocráticos del sistema de administración colonial; sin embargo, la resolución del conflicto también tuvo lugar en el plano de lo

⁵³Federico González Suárez, Federico, op. cit., vol 58, p. 126.

⁵⁴Ibid. La relación entre los jesuitas y la Monarquía, en términos políticos, es un tema abierto a la investigación, puesto que se desconocen hasta el momento muchos de sus aspectos. González Suárez, a propósito del decreto sobre la fundación de los conventos, sostiene indirectamente que aquella es una de las fases menos conocidas del gobierno monárquico durante la colonia.

⁵⁵Ibid, p. 127.

simbólico, ya que los informes favorables debían legitimar el honor y los supuestos fines altruistas de la orden en la Colonia frente a la autoridad real.

En este contexto, el prestigio institucional, en términos de virtud, resultaba necesario, pues si bien los jesuitas gozaban de un modo incuestionable el reconocimiento social por su intelectualidad e ilustración; por contraste también provocaban sentimientos adversos debido a su capacidad de acumular riquezas en bienes y raíces. De otro lado, el asunto del prestigio respondía a una razón de política universal de la orden. Para Miguel Mir la búsqueda de prestigio era una intención implícita en todas las empresas jesuíticas: “si predicar, si dan misiones, si fundan colegios es con el presupuesto de que con ello resultará algún rédito para la Compañía”⁵⁶. Inclusive la retórica de enaltecimiento de la institución serviría a los fines del honor, ponderándose a sí como “doctos sacerdotes, hombres de universidad y de empresa “⁵⁷.

Si tomamos por ciertas las palabras de Mir, se comprendería entonces el sentido implícito de la publicación de la “Carta de Edificación” sobre Hernando de la Cruz -uno de los directores espirituales de Mariana- luego de su muerte (1646). Dicho documento, repartido en todos los conventos de la ciudad de Quito, enaltecía al jesuita como un dechado de santidad y miembro virtuoso de la orden⁵⁸. En este sentido, la publicación del Sermón Fúnebre escrito por Alonso de Rojas para las exequias de Mariana de Jesús, obedeció a propósitos similares, por supuesto, con un fin edificante. Este documento resalta el papel de la Compañía como la única casa a la cual Mariana concurría diariamente para realizar prácticas devocionales. La denominación “toda hija de la

⁵⁶Miguel Mir, *Los jesuitas puertas adentro ó Un barrido hacia afuera en la Compañía de Jesús*, Barcelona, Tipolitografía de Luis Tasso, Barcelona, 1896, pp. 27-27.

⁵⁷Comillas mías.

⁵⁸A propósito de la política publicitaria de los jesuitas citemos las palabras de Mir: Si muere uno de ellos, han de hacer su elogio y publicarlo y darlo á conocer *lippis et tonsoribus*, de manera que corra por todas partes [...], Mir, Miguel, op. cit. p. 29.

Compañía de Jesús” se constituyó en un signo de identificación de la beata a la orden⁵⁹.

Los conflictos suscitados en torno a la fundación de las casas y la búsqueda de la independencia del Colegio de Quito abarcaron una parte de la historia de la orden jesuita del siglo XVII. Los hemos referido únicamente con el afán de recrear ciertos problemas que se ventilaban en la Compañía de Jesús “puertas adentro” en la época en surgió Mariana de Jesús; sin que ello signifique que la trayectoria de la orden se reduzca a los conflictos privados.

Entre los directores espirituales de Mariana de Jesús se encontraron figuras que llegaron a destacar en los campos del arte y la literatura de la época: Lucas de la Cueva en la prosa, Hernando de la Cruz en la pintura y Alonso de Rojas en la oratoria. A este último dedicaremos un acápite por la importancia que tuvo en la historia de Mariana de Jesús.

2.2. EL PADRE ALONSO DE ROJAS Y SU SERMON FUNEBRE

El padre Alonso de Rojas fue un jesuita muy comprometido con la causa de exaltación de Mariana de Jesús. Figuró en la lista de sus directores espirituales y, con certitud, se destacó como uno de los mejores oradores de la época colonial. Nació en Bujalance-España en donde realizó estudios de Artes y Teología, cuya cátedra la dictó en San Gregorio una vez que se estableció en Quito. Fue un asiduo lector de San Agustín y siguió el *Imitatio Cristi*; su mayor

⁵⁹La apropiación jesuítica de Mariana “de Jesús” es simbólica puesto que se conoce que la beata se vinculó con la Tercera Orden de San Francisco, cuya relación no ha dejado de provocar desacuerdos entre las órdenes religiosas jesuita y franciscana, por esclarecer el vínculo real de Mariana con cada una de ellas. Por otra parte, la disputa devela la relevancia de tener una santa nacida al cobijo de sus instituciones.

protagonismo lo cobró en el púlpito por la elocuencia con que pronunciaba sus sermones.

El Sermón Fúnebre dedicado a Mariana de Jesús, escrito por Alonso de Rojas y publicado en 1646, constituye la primera fuente de información sobre la vida de la beata; sus contenidos fueron trascendentales para elaboración de las primeras hagiografías de la beata (de Jacinto Morán y del franciscano Córdoba y Salinas); y con certeza influyeron en la opiniones emitidas por los testigos que participaron en la primer Proceso Diocesano de 1671. Tan relevante fue para la posteridad el sermón de Alonso de Rojas que podemos considerar que gran parte de lo que hoy conocemos de la santa es una recreación de los contenidos de esta fuente primordial: en especial la imagen de los martirios corporales de Mariana y su asociación con los terremotos. Hoy sabemos que esta idea es posterior al siglo XVII. Como bien señala Luis Miguel Campos “la memoria de Mariana de Jesús durmió una larga siesta hasta inicios del siglo XX”, tiempo en el cual se retomaron los documentos históricos para su canonización⁶⁰. De acuerdo con el autor, la supuesta profecía de Mariana: “Quito no se destruirá por los terremotos, sino por los malos gobiernos”, es una invención tardía promocionada en el siglo XX⁶¹, que se recrea en las fuentes del siglo XVII, precisamente en el sermón de Alonso de Rojas. Veamos a continuación un poco de la historia.

La primera presentación pública de la vida de Mariana de Jesús fue a raíz de su muerte acaecida el 26 de mayo de 1645. Sus honras fúnebres convocaron la concurrencia de las más altas dignidades del cabildo eclesiástico y secular, así como de hombres y mujeres de todos los estados a la Compañía de

⁶⁰Luis Miguel Campos, “Mariana de Jesús entre terremotos y malos gobiernos”, en *Revista Cultura* (Quito), 6 (1999):17.

⁶¹Ibid, p. 14.

Jesús⁶², la iglesia que serviría para celebrar las honras fúnebres. Se dice que el padre Alonso de Rojas estuvo a cargo de los sermones de rigor durante los tres días de velación. El sermón que pasó a la historia lo pronunció treinta días después de la muerte de Mariana cuando se trasladaron sus restos al altar de la Virgen de Loreto de quien era su devota. Alonso de Rojas puso entonces a consideración del auditorio la exaltación de la vida de Mariana - a quien denominó "de Jesús"⁶³- y un supuesto sacrificio. Retomamos el relato del padre Rojas:

Predicaba yo en este lugar aunque indigno ministro del evangelio, el domingo cuarto de Cuaresma por la tarde la historia de Josué, y, receloso de las calamidades que amenazaban á nuestra República, de que nos dieron aviso, las del temblor y ruinas de Riobamba, hice un apóstrofe á Dios suplicándole templase sus enojos y que se sirviese de mi vida que yo se lo ofrecía por la salud del pueblo; que castigase en mí lo que había de perdonar en la República. No admitió Dios mi oferta ni admitió mi oración que era tibia y de ningún valor. Pero sí admitió la misma oferta que en ese tiempo le estaba haciendo con ardentísimo afecto, al pie de este púlpito, Mariana de Jesús, ofreciendo su vida por la salud del pueblo: esta fue la causa como se infiere con evidencia; pues, retirándose a su casa, cayó enferma aquella noche del achaque de que murió ⁶⁴.

A juicio de Alonso de Rojas, Mariana salvó con su muerte a la ciudad de la posible catástrofe de un terremoto similar al de Riobamba acaecido en 1645 y de las epidemias - "alfombrilla y garrotillo"- que diezmaron a la población. A causa de estos sucesos, la ciudad vivía en aquellos días un pánico generalizado. Creencias apocalípticas empujaron a los quiteños a realizar ceremonias públicas de expiación:

⁶² *Documentos*, op. cit., p.19.

⁶³ *Sermón*, op. cit., p. IV.

⁶⁴ *Sermón*, op. cit., p. XXVII.

Se alborotó el domingo de Ramos en la noche esta ciudad, por voz que corrió se había de undir y asolar aquella noche, causando tanta moción y turbación que las más vecinos con sus familias se salieron de sus casas á las plazas, calles y campo con temor de aquella voz, y se abrieron las más iglesias descubriendo en ellas el Santísimo Sacramento, haciendo muchas penitencias públicas hombres y mugeres, confesándose muchos a gritos siendo público se hicieron restituciones de honras y haciendas ⁶⁵.

Según Andrea María de la Santísima Trinidad, testigo en los Procesos, aquel domingo de penitencia pública, supo que “Mariana de Jesús envió á decir a Juan de Salazar y doña Juana Caso hermana y cuñado de esta testigo no se moviesen ni saliesen de su casa, porque no había de suceder lo que publicaban, pues Nuestro Señor sólo pretendía sacar algún fruto de las almas”⁶⁶. Este relato constituye una de las escasas referencias que se encuentran en la información de 1671 acerca del terremoto de Riobamba. El sacrificio de Mariana para la salvar a la ciudad fue un aspecto referido por ciertos testigos en los procesos remitiéndose al sermón de Alonso de Rojas pronunciado veinticinco años atrás. Este fue el caso del maestro José Jibaja, clérigo presbítero, testigo, quien se refirió al sacrificio de Mariana, “madre y amparo de la República” ⁶⁷ enunciando que basaba sus versiones en el sermón mencionado.

Jacinto Morán de Butrón, años más tarde, resaltó el papel decisivo de Alonso de Rojas en la exaltación de Mariana de Jesús, en especial su actuación en las honras fúnebres de la beata: y aduce que con las palabras del padre “se pudo correr las cortinas del silencio y formar de lo secreto nueva elocuencia a su sermón”. Las palabras del orador, a decir de Morán de Butrón, arrancaron el aplauso del público presente para que “todos hiciesen grandes panegíricos a

⁶⁵ *Documentos*, op. cit., p.18.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Comillas mías. *Documentos*, op. cit., p. 155.

Mariana”.

No hay que olvidar la eficacia del púlpito, basada en la oratoria conceptista, y su poder de convocatoria en una sociedad que se congregaba en torno a la religiosidad; ni tampoco la calidad retórica de Alonso de Rojas, cuya elocuencia proverbial desató la expiación pública en la ciudad a partir del robo de la Capilla de Santa Clara (1649). Como en aquella ocasión, Alonso de Rojas puso a prueba sus dotes histriónicos en las exequias de Mariana, pues inició la exaltación entre sollozos y lágrimas, que iban acompañadas de una representación del escenario con los elementos de una plástica fúnebre dentro del texto con características barrocas:

“Ojalá pluguiera al cielo- decía el padre- que el papel que en este teatro de negras alfombras y de floridas virtudes he de representar hoy, librara solamente en los ojos las palabras y acciones para que la lengua de su agua declarara más bien mi sentimiento, que podrá llegar á expresarlo la del cuerpo: ó fieles si pudiera yo arrojarme al Mar Muerto de mi llanto para evitar el naufragio que, por insuficiente orador, puedo recelar en el Océano vivo de tantas virtudes - las de Mariana-⁶⁸.

El rol del padre Rojas, como uno de sus más preponderantes artífices de la imagen de santidad de Mariana, se destaca en otros documentos históricos de la época. El jesuita Hernando de la Cruz lo señala en la “Canción para la Bienaventurada Virgen Mariana de Jesús”, denominándolo “Ildefonso” - su nombre de confianza -:

y tú Ildefonso grave

De clarín tan suave Parainfo de Dios resucitaste

Con tu oración mil almas ganaste

Y si se estampa espero

Que ella será la flor, tú el jardinero ⁶⁹

⁶⁸ *Sermón*, op. cit., p. II.

⁶⁹ Teresa López Vallarino, *La vida y el arte del Ilustre panameño Hernando de la Cruz, S.J., 1591 a 1546*, Quito, Prensa Católica, 1950, p.69

El importante contenido del sermón amerita una atención especial porque ofrece ciertas pistas acerca del contexto de la época, sobre las ideas y los valores que los sectores eclesiásticos promovían en el siglo XVII y de los actores .

2.3. LA FAMILIA DE MARIANA

El proceso informatorio de 1670, tal como se manifestó en líneas anteriores, tuvo por objeto recuperar la memoria de los hechos relativos a la vida de Mariana de Jesús, de acuerdo a las declaraciones formuladas por testigos directos e indirectos, amigos y familiares de la beata, que basaron sus relatos en aquello que habían escuchado decir a terceros, por lo general los parientes más cercanos de Mariana.

Dentro del núcleo familiar, cuatro actores principales promocionaron su vida de santidad, antes y después de su muerte en 1645: Jerónima Paredes, hermana de Mariana, su cuñado Cosme de Caso, - quienes destacan como la fuente principal de difusión de los prodigios de la futura santa -; su sobrino político Juan de Salazar y Juan Guerrero de Salazar, sobrino-nieto, quienes se apropiaron de la causa de beatificación años después de haber concluido la información del primer proceso para promocionarla en Roma.

La familia de Mariana de Jesús era devota cristiana. Sus padres habían convertido a su casa en una suerte de santuario religioso, en una “Casa de Oración”, denominada así por la gente que asistía a aquel sitio para realizar prácticas de devoción. Jerónimo Paredes, padre de Mariana, fue un miembro activo de la Cofradía del Rosario del Convento de Santo Domingo, lugar al que asistían las élites de la época comprometidas con su hábito social de cumplir con los diezmos y donaciones requeridos para la construcción del altar mayor.

La religiosidad era compartida por todos los miembros de la familia. Quizás por aquello en ese ámbito subyacía una inclinación por mirar a Mariana como a santa y mártir, en quien desde pequeña buscaron signos de predestinación. Esta aseveración se puede constatar con una frase expresada por Jerónima, hermana de la beata, que en cierto modo anticipaba el destino trágico de Mariana de Jesús: “para qué naciste niña á este mal mundo tan hermosa y bella porque tu hermosura ha de ser para trabajos y desdichas”⁷⁰.

Jerónima narraba a sus familiares y amigos los pasajes de la vida de su hermana que se popularizaron con el tiempo, como aquella historia del ataúd y la calavera con el hábito de San Francisco que Mariana tenía en su habitación, y la frase que se repetía a sí misma diciéndose: “Dios te perdone Mariana”, tan recurrente en su hagiografía.

Cosme de Caso, cuñado de Mariana, calificado como un devoto cristiano, difundía en su círculo social los prodigios de la beata, los mismos relatos de Jerónima acerca de los signos de predestinación y de su santo proceder desde niña⁷¹. Hacia 1636, Cosme desempeñaba un cargo de prestigio como síndico del el Convento de San Francisco; sin embargo, como consecuencia de un manejo fraudulento de los bienes de las capellanías, sufrió un encarcelamiento de seis años. Suponemos que este suceso empañó la historia familiar de Mariana de Jesús exponiéndola a la humillación pública, pues Cosme transgredió los principios de la virtud moral tan importante en la definición del honor social obligatorio para las familias de élite de la época. En estas condiciones, no resulta difícil creer que la virtud moral de Mariana significó para

⁷⁰ *Documentos*, op. cit., p. 157.

⁷¹ Son muchas las declaraciones de los testigos que se basan en la historia relatada por Jerónima Paredes y Cosme de Caso. Por poner solo unos ejemplos ver las declaraciones de Alonso Sanchez y Luna, Feliciano de la Rúa Roman, Leonor Rodríguez, en *Documentos*, op. cit., pp. 205, 172, 169

la familia la oportunidad de recuperar la estima ante los ojos de la sociedad, como una carta de redención del honor menoscabado. Un hecho concreto ilustra la hipótesis del prestigio que representaba el tener una mujer virtuosa, cuasi una santa, en el hogar. De las palabras de Alonso Sánchez de Espinoza y Luna, testigo en los procesos para la beatificación de 1671, se desprende que una de las razones que lo motivaron para aceptar el matrimonio concertado con María Caso, hija de Cosme, era la posibilidad de ingresar a una casa de tan conocida virtud, y “tener parentesco con la dicha sierva de Dios - Mariana de Jesús- tan cercano”⁷².

Al suceso del desfalco en San Francisco, se sumaba la ruina económica que afectó a todos los miembros de la familia Caso-Paredes. María Caso, antes mencionada, atravesaba un trance financiero, pues había estado casada con el Depositario General de Ibarra, y al parecer tanto su fortuna como su matrimonio habían caído en desgracia, sin que podamos establecer con claridad las causas. Aquejada entonces por serias preocupaciones, le escribía a su tía Mariana sobre su aflicción y afirmaba encontrarse cargada de “haciendas con muchos censos, deudas y empeños, moza y sola”.⁷³ Para superar la penuria económica, la familia Caso recurrió a una estrategia tradicional de las élites de ese tiempo, que consistió en ofrecer a María en matrimonio para relacionarla con gente de fortuna. Luego de varios intentos, el parentesco se estableció con Alonso Sánchez de Espinoza y Luna, más tarde Regidor Perpetuo de la ciudad de Quito, quien, tal como se dijo más arriba, aceptó ingresar a la familia por el parentesco de la novia con Mariana de Jesús. La alianza matrimonial terminó en poco tiempo con la penuria de María, y alivió los empeños de sus haciendas.

⁷²Ibid, p. 192.

⁷³*Documentos*, op.cit., p. 192.

El relato de la historia de María Caso tiene su razón de ser en la medida en que revela la fragilidad de las fortunas de la élites de la época, y el estado de incertidumbre que aquello generaba. La familia Caso, en esta ocasión, pudo palear en cierto modo el infortunio económico estableciendo una red de parentesco, pues también una de sus propiedades, concretamente la casa en que vivía Mariana en Quito, fue comprada por Juan Guerrero de Salazar, yerno de Cosme, una vez que estalló el conflicto de este último en San Francisco. El dinero obtenido para la venta iba a servir para restituir sus deudas con el convento. Mientras tanto parecía que el recuerdo del fraude en las capellanías se conservó por algunos años en la memoria de los franciscanos⁷⁴.

Del recuerdo de santidad de Mariana de Jesús se ocupó Juan de Salazar, su sobrino político en el tiempo que restó a su vida. Juan se inclinó particularmente por el cumplimiento de la voluntad de Mariana sobre la fundación del Convento del Carmen. Ofreció para ello las instalaciones de la casa de la familia, argumentando que aquel había sido el lugar que Mariana había señalado años atrás para tal fundación. Después de realizar las gestiones correspondientes ante el oidor de la Audiencia, Juan de Salazar consiguió que se construyera el convento en el lugar indicado por Mariana; un hecho que en los procesos se destaca como una de las profecías de la santa.

La intervención de la familia en la promoción de la santidad de Mariana se extendió a lo largo del siglo XVII. Dos de sus sobrinos-nietos Juan Guerrero de Salazar, de la orden jesuita, y Juan de la Cruz y Zúñiga, a los catorce años de haber concluido el primer proceso informatorio, solicitaron a la Compañía de Jesús las copias del mismo para continuar con las diligencias para la

⁷⁴A ese mal recuerdo, Aurelio Espinosa atribuye el paso desapercibido de Mariana por la Tercera Orden en la que solicitó, junto con Sebastiana Caso, el hábito en el tiempo en que Cosme de Caso guardaba prisión.

beatificación y canonización de Mariana de Jesús y Sebastiana de Caso, ambas terciarias de la orden franciscana. La intervención de Juan Guerrero de Salazar a favor de dicha causa se extendió hasta 1725, fecha en la cual solicitó nuevas copias auténticas del Proceso informativo y nuevas declaraciones que testifiquen los milagros atribuidos a Mariana de Jesús.

Sin duda el interés familiar por canonizar a las dos beatas respondía a factores de carácter afectivo fundado en el parentesco cercano; y es posible que a otros factores ligados a la esfera de lo espiritual propios de la religiosidad de una época que buscaba incesantemente la manifestación de la gracia divina como signos redención. A todo esto se podían sumar las cuestiones del honor que tocó las puertas de la familia de Mariana a raíz de los sucesos referidos en San Francisco.

2.4. LOS FRANCISCANOS

A pesar de que la primera biografía de Mariana de Jesús fue escrita por un franciscano en el año de 1651, el padre Diego de Córdoba y Salinas⁷⁵, los miembros de esta orden no figuran como actores de la exaltación de Mariana de Jesús en el siglo XVII.

Mariana de Jesús se afilió a la Tercera Orden de Penitencia de San Francisco según se constata en el documento de 1640, año en el que tomó el hábito de la orden. El padre Agustín Moreno, franciscano, ratifica este asunto: “transcurrido el año de noviciado con la mayor edificación fue admitida a la Profesión de la

⁷⁵En la “Crónica de la Religiosísima Provincia de los doce Apóstoles del Perú de la Orden de San Francisco”, cuyos datos según Aurelio Espinosa Pólit no pasarían de ser una copia casi exacta del sermón pronunciado por el padre Alonso de Rojas en las exequias de Mariana.

austera Regla y emitió sus votos el día 18 de noviembre de 1640⁷⁶. En realidad al margen del documento y de la hagiografía de Córdoba y Salinas, basada también en el sermón de Alonso de Rojas, no existen documentos adicionales que den cuenta del carácter de la vinculación de Mariana con los franciscanos, muy discutida por los Jesuitas. Sin embargo cabe considerar el criterio de Agustín Moreno cuando afirma que la filiación de Mariana a la Tercera Orden fue un hecho trascendental en su vida, pues “desde entonces procuró siempre copiar las virtudes del Seráfico Patriarca de los pobres, su simplicidad, su inagotable amor por la naturaleza como medio de ascensión al Creador”⁷⁷.

La versión franciscana de Mariana de Jesús trata de enfatizar en un carácter más humano de la beata, “una mujer de carne y hueso” cuya dimensión no ha sido aún bien estudiada⁷⁸. Los caminos de perfeccionamiento espiritual que esta versión rescata - la caridad con los pobres y el amor a la naturaleza, evidentemente contrasta con la versión jesuítica de Mariana de Jesús, ligada a las prácticas de mortificación como vía de ascensión espiritual.

⁷⁶Agustín Moreno, *Mariana de Jesús Azucena de Quito*, Ambato, Pío XII, 1964, p. 88. La idea de la asistencia de Mariana a la Iglesia de San Francisco ha sido combatida por los Jesuitas en todos los tiempos. Ver Aurelio Espinosa Poli, op. cit. pp. 75-76.

⁷⁷Las iconografías de Mariana de Jesús en la Iglesia de San Francisco de Quito presentan la versión humana de la santa en medio de los pobres de la ciudad. Las alegorías de las flores representan su comunión con la naturaleza.

⁷⁸ Agustín Moreno, op. cit., p. 6.

CAPITULO III

MARIANA DE JESUS: MODELO DE SANTIDAD

Los santos y las imágenes de culto han acompañado la historia de la Iglesia Católica como representaciones ideales de los valores y los preceptos del catolicismo con un lugar muy importante dentro de la función mediadora de la Iglesia entre los hombres y Dios.

La importancia de las imágenes sagradas se vislumbra con mayor claridad en la época de la Contrarreforma (siglos XVI y XVII) asociada a la respuesta del catolicismo frente al movimiento de la Reforma, el mismo que cuestionó la función mediadora de la Iglesia y, con ello, a los símbolos representativos de la institución.

La Contrarreforma se caracterizó por la búsqueda de afianzamiento de la Iglesia Católica en el mundo occidental sobre los soportes de los decretos del Concilio de Trento (1563), que fundamentó la propuesta de la conversión religiosa al catolicismo. Como señalamos en el capítulo 1, los decretos tridentinos auspiciaban la utilización de las imágenes de culto para la enseñanza de la religión y la propagación de la fe católica. En esta línea, Santiago Sebastián sostiene que “la Contrarreforma fue un elemento determinante que convirtió al Arte religioso - compuesto por imágenes de culto - en un instrumento de propaganda del catolicismo de acuerdo a las directrices del papado y de los jesuitas”⁷⁹

La Contrarreforma llegó a América con los grupos religiosos. Así como S. Sebastián otros autores coinciden en destacar el protagonismo de los jesuitas

⁷⁹ Santiago Sebastián, *Contrarreforma y Barroco*, p. 13.

en la ejecución de este proyecto. David Brading, por ejemplo, sostiene que los jesuitas “distinguidos por sus talentos intelectuales, sus dones tácticos y su disciplina moral”, pronto parecieron “las tropas de choque” de la Contrarreforma⁸⁰. Asimismo Salvador Romero Pittari los identifica como “los herederos del espíritu igualitario de la Contrarreforma”, que intentaron construir en América, durante más de siglo y medio, una “utopía temporal”, fundando sociedades con una organización política y económica de carácter teocrático.⁸¹

En Quito del siglo XVII, los jesuitas llevaron a cabo el proyecto de conversión religiosa contrarreformista por medio de acciones misionales con el fin de propagar el catolicismo. Jonh Leddy Phelan caracteriza a este catolicismo como “barroco”, compuesto por un cúmulo de signos exteriores dentro del culto religioso⁸². Tales cultos, consagrados a la veneración de las reliquias de los santos y de las imágenes sagradas, junto a la asistencia regular a misa, a las prácticas de la comunión y las peregrinaciones, a decir de David Brading, encontraban su origen en un catolicismo de carácter medieval que practicaron los Jesuitas en América, exhortados por las reglas del padre fundador de la Compañía de Jesús Ignacio de Loyola⁸³. Pero además, como respuesta al movimiento reformista, en el siglo XVII estaba en auge la doctrina jesuítica que promulgaba un tipo de ascetismo religioso basado en el sacramentalismo (penitencia-comunión) y en la imitación de las virtudes de Cristo (Imitatio Cristi) para lograr la santidad⁸⁴.

El Imitatio Cristi se caracterizaba por la representación del Via Crucis de Cristo,

⁸⁰ David Brading, Op. cit., p 130.

⁸¹ Salvador Romero Pittari, *Las misiones jesuíticas en América, los vestigios de un sueño*, ABYA-YALA, Quito, pp. 11-12.

⁸² Jonh Leddy Phelan, op. cit. P. 225.

⁸³ David Brading, op. cit., p. 206.

⁸⁴ Patricio Guerra, *Santa Mariana de Jesús-Azucena de Quito, en la Azucena de Quito 350 años de la muerte de Mariana de Jesús Paredes y Flores*, I. Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Quito, 1995.

que se escenificaba con símbolos exteriores de su pasión - corona de espinas, la cruz, la calavera, las cardas o cilicios- , utilizados con frecuencia en el ritual religioso del siglo XVII. En este marco se podría plantear que la santidad de Mariana se ubica “totalmente dentro de la filosofía del Imitatio Cristi” :

“ la presencia del ataúd, la calavera (símbolo barroco de la temporalidad) y el crucifijo, crearon el ambiente propicio para la meditación; los permanentes ayunos, mortificaciones, penitencias, le permitieron ´ liberar su espíritu de la cárcel de su cuerpo y así introducirse en la temporalidad sagrada ´; de esta manera, el cuerpo le significó un instrumento más de salvación”⁸⁵.

Teniendo como telón de fondo la filosofía del Imitatio Cristi, Mariana de Jesús llegó a representar en el plano ejemplar el carácter penitencial de la religiosidad del siglo XVII; pues, según su hagiografía, alcanzó la virtud a través de la devoción religiosa expresada en el martirio corporal inspirado en la pasión de Cristo. En base a estos factores, se la exaltó, desde entonces como una figura de religiosidad austera en franco contraste con la desmesura o “la relajación de las costumbres” - en términos de Phelan- que caracterizó el ambiente social del siglo XVII. Phelan nos remite a una sociedad cuya dinámica interna parecía oscilar en la dialéctica del pecado y la expiación de las culpas y en donde Mariana de Jesús vendría a ser una figura expiatoria dentro de esa dinámica para restituir el orden moral; muy acorde, a mi juicio, con el fundamento de la doctrina jesuítica del sacramentalismo penitencia-comunión que mencioné anteriormente.

Dentro de ese mundo de imágenes que fue la Colonia, según C. Espinosa, Mariana de Jesús se incorpora como una imagen religiosa que se equipara con Catalina de Siena y con Teresa de Jesús, la máxima representante de la fidelidad femenina de España a la Iglesia Católica de ese tiempo. Pero a

⁸⁵ Ver Patricio Guerra, Op.cit.

diferencia de estas mujeres Mariana de Jesús era la primera figura religiosa local y, por tanto, una vida próxima a la sociedad colonial, cuya imagen empieza a catapultarse como un referente de ascetismo religioso. Mariana de Jesús como un modelo de virtud, al parecer encarnaba aquello que la sociedad debía ser; su imagen ofrecía las vías por las cuales los actores debían transitar, señalando el camino canalizador de las creencias religiosas y de los comportamientos con el fin de alcanzar la virtud moral y la denominada “salvación de las almas”, ideales que se ubicaban dentro del proyecto de conversión religiosa. Pero además, al igual que Catalina de Siena, el sacrificio redentor de Mariana de Jesús cumplía con una misión específica: expiar con su muerte los pecados de un pueblo cismático; salvar a la ciudad de Quito del castigo divino que “sus culpas merecían”, en palabras de Alonso de Rojas, y “lo que se había de perdonar en la República”, entendiéndose a esta última como la patria chica, un sitio con gobierno y organización local.

En lo que sigue del presente capítulo, me ocuparé de señalar algunos elementos de la religiosidad colonial implícitos en la historia de Mariana de Jesús, que podrían aproximarnos a ciertas formas a través de las cuales los sectores eclesiásticos, en este caso los jesuitas, llevaron a cabo el proyecto de la conversión religiosa en el siglo XVII. Para este propósito tomo como referente de estudio planteamientos de José Antonio Maravall acerca de la cultura del barroco que arrojan luces sobre los símbolos constitutivos que apoyaron el ejercicio de las funciones eclesiásticas de conversión dentro de la Contrarreforma. En este contexto, los ministerios y las prácticas religiosas –el confesionario, el púlpito, la dirección espiritual- serán enfocados como funciones concretas dentro de la función general de la conversión religiosa; como “micropoderes”, según los planteamientos de Michel Foucault, al interior de la dinámica social, que posiblemente tuvieron un lugar importante en la configuración de la subjetividad de los actores sociales, de sus creencias y de

sus prácticas objetivas.

3.2. “MALEZA Y SENSUALIDADES” QUITEÑAS

En el siglo XVII, la influencia eclesiástica sobre el mundo social se fundamentó en un conjunto de concepciones religiosas que intentaban fraguar en una época de crítica de conmoción social. Una crisis que abordaba varias dimensiones: la fragilidad de las élites ante la fuerza que cobraba el mestizaje, y la incertidumbre económica frente a la inestabilidad de sus fortunas. A esto se sumaba el pánico generalizado provocado por los estragos que dejaban los fenómenos naturales -terremotos y epidemias-, tan recurrentes en ese siglo, los mismos que incidieron en el despertar de una conciencia religiosa que asociaba los embates de la naturaleza con el castigo divino.

Quito de aquel siglo ha sido caracterizado por historiadores como un ambiente en el que imperaba “la relajación moral de las costumbres” de sus habitantes, tanto en el ámbito cotidiano de la vida como en las instancias de poder: gente de distintos estratos sociales, funcionarios de la burocracia colonial, algunos con cargos de corrupción administrativa. La transgresión de los códigos morales parecía ser una constante en la época, pues llegó inclusive a tocar las puertas de los claustros y conventos de las monjas y los frailes⁸⁶.

El desorden en los espacios de la vida monástica tuvo irradiación en Quito del siglo XVII, dado el considerable número de religiosos al interior de los conventos y las polémicas en las órdenes religiosas que adquirieron matices políticos. Fueron varios los motivos que desataron los conflictos al interior de los conventos. En primer lugar, el manejo de las doctrinas de indios por parte

⁸⁶Véase Federico González Suárez, op. cit., vol. 53, pp. 136-137.

de los párrocos, que a decir de González Suárez, tornó codiciable tal ministerio y se convirtió en una fuente de enriquecimiento a propósito de la conversión religiosa⁸⁷. Por otra parte, la disputa emergente en la época entre los criollos y peninsulares tuvo repercusión en los frailes y las religiosas, convirtiéndolos quizás en sus protagonistas más representativos, a propósito de la elección de los nuevos provinciales con el polémico sistema de la “alternativa”. Tal fue el caso de los conflictos ocurridos entre las catalinas y los dominicos (1670-1680), el mismo que dio lugar a la transgresión de las normas del recato deseable para las comunidades de religiosas, al que nos referiremos más tarde. Bernard Lavallé señala que los conventos reproducían “todo el abanico social laico de las familias más nobles a las más humildes”; y a la vez, las Ordenes religiosas ejercían –por varias razones- una fuerte atracción sobre todos los sectores sociales en la Colonia. El impacto de las polémicas de los frailes a nivel de la ciudad, se puede inferir si consideramos que “cada cual tenía en este o en otro convento un hermano, un tío, un hijo, en tal orden unos amigos, deudos cercanos o lejanos, pero siempre muy íntimamente ligados con su entorno familiar”⁸⁸. Según la historia, la misma Mariana tenía un hermano fraile franciscano – Jerónimo - en la época de los conflictos de los párrocos de indios, cuya filiación a la orden era un motivo de preocupación de la santa por la “salvación del alma” de su hermano⁸⁹.

El contraste entre la observancia religiosa y el desacato, entre lo santo y lo pecaminoso, era una característica del mundo barroco, propia de una sociedad religiosa que generaba sus canales de expiación y muchas veces presente en un mismo personaje. Basta citar a Antonio de Morga, presidente de la Audiencia, asiduo actor de ritos religiosos en la escena pública mediante los

⁸⁷ Federico González Suárez, op. cit., vol. 53, pp-136-137.

⁸⁸ Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas*, Lima, Instituto Riva-Agüero, 1993, p.161.

⁸⁹ El conflicto de los párrocos bien pudo tener niveles de relación con problemas de carácter político -como la misma disputa entre criollos y peninsulares- que involucró a más de una orden religiosa por el manejo de la doctrinas. Ver González Suárez, *Ibid*.

cuales dejaba traslucir a la perfección su “religiosidad militante”, en términos de Phelan, y, a la vez, muy entregado a su obsesión por los placeres del mundo. Por ello, el mismo Phelan lo concibe como una de las figuras paradigmáticas de los contrastes barrocos, que encarnó el mundo de los “pecadores”, por oposición al mundo de los santos, representado en la figura de Mariana de Jesús⁹⁰.

En el pensamiento eclesiástico parecían influyentes las ideas de San Agustín que se destacan en algunos escritos del siglo XVII. Precisamente las ideas de lo santo y de lo pecaminoso, giraba alrededor de la interpretación de la naturaleza del género humano que se escindía, a la luz de la visión agustiniana, entre el bien y el mal. La influencia de San Agustín se percibe con claridad en Fray Gaspar de Villarroel, religioso agustino nacido en Quito, quien retomó los postulados del santo para realizar algunas de sus escritos morales en los que interpretaba el mundo y ciertos comportamientos humanos⁹¹.

Falta por esclarecer aún el alcance político del pensamiento de San Agustín en el mundo colonial, al menos de una de sus ideas básicas: la configuración de un cuerpo místico – la comunidad de fieles- al abrigo de la iglesia como un “arca de salvación” de los hombres en su peregrinar hacia la ciudad de Dios⁹². Por de pronto, en los discursos religiosos se encuentran pistas de la vigencia los principios agustinianos en la política de conversión religiosa, en especial, en el énfasis dedicado a la idea del pecado propia de la Civitas Diabole, o la ciudad regida por la voluntad del hombre, “por sus afectos desordenados y los movimientos turbulentos de su ánimo”. El padre Alonso de Rojas, por ejemplo,

⁹⁰Phelan, op.cit., pp. 271-295.

⁹¹Fray Gaspar de Villarroel, “Consideraciones sobre el terremoto. Elogio de Santiago de Chile”, en *Fray Gaspar de Villarroel*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Editorial J.M. Cajica, México, 1960, pp. 461-475.

⁹²Victorino Capanaga, “La Ciudad de Dios”, en *Obras Completas de San Agustín XVI*, Madrid, Editorial Católica S.A., p.29.

fiel lector de la obra de San Agustín, increpaba desde el púlpito el actuar pecaminoso de la gente de la época, dada su inclinación hacia las pompas temporales. Ponderaba a Mariana de Jesús como ejemplo de virtud: “la doncella delicada que gastaba en oraciones y penitencias la luz del día y el silencio de la noche - decía el padre - cuando vos, hombre fuerte, la gastáis en juegos y regalos”.⁹³

Bajo la óptica agustiniana, el desorden provocado por el pecado constituía un peligro, en términos de un posible contagio del cuerpo místico de la comunidad de los fieles como ideal de un orden político. Frente a la amenaza de la *contaminación del pecado*, la imagen de Mariana de Jesús se propone como un ejemplo de ascetismo religioso quien, según Alonso de Rojas, “calzados tuvo los pies con las sandalias de los preceptos divinos, que pisando la tierra de Quito, llena de abrojos, de torpezas y de maleza, de sensualidades, no le alcanzó el contagio, porque traía en las plantas escritas las leyes divinas para su defensa”⁹⁴. Esta propuesta de ascetismo religioso se contextualiza dentro del rol de regulación social que cumplía la Iglesia en este siglo, que lo destaca John Leddy Phelan cuando afirma que “si la moral sexual de las Indias no se tornó todavía más laxa de lo que fue en realidad, esto se debe, en gran medida a la influencia moral de la Iglesia”; pero el autor añade que “esto no significaba, sin embargo, que cada clérigo practicaba el recato, porque muchos siguieron los ejemplos dados por sus turbulentos parroquianos”⁹⁵.

3.3. LA DIRECCION ESPIRITUAL

En pleno siglo XVII de la Contrarreforma, la Compañía de Jesús fomentó una serie de cultos a favor de las imágenes de los santos, cuyo inicio lo marcó el

⁹³ *Sermón*, op. cit. p. XIII.

⁹⁴ *Ibid*, p. XXXIV.

⁹⁵ John Leddy Phelan, op. cit., p. 238.

festejo pomposo celebrado en Quito en honor de su padre fundador Ignacio de Loyola (1623). En esta siglo la Compañía inició una trayectoria ascendente, cosechando frutos a nivel de los bienes temporales y espirituales; entregada a la campaña de la “salvación de las almas” en los pueblos y ciudades de la Audiencia de Quito.

El protagonismo de la orden jesuítica en la sociedad colonial es resaltado como una idea común en diversos estudios históricos. Raquel Serur incluso llega a plantear que la Compañía tomó a cargo el proyecto de reconstrucción moderna del mundo económico, social y político de la colonia, en nombre de una iglesia que constituía la base de aquel mundo sostenido por la fe⁹⁶. Sin embargo, el panorama complejo de la sociedad colonial, aún inexplorado en ciertos aspectos hasta nuestros días, no permite determinar con precisión el rol de la Compañía de Jesús en los términos que señala la autora; pero se podría decir que la orden jesuita ejerció efectivamente una influencia decisiva en la configuración del catolicismo colonial y, por tanto, en la vida individual y colectiva desde la esfera religiosa. Su bien organizado calendario litúrgico para el ejercicio de los ministerios de la confesión, la prédica y la enseñanza de la religión, que incluía visitas semanales a los monasterios de monjas, cárceles, hospitales y sitios alejados de las ciudades, otorgó a los jesuitas una capacidad de convocatoria mayor que ninguna otra orden de religiosos.

En el siglo XVII, la difusión social del confesionario bien pudo constituir un soporte de la adhesión colectiva a todas las órdenes religiosas y del protagonismo alcanzado por los jesuitas. Hernán Rodríguez Castelo subraya el papel del confesionario y las prédicas como los medios de comunicación social más importantes de la época.

⁹⁶Ver propuestas de Rosemarie Terán y Raquel Serur, las dos autoras coinciden en ubicar a Mariana de Jesús en un proyecto político jesuítico.

Desde otro punto de vista y en un escenario distinto al que nos transporta Michel Foucault, las prácticas de la confesión, el examen de conciencia y la dirección espiritual constituían “tecnologías de poder” en el contexto del cristianismo antiguo, en base a las cuales se configuraba el conocimiento y el control de los individuos. Esta lógica, según el autor, repercutió en las instituciones de Occidente hasta la modernidad. Así, salvando las distancias, encontramos prácticas similares afincadas en las instituciones religiosas del mundo colonial, asociadas a las funciones de regulación moral de la iglesia.

En la historia de Mariana de Jesús se captan con claridad las “tecnologías de poder” a las que hice referencia: la dirección espiritual y la confesión a través de las cuales Mariana mantenía un vínculo estrecho con los padres de la Compañía de Jesús. Para Michel Foucault el vínculo moral entre el director espiritual y la “oveja”, es decir, el individuo, crea una relación de dependencia completa, de subordinación que impele al individuo a cumplir la voluntad de su guía, pues la salvación se basa en la obediencia. El director espiritual se convierte en el juez y concededor del individuo como receptor de los secretos del alma y guía en su carrera de perfeccionamiento espiritual. A la vez el autor plantea que la relación pastor-individuo supone un intercambio y una circulación de méritos y pecados dentro de una relación de doble vía en donde la salvación o la condena concierne a los involucrados.

Al parecer en Lima colonial existieron casos de beatas “alumbradas” y confesores espirituales que establecieron la relación de doble vía, de influencias mutuas. Algunos religiosos creían asegurar la salvación de su alma confiando en los presagios de las beatas en sus trances místicos⁹⁷. Pero

⁹⁷ Fernando Iwasaki, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, en *Hispanis American Historical Review*, 73:4, Duke University Press, (1993): 592-593.

Mariana de Jesús, al no caer en un caso de “alumbramiento” según la historia, más bien parece ubicarse en el prototipo de obediencia total al director espiritual. La difusión de la imagen de Mariana de Jesús como víctima y mártir exaltaba un estereotipo de conducta ideal basado en los tres votos de obediencia, castidad y pobreza, que la beata renovaba ante sus directores espirituales cada seis meses. Según se relata, el padre Juan Camacho, jesuita y primer director espiritual, captó la inclinación mística de Mariana y la introdujo en la “carrera” de formación religiosa seguida por una lista de siete directores espirituales. En una carta dirigida a Hernando de la Cruz, con quien Mariana estableció un lazo moral más intenso como director espiritual, la beata le demandaba su anuencia para aplicar más rigor a su disciplina cotidiana:

Padre mío si vuesa paternidad gusta darme licencia para añadir a mis penitencias (aunque pido a las mismas que agora), este adviento, siquiera estareme en la cruz todas las noches desde las seis hasta las siete: y los lunes, miércoles y viernes con garbanzos en los pies; disciplina todas las noches a las once, a la una y alas cuatro; cilicios, los de cardas todos los días, y tormentos en los brazos y muslos con cuatro vueltas en la cintura, desde la víspera de Todos los Santos hasta la víspera de Pascua, si dios es servido; y los ayunos, la regla que mi Padre me dejó, de comer cuando la necesidad me obligue⁹⁸.

Se podría pensar que “la santidad inducida” de Mariana de Jesús, planteada Raquel Serur, tuvo como base la relación moral de Mariana con los directores espirituales de la Compañía de Jesús, cuya dependencia posiblemente creó las condiciones para inducir en ella la disciplina rigurosa inspirada en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Aurelio Espinosa Pólit manifiesta que la dirección espiritual del padre Camacho, desde un principio en la “incipiente vida espiritual” de Mariana, se caracterizó por todos los procedimientos propios de la ascética ignaciana, acompañados por la frecuencia de los sacramentos, la

⁹⁸ *Documentos*, tomado de Raquel Serur, op. cit., p. 87.

confesión regular y asidua, la comunión⁹⁹. Los Ejercicios Espirituales constituyen una disciplina de ascetismo espiritual que implica:

todo modo de examinar la conciencia de meditar, orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones. Así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera, todo modo de preparar y disponer el ánimo para quitar de sí “todas las afecciones desordenadas”, y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo¹⁰⁰.

Dichos ejercicios son una suerte de régimen regulador de la vida del individuo que lo incorpora dentro de un sistema de actividades ordenado por la extrema racionalización del tiempo y la rigurosidad de las prácticas. El prototipo de santidad de Mariana de Jesús encarnaba este régimen disciplinario contemplado en la “Distribución” jesuítica:

A las cuatro me levantaba (palabras formales de Mariana), haré disciplinas, pondreme de rodillas, daré gracias á Dios, repasaré por la memoria los puntos de la meditación de la pasión de Cristo; de cuatro á cinco y media, oración mental; de cinco y media á seis examinarla; pondreme los cilios, rezaré las horas hasta nona, haré examen general y particular, iré a la Iglesia; de seis y media á siete, me confesaré; de siete a ocho, el tiempo de una misa, prepararé el aposento de mi corazón para recibir á mi Esposo; después que le haya recibido, el tiempo de una misa, daré gracias á mi Padre Eterno, por haberme dado á su Hijo, y se lo volveré a ofrecer, y, en recompensa, le pediré muchas mercedes; de ocho á nueve sacaré ánimas del Purgatorio y ganaré indulgencias por ellas; de nueve a diez, rezaré los quince misterios de la Corona de la Madre de Dios; de diez, el tiempo de una misa, me encomendaré a mis santos devotos, y los domingos y fiestas, hasta las once; después comeré, si tuviere necesidad; á las doce rezaré vísperas y haré examen general y particular; de dos á cinco

⁹⁹Aurelio Espinosa Pólit, op. cit., p. 23.

¹⁰⁰Comillas mías. Ver Aurelio Espinosa Pólit, op. cit., p.238.

ejercicios de manos y levantar mi corazón á Dios y haré muchos actos de su amor; de cinco á seis lección espiritural, rezaré completas; de siete a nueve, oración mental [...] los viernes dormiré en mi cruz, las demás noches en la escalera; antes de acostarme tendré disciplina de cien azotes los lunes miércoles y viernes; desde las diez hasta las doce, los Advientos y Cuaresmas, la oración la tendré en la Cruz; los viernes garbanzos en los pies, y una corona de cardas, y seis cilicios de cardas; ayunaré sin comer toda la semana; y los domingos comeré una onza de pan¹⁰¹.

De lo anterior se podría inferir que el cumplimiento de la Distribución en el caso particular de Mariana de Jesús manifiesta la interiorización de los códigos de la orden jesuítica, cuyo signo sería la “discreción de mirada” – o la mirada jesuítica hacia el suelo- como la máxima expresión de la humildad y la obediencia, representada en la iconografía del siglo XVII que se atribuye a Hernando de la Cruz¹⁰².

El rigor disciplinario de Mariana de Jesús y los valores de la humildad, la obediencia y la castidad, junto a la mortificación de la carne se ponderaban como un “antídoto” para frenar los placeres del mundo¹⁰³. Como señala Ana María Goetschel con ello se cumplía la triple finalidad ignaciana: el “aborrecimiento al pecado, el aborrecimiento al desorden de las operaciones y el aborrecimiento del mundo”¹⁰⁴. Estas técnicas de control ignacianas, recurriendo a Foucault- se encaminaban a conseguir que los individuos lleven a cabo su propia “mortificación” en el mundo, entendida en términos de una renuncia al mundo y a sí mismo como vía de perfeccionamiento espiritual¹⁰⁵.

Trascendiendo el plano personal de Mariana, la práctica de la confesión se

¹⁰¹ *Sermón*, op. cit., p. XII

¹⁰² Ver Anexo 1

¹⁰³ *Sermón*, op.cit., p. VII

¹⁰⁴ Comillas mías. Ver Ana María Goetschel, op. cit, p. 28.

¹⁰⁵ Michel Foucault, op. cit., p.116.

desarrolló a nivel colectivo. En este sentido Carlos Freile manifiesta que “la confesión no era un asunto que concernía solo al penitente y al confesor” pues más bien constituía “el eje del remolino al cual tendían todos los asuntos que tenían que ver con la comunidad, con la justicia y con las relaciones personales”. La confesión era una especie de filtro por el cual pasaban los asuntos de la vida cotidiana de los fieles. Ya vimos en el caso de Mariana de Jesús cómo a través de la dirección espiritual se imponía un ritmo organizador del tiempo y las actividades de los individuos. Freile incluso sostiene que la confesión se convirtió en la fuente de información más cercana de la que se valía el confesor para averiguar las posibles rebeliones¹⁰⁶

Hacia el siglo mediados del siglo XVIII, según el padre Juan de Velasco, toda la plebe y casi toda la nobleza de una ciudad tan populosa se confesaba con los jesuitas.

3.4. EL ESPEJO DE LA MUERTE

Dentro del proyecto contrarreformista de conversión religiosa en la sociedad colonial, llevado a cabo en el siglo XVII, los jesuitas fomentaron la evocación de la memoria de la muerte como el mejor antídoto para el “veneno del pecado”, pues ocasionaba el desprecio muy ignaciano de las honras, bienes y deleites del mundo. La imagen de la muerte se representaba a través de una serie de mecanismos simbólicos, en palabras de Maravall, con una gran eficacia psicológica. A ello respondía el recurso iconográfico de la calavera presente en las imágenes de los santos de ese siglo, muy utilizado en la historia de Mariana de Jesús cuando se hablaba de la “calavera vestida con el hábito de San

¹⁰⁶ Carlos Freile, “Examen de aptitud para confesar tomado por el Obispo de Quito, Pedro de la Peña, en 1574”, en *Revista de Historia AEH-PUCE* (Quito), 8 (1994):52.

Francisco”, a la que supuestamente la beata denominaba su retrato¹⁰⁷.

En el barroco europeo del siglo XVII, la difusión de la simbología de la muerte, según José Antonio Maravall, fue un recurso utilizado como parte de la pedagogía de la violencia vinculada a las políticas de control del poder absolutista para alcanzar la sujeción a un régimen integrador por la vía del temor. Se trataba de una pedagogía represiva que operaba sobre los resortes emotivos de la gente, destaca el autor, para poner en claro la condición humana con el fin de dominarla, contenerla y dirigirla¹⁰⁸.

En el ámbito colonial tal como en Europa, la política de conversión religiosa de los sectores eclesiásticos, incorporó ciertos elementos de la pedagogía barroca de la violencia, asociada a la obsesión por extirpar el pecado y las idolatrías. En este contexto, “el espejo de la muerte” era la figura retórica del discurso religioso que contribuía a fomentar el sentimiento de la culpa para aplacar el pecado, pues parecía evocar la memoria el carácter efímero de la existencia humana, de la mortalidad de la carne y un más allá cargado de tormentos para los pecadores. “Fieles míos –decía Alonso de Rojas- los mandamientos de la ley de Dios quebrantados en el pecho, borrados en la memoria y deshechos en la ejecución, se restaurarán y se guardarán inviolablemente, si ponéis los ojos en el espejo de la muerte”¹⁰⁹. Mariana de Jesús representaba, entonces, en el plano ejemplar el planteamiento del uso de la memoria de la muerte como el mejor antídoto contra el veneno del pecado¹¹⁰.

La publicidad de la imagen de la muerte se convirtió en el eje de otras prácticas religiosas. Hacia mediados del siglo XVII, el culto a las reliquias de los santos

¹⁰⁷ *Sermón*, op. cit., p. XVI

¹⁰⁸ José Antonio Maravall, op. cit., ps.334-335.

¹⁰⁹ *Sermón*, op. cit., p. XVIII.

¹¹⁰ *Ibid*, p. XVII.

se convirtió en una de las formas más difundidas para el ejercicio devocional de los fieles, llevando así al extremo de la representación el lado lúgubre del barroco, con su interés exacerbado por la muerte, en palabras de Maravall, dentro de lo que podría ser una cuasi pedagogía del terror. En 1647, la iglesia de la Compañía abrió sus puertas al público para exhibir las reliquias de trece santos que habían sido traídas desde Roma a Quito; entre ellos el cuerpo entero de San Fortunato, los brazos íntegros de San Sotero, de San Mariano y de San Gervasio y otras reliquias que sirvieron de adorno para la iglesia, hechas de los restos o “partecitas de huesos” de los santos que se habían desprendido en el viaje desde Roma a Quito¹¹¹.

En concomitancia con la muerte, el alimento del gusto por la sangre fue otro recurso estético, una suerte de micropoder foucaultiano, promovido por la pedagogía barroca de la violencia en base a representación de la pasión y la muerte de Cristo o el *Imitatio Cristi*, tomado de los postulados de San Agustín y su hijo espiritual Tomás de Kempí. El origen de esta representación se encuentra nuevamente en Europa barroca del siglo XVII en donde el espectáculo de la violencia, del dolor, de la sangre y de la muerte, conforme plantea Maravall, surgió como expresión de la visión pesimista del hombre sobre el mundo. “La truculencia sangrienta”, como la denomina el autor, fue un recurso utilizado por los dominantes para conservar atemorizada a la gente y de esa manera lograr más eficazmente su sujeción a un régimen monárquico¹¹².

En el barroco colonial, por su parte, el espectáculo del martirio y del dolor se recreó a través de ciertas prácticas religiosas en las se capta a plenitud la representación de la vida como un drama en el escenario público, teniendo por

¹¹¹José Jouanen, op. cit., p.254.

¹¹²Antonio Maravall, op. cit., p. 333.

actores a las élites coloniales laicas y religiosas. Así lo revela de un modo ejemplar la procesión con la cual finalizaron las misiones circulares de los jesuitas entre 1685 y 1689, en las ciudades de Quito, Ibarra, Ambato y Guayaquil. El último día estas misiones se formó una gran procesión pública en Quito que convocó a grupos de élite, a autoridades eclesiásticas y civiles de la Audiencia que desfilaron, a su turno, con elementos representativos del *Imitatio Christi*:

el Cura y el Vicario iba descalzo de pie y pierna, cubierto de ceniza, sin cuello blanco, sogá al cuello y corona de espinas, cargando sobre su espalda una cruz muy pesada; siguió el Clero, de dos en dos, descalzos todos, sin cuello, con corona de espinas, sogá al cuello [...] en la mano derecha alguna insignia de devoción o desengaño, unos el Sto. Cristo, otros la calavera, el rosario otros. Luego seguía la nobleza en cuerpo, de dos en dos, descalzos todos en la misma forma, sin valores, con sogas o cadenas pendientes al cuello, cubiertas de ceniza las cabezas con coronas de espinas. Presidía a ellos el Corregidor con el cabello desgredado, enarbolando la figura de un Cristo muy devoto [...] Caminaban todos con gran silencio oyendo las sentencias y saetillas que arrojaban los Padres y los sacerdotes con mucha pausa, por dar lugar a la meditación con que caminaban todos¹¹³.

Calificada como una noche de mucho júbilo y devoción, por José Jouanen, en donde se vio la compostura, el “desprecio del mundo y el aprecio del cielo”; desde otro punto de vista, tal procesión puede considerarse como una de las más altas expresiones de la difusión de una cultura dominante en el espacio religioso, del teatro político de la colonia, cuya simbología serviría a las élites para su autoafirmación y reconocimiento en la sociedad colonial.

¹¹³Ver José Jouanen, op. cit., p. 256.

No son ajenos a esta afición de la época por la truculencia sangrienta la historia de los tormentos corporales de Mariana, basados en la pasión y muerte de Cristo, pues bien pudo encajar en la inclinación barroca por la sangre y el padecimiento obviamente relacionada con la política religiosa. Las torturas atribuidas a Mariana revelan de un modo concreto esta afición desplegada en sus múltiples desangradas:

Y estando enferma un viernes Santo, era tanto su deseo de padecer y derramar sangre por Nuestro Señor Jesucristo, que habiendo entrado a visitarla el Dr. Juan Martín de la Peña, médico, la dijo era necesario sangrarla de que se alegró y el mismo Dr. la sangró , y salió por la cisura un golpe de agua, y luego la sangre á que admirado el médico la dijo: esto de derramar agua y sangre juntamente se queda sólo para Cristo Nuestro Señor¹¹⁴.

Como bien señala Raquel Serur, el tipo de santidad que los jesuitas estaban interesados en inducir en Mariana de Jesús, ponderaba la heroicidad o la santidad de los mártires. En ello, el símbolo de la sangre constituía la manifestación del sacrificio que teóricamente proporcionaba la vida en otro mundo. Se promulgaba entonces un tipo de sacrificio que otorgaba un valor preponderante al autocastigo corporal de las penitencias físicas, que la conducían a un sacrificio más abstracto: “el control de los placeres” en términos foucaultianos. Según el padre Alonso de Rojas, Mariana de Jesús era una “virgen mártir que vestía de colorado”, pues, aseguraba que “la virginidad es martirio que la premia Dios con las insignias de los mártires”¹¹⁵. Esta última sentencia, supuestamente salida de los labios de la propia Mariana, nos hace pensar que la regulación religiosa en el siglo XVII, si bien se dirigió a la

¹¹⁴ *Documentos*, op. cit., p. 16.

sociedad en su conjunto para frenar “la relajación moral de las costumbres”, fue dedicado fundamentalmente a las mujeres. Mariana de Jesús, como modelo de obediencia y castidad, servía para interpelar a las féminas quiteñas de esa época a través del púlpito, llamándolas a la moderación de las costumbres conforme a una ética sexual delimitada por los parámetros establecidos por la iglesia.

3.5. MARIANA DE JESUS: LA NIÑA-ANCIANA Y EL LUGAR DE LAS MUJERES

El modelo de santidad propuesto alrededor de la figura de Mariana de Jesús en modo alguno contradecía al deseo de configurar un orden sujeto a la autoridad eclesiástica; por el contrario, la exaltación de sus virtudes al parecer hacían eco de ciertos requisitos necesarios para encauzar las prácticas de los actores sociales, ordenándolas en base a lo que comúnmente se denomina la moral y las buenas costumbres.

La iglesia colonial desde su establecimiento en América, introdujo una normatividad para la regulación de las relaciones hombre-mujer, pronunciándose a favor de las uniones monogámicas legítimas bajo la figura del matrimonio cristiano. Las nuevas pautas morales de la iglesia fueron decisivas en la configuración un estatuto femenino, es decir, en otorgar un lugar para las mujeres, sea en la legitimidad del vínculo matrimonial o en el celibato consagrado a la vida monástica.

¹¹⁵ *Sermón*, op, cit., p. IX.

Rosemarie Terán explica que los conventos de monjas en el siglo XVII se convirtieron en la única esfera aceptable para las mujeres que se situaban al margen de la esfera conyugal; incorporaban a mujeres que habían sufrido los reveses de la fortuna, a doncellas hijas de encomenderos, huérfanas o en peligro de pobreza y algunas blancas “virtuosas” de baja condición. Así mismo, la autora señala que las casas de recogimiento reclutaban a las mujeres divorciadas o que pedían nulidad de matrimonio, incorporándolas a la vida espiritual¹¹⁶. Claro que aquí se hace referencia a un sistema convencional, tradicionalmente acogido por los familias de élite, pero figuraba como un modelo ideal para las mujeres en su conjunto.

La dinámica real de la vida quiteña del siglo XVII, sin embargo, desbordaba los parámetros tradicionales del estatuto femenino. En ciertos momentos de insubordinación protagonizado por mujeres, la virtud y el recato, como principios reguladores, fueron transgredidos inclusive por las religiosas de la vida monástica. Hacia 1678 en el Convento de Santa se desató el nudo de los conflictos entre las monjas, a propósito de la elección de la priora del convento; un suceso que puso al descubierto las distintas tendencias entre las jóvenes y las ancianas. Las jóvenes querían independizarse de la jurisdicción de los dominicos de la que habían dependido desde la fundación del convento en 1615; por contraste las ancianas, de un estilo más conservador, estaban acostumbradas a tal dependencia. No vamos a repetir aquí la larga historia de este conflicto; basta decir que ocupó la atención de la gente por algunos años en los cuales las jóvenes catalinas protagonizaron rebeliones que fueron

llevadas a la escena pública en un abierto enfrentamiento verbal con los dominicos que terminó en golpes en el sentido literal del término.

Las sublevaciones de las religiosas eran peligrosas en la medida en que se perfilaban como actitudes ejemplares de desorden y desobediencia a la autoridad, en un tiempo en el cual el mismo estatuto de la mujer vedaba su derecho a la palabra pública. El conflicto de las Catalinas convocó a las autoridades eclesiásticas y civiles que actuaron como mediadoras del conflicto. La oposición de las jóvenes catalinas a la jurisdicción de los dominicos, marcó una ruptura al interior de las instancias religiosas; quizás por ello se ganaron el apelativo de “cismáticas y escandalosas”; una denominación muy sugestiva que posiblemente evocó la memoria del “Cisma de Occidente” que atravesó siglos atrás la Iglesia Católica, ya mencionado, en el cual la patrona del convento Catalina de Siena actuó como mediadora para la reunificación de la iglesia.

En el otro extremo, las mujeres no aceptadas convencionalmente, transgresoras directas de la moral cristiana, “las cortesanas” fueron un motivo de preocupación para los religiosos defensores del orden. Lamentablemente por el momento no contamos con un amplio panorama de estas mujeres; sobre su estrato social, ni tampoco conocemos con precisión el espacio que ocuparon en la sociedad colonial; sin embargo creemos que estas mujeres constituyeron también el blanco de la política de conversión religiosa. No olvidemos que en las concepciones religiosas de la iglesia católica, como señala Ana María Bigadein, primaba el criterio de la sexualidad como una energía maligna que

¹¹⁶Rosemarie Terán, op. cit., p. 155.

debía ser reprimida u orientada a la reproducción de la especie¹¹⁷; las funciones de la mujer en esta materia la reducían a la función de madre y esposa.

La campaña de conversión dirigida a las cortesanas, se la emprendió desde el púlpito, pues constituían un lastre para la sociedad, un “tropiezo para la República”¹¹⁸. El padre Alonso de Rojas, conocido como “el enemigo de las mujeres”, con cierta misoginia planteaba el exilio para estas mujeres, argumentando que no querían corregirse. Así se relata que en una ocasión dicho padre logró, por intermedio de su oratoria, la conversión de una cortesana pública, quien a partir del sermón trastrocó sus prácticas en “ásperos cilicios”, consagrándose a ejercicios santos por el resto de su vida.

Pero el control eclesiástico de la sexualidad se dirigía a todas las mujeres quiteñas en general, a través de un discurso que versaba sobre el error y el pecado se las convocaba a llevar una vida de mayor moderación y virtuosidad:

Aprended, niñas de Quito, de vuestra paisana, -decía el padre Rojas sobre Mariana de Jesús- santidad por hermosura, virtudes por galas, llegad varoniles alientos y aprender lo que puede la gracia en un pecho niño, encendido con el fuego del amor de Dios; atended á las ventajas de la grandeza y estimad, sobre todo, el ejemplo raro de sus virtudes y el servicio que hace a la verdad y al martirio¹¹⁹.

En este caso, la invitación al martirio corporal se apoya en un atractivo discurso sobre la niñez. Mariana de Jesús era el prototipo ideal de mujer: niña y

¹¹⁷Ana María Bidegain, “Control sexual y catolicismo”, en *Las mujeres en la historia de Colombia, Mujeres y sociedad*, vol. II, Bogotá, Grupo editorial Norma, 1995, p. 129.

¹¹⁸Pedro Mercado, “Vida de Alonso de Rojas”, en *Prosistas de la colonia*, Biblioteca Mínima

doncella:

“O niña valerosa que grandeza es la tuya; pues, en edad más tierna que la de Isaac atestigüas la divinidad en las virtudes y eres mártir en los deseos... qué mucho, diga, imitas al Talentino en la abstinencia de la niñez...”¹²⁰

La imagen de la niñez fue parte del sinnúmero de las creencias de los religiosos de la época colonial. Cristina Ruiz Martínez sostiene que la representación religiosa del niño, difundida en las crónicas de los frailes novohispanos, presuponía la concepción de una vida santa.¹²¹ En estas biografías edificantes, la imagen de la niña ejemplar encarnaba la idea de la mujer como objeto de mayor religiosidad que los hombres con una vida más mística y rica en devoción; y con una inclinación marcada por el padecimiento redentor¹²². Por otra parte, la modestia, la moderación o la “ancianidad” aparecían como sinónimos de madurez, característica esta que distinguía a una “niña santa” de las otras “niñas” de su edad. Bajo estos parámetros se puede comprender el sentido de la figura retórica “niña-anciana” -Mariana de Jesús- dentro del discurso edificante del siglo XVII, recreado también por Alonso de Rojas:

Las niñas ancianas son las que van corriendo tras el olor de los ungüentos de Cristo: No lo entiendo, cómo se compadecen niñez y ancianidad juntas en una mujer? Diré lo que he pensado: que la niñez sea en la edad y la ancianidad en la virtud, y así las niñas en la edad y

Ecuatoriana, Editorial J.M. Cajica, México, 1960, p. 128.

¹¹⁹ *Sermón*, p XXV.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Cristina Ruiz Martínez, “La moderación como prototipo de santidad”, en *De la santidad a la perversión O de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, compilado por Sergio Ortega, México, Editorial Grijalbo, 1985. p. 50.

ancianas en la virtud son las que enamoradas de Cristo le van siguiendo, direis que las doncellas que siguen al esposo son tiernas en su amor [...] quiero decir que cuando las almas vírgenes miran a Cristo, roto de heridas, derramado en su sangre, se van ansiosas tras El, lo aman y adoran¹²³.

En las palabras del orador se observa la definición de un rol para las mujeres: el estatuto de doncellas en un plano pasivo de subordinación ante el “Esposo” divino en una relación mediada por el sufrimiento redentor, que se refleja en las heridas de Cristo. El rol femenino estaría consignado a una vida de recogimiento y de virtud.

En el contexto del siglo XVII, la configuración de la imagen de santidad en torno a Mariana de Jesús, “la niña anciana en virtudes”, figuró como un modelo ejemplar de santidad para interpelar a las mujeres de su tiempo, convocándolas a imitar una vida digna de elogio. Para las catalinas “cismáticas”, por ejemplo, esta imagen serviría como un símbolo de cordura. La misma priora del convento de Santa Catalina, la monja San Pablo establecía las diferencias entre Mariana y las catalinas, a quienes decía que en aquella época “existía una seglar más perfecta en virtud” que las religiosas ¿qué es lo que nosotras hacemos en comparación? les preguntaba San Pablo¹²⁴.

Para las mujeres casadas esta imagen contribuiría en cierto modo a cimentar el recato en un tiempo en el cual la iglesia fomentaba la idea de la “sagrada familia”, idea que se encuentra afirmada en el siglo XVIII. Inferimos que para

¹²²Ibid, pp. 58-61.

¹²³Sermón, p. VIII.

¹²⁴Documentos, op. cit., p. 181.

las otras mujeres la imagen de la niña-doncella tenía los mismos propósitos reguladores.

3.6. POSIBILIDADES DE RUPTURA: EL (DES) ORDEN DE LAS BEATAS

No conocemos con certeza si las beatas correspondieron al prototipo ideal del misticismo femenino patrocinado por la iglesia colonial, a pesar de que su experiencia religiosa se basaba en una vida llena de devociones. Esta hipótesis parecería contradictoria si se piensa en la ortodoxia característica de estos personajes consagrados a la fe religiosa; pero quizás por la misma causa estas mujeres adquirieron ciertos poderes individuales que en ocasiones les conducía a prescindir de la mediación eclesiástica para el ejercicio devocional.

La magnitud de este problema se puede dilucidar si lo ubicamos al interior de la lucha contrarreformista que atravesaba la Iglesia Católica, cuyo origen se remonta a España de los siglos XVII y XVIII. Bartolomé Bennassar manifiesta que en esta época, las comunidades de beatas comenzaban a extenderse por el territorio español suscitando la desconfianza de los contemporáneos, tanto por su composición exclusivamente femenina como por el secreto que rodeaba inevitablemente a tales asociaciones¹²⁵. El flujo de vocaciones femeninas generó una corriente mística que en ocasiones crecía al margen de la Iglesia. Así, ciertos grupos de beatas constituyeron un cuerpo seglar capaz de atraer para sí numerosos hijos espirituales: hombres y mujeres laicos, que miraban en ellas el signo de una verdad oculta, y también la ocasión de ganar el paraíso

¹²⁵Bartolomé Bennassar, *Inquisición española poder político y control social*, Barcelona, Grijalbo, 1984, p. 189

ayudando a estas mujeres, muchas de ellas pobres, favorecidas por Dios¹²⁶.

Bennasar aduce que este misticismo laico de las beatas constituía un peligro para la iglesia católica en un tiempo en que necesitaba diferenciarse radicalmente de las propuestas reformistas. Del rigor de la Inquisición, abanderada de la causa contrarreformista, escapaban solo aquellas beatas sujetas al ejercicio de la confesión con pastores espirituales, quienes, a la vez que conducían y limitaban sus prácticas, las mantenían dentro de los límites de la iglesia. Por su parte, las beatas no dirigidas, es decir, aquellas que rehusaban la práctica de la confesión, cobraron cierto protagonismo individual como sujetos portadoras de su propia voluntad en franca rebeldía con las técnicas de control eclesiástico: el confesionario y la dirección espiritual. Por ello, estas mujeres se ganaron la desconfianza y el menosprecio de los sectores más ortodoxos de la iglesia, cuanto más hacia aquellas que decían ser sujetos de revelaciones, vuelos místicos y de prolongados éxtasis en la unidad con el “Esposo” divino.

El desprestigio y la animadversión hacia las beatas se recreó en las colonias americanas. En Lima colonial del siglo XVI y XVII, las beatas despertaron el celo de las autoridades eclesiásticas, quienes desconfiaban de la sinceridad de estas mujeres o, como señala Fernando Iwasaki, simplemente de su capacidad para asimilar las enseñanzas de sus confesores dada la indigencia de su formación intelectual, que provocaba interpretaciones desvirtuadas de la doctrina religiosa¹²⁷. En el siglo XVIII, los textos de la Nueva España evidencian

¹²⁶Ibid, pp. 188-189.

¹²⁷Fernando Iwasaki, op. cit., p. 590.

la indisposición de los religiosos hacia estas mujeres expresada en la utilización de epítetos graves para designarlas: “noveleras”, “mujezuelas”, “profanadoras de la casa de Dios”¹²⁸.

Pero más allá de los criterios religiosos de la época, ubiquemos el perfil de las beatas. Por lo general, la beata protagonizaba un tipo de misticismo consagrado al ideal ascético al servicio de Dios en la reclusión de sus hogares. Resulta difícil precisar las causas del distanciamiento de la vida monástica, es decir, si aquello obedecía simplemente a una voluntad de aislamiento, o si respondía a factores económicos que les impedía ingresar a los monasterios de monjas; aunque también podía ser el fruto de un rechazo a la vida en clausura. Pero independientemente de las causas, estas mujeres disponían de ciertas ventajas; por ejemplo una circulación más libre que aquella de las mujeres inmersas en el estatuto de casadas o de religiosas de conventos. Para Bennassar ser beata era un asunto de estatuto femenino: “mujeres que encontraban en el yo de la deliberación íntima una promoción individual; no más esposa-madre, religiosa o prostituta, sino sujeto de su propia elección”¹²⁹. Esta tesis la recoge Fernando Iwasaki para el contexto de Lima colonial de los siglos XVI y XVII, en donde se registró el apareamiento de una corriente de misticismo femenino compuesto por un significativo número de mujeres, cuya devoción y religiosidad recibió el alimento de las lecturas piadosas y de la influencia decisiva de Rosa de Lima como figura paradigmática de santidad en la época. El celo del Santo Oficio de la Inquisición, según el autor, no se hizo

¹²⁸José Antonio Robles, “Nadie se engaña si con fe baila. Entre lo santo y lo pecaminoso en el Baile de San Gonzalo, 1816”, en *De la santidad a la perversión O de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, editor Sergio Ortega, México, Grijalbo, 1985, p. 117.

¹²⁹Bartolomé Bennassar, op. cit., p.174.

esperar con aquellas mujeres calificadas de “herejes”, cuya ortodoxia les condujo a romper el compromiso con la comunidad religiosa patrocinada por la iglesia.

La figura de Catalina de Sena, Teresa de Avila y de Rosa de Lima fueron difundidas en la sociedad quiteña del siglo XVII, tal como lo demuestra la misma hagiografía de Mariana de Jesús, quien las tomó por referente místico. Esto nos conduce a plantear la influencia de estas figuras de santidad en las mujeres de la época; sin embargo no se puede verificar aún si surgió una corriente de misticismo femenino como en otros lugares. Pero se verá luego, que la historia de esta centuria muestra con claridad el ataque de la iglesia a las mujeres portadoras de éxtasis y vuelos místicos, sancionados por la inquisición española como los rasgos evidentes de herejía propias de las alumbradas.

En Mariana de Jesús encontramos ciertos rasgos identitarios de una beata auténtica. En primer lugar su inclinación al recogimiento practicado en su propia habitación y alejada de la vida monástica, a pesar de dos intentos por ingresar a los conventos de Santa Catalina y de Santa Clara, siendo este un hecho que hasta el momento carece de respuestas certeras. Por otra parte, su filiación espiritual a la Orden Tercera de San Francisco sugiere la posibilidad de que Mariana se inclinó por una voluntad personal o una tendencia mística asociada más a la vía de perfeccionamiento espiritual de signo franciscano -el contacto con la naturaleza y la caridad con los pobres- que a la vía de la

mortificación planteada por los jesuitas¹³⁰. Parecería que la filiación franciscana de Mariana de Jesús respondía a un misticismo de carácter laico que bien pudo ser canalizado por los jesuitas a través de la dirección espiritual, convirtiéndola así en una beata dirigida por y para la iglesia.

El discurso jesuítico de la época deja huellas de la función de censura y control que ejercía la orden sobre las beatas coloniales; una función que acogía ciertas pautas del Santo Oficio en España, en cuanto a contener el flujo de revelaciones y éxtasis místicos. Indicamos ya que el secreto de la aversión de los religiosos españoles hacia estas mujeres radicaba también en su descarga de erotismo, que paradójicamente nacía del fervor religioso. La consagración con el sacramento, por ejemplo, se había constituido para las beatas en un momento privilegiado de visiones y revelaciones que despertaban las expectativas de una concurrencia absorta. Para muchas beatas, la comunión con el “Esposo divino” había perdido el valor simbólico del Cuerpo de Cristo, pues, al parecer en sus visiones se transfiguraba en presencia, en un Cristo-hombre; de ese modo lo que para la iglesia era un o medio para alcanzar la salvación por la gracia divina, para estas beatas devino en objeto de transgresión llegando a comulgar varias veces al día. Con ello se habría sin duda las puertas al desorden y la confusión.

Para el padre Alonso de Rojas estas inclinaciones de las beatas no dejaron de ser una preocupación. En el sermón pronunciado en las exequias de Mariana

¹³⁰ Las iconografías franciscanas de Mariana de Jesús, existentes en la Iglesia de San Francisco, revelan un carácter más humano de la beata vinculada con el pueblo de la ciudad, sus posibles “hijos espirituales”. Estas representaciones difieren de la imagen de Mariana de Jesús sobredimensionada como víctima y mártir en la versión jesuítica.

interpela a las beatas quiteñas, poniéndola como ejemplo de virtud:

No es bueno, que nunca pidió Mariana de Jesús á Nuestro Señor le mostrase su rostro contenta sólo con verle las espaldas: no es bueno, que no fue amiga de revelaciones, raptos ó éxtasis; antes bien las aborrecía, y por esta causa no quería leer libros de Santa Gertrudis, porque trataban de ellas. Su vida fue por el camino sólido y seguro de los santos que Cristo enseñó á la Santa Madre Teresa de Jesús, diciéndole: Piensas, hija, que está el merecer en gozar? no está sino en el obrar, en padecer y amar [...] Caso raro, tan admirable fue esta sierva de Dios en su pureza virginal, que en toda su vida no sintió movimiento libidinoso en su cuerpo, ni pensamiento sensual en su alma, de modo que más parecía ángel que mujer, y decía que ella pensaba que á las doncellas no se les ofrecían estas cosas, de suerte que a su espíritu purísimo acompañó un cuerpo que se le pareció en la pureza [...] Quién lo eximió? La extraordinaria penitencia¹³¹

Acto seguido, Alonso de Rojas presentó la receta de mortificación que Mariana de Jesús utilizaba para prevenir la descarga de erotismo en el momento de la comunión cotidiana - claro que se trataba de una receta dosificada en otros lugares de la América colonial aplicada también por Rosa de Santa María y las místicas limeñas- :

Dudaba yo por qué tanto cuidado en ponerse los cilicios todos los días antes que viniese esta sierva de Dios á la Iglesia?...Diréis que salía en público y llevaba consigo estos arqueros para guarda de su pureza: bien puede ser; pero yo he pensado que la causa era porque venía á recibir el Santísimo Sacramento, y como comulgaba cada día con las cadenas y cilicios ásperos que os he referido... Tan ceñida llegaba Mariana de Jesús a comer el Cordero Cristo, que no sólo extinguió el apetito sensual á fuerza de batería de penitencias, sino que lo transformó en virtud, lo espiritualizó y hizo tan casto, que no sólo ignoró movimientos lascivos

¹³¹Sermón, op. cit., pp. XXXIII-XIV

en el cuerpo, sino pensamientos livianos en el alma ¹³²

De otro lado, la iglesia colonial promovió la figura de Teresa de Jesús como prototipo de misticismo femenino; un auténtico símbolo de obediencia femenina a la autoridad eclesiástica, quien “fue por el camino sólidos y seguro de los santos que Cristo enseñó”, en palabras de Alonso de Rojas, al igual que Mariana, su pupila mística. Teresa de Jesús, una religiosa nacida en Avila en el siglo XVI, se constituyó en el símbolo de la iglesia católica contrarreformista de la que declaraba ser su hija. Promovió la defensa de la institución entre las religiosas coetáneas, invitándolas al respeto de todas sus reglas y constituciones.

Teresa de Jesús conocía el lugar de discreción que correspondía a las mujeres de su época, sobre todo sabía que las palabras y los “secretos de su alma” debían pasar por el filtro de la dirección espiritual, a pesar de sus ansias por predicar y ganar hijos espirituales. Sus inclinaciones reprimidas se canalizaron en la escritura, pero se sabe que su obra fue publicada tiempo después de su muerte, conforme a los patrones de censura impuestas por la Inquisición para aplacar las ideas que podían ser peligrosas para el orden. Por lo demás, su adhesión a los directores espirituales le permitió escapar del celo de la Inquisición. Con todo esto, Teresa de Jesús pasó a formar parte de los santos incólumes de la Iglesia Católica.

Habría que tomar en cuenta las palabras de Aurelio Espinosa Pólit, quien afirma que “Mariana de Jesús es de la misma raza que Teresa de Jesús, de su

¹³²Ibid.

mismo temple, de su mismo ingenio y sonriente arrojo, digna émula de la niña avileña”. En efecto sabemos que la figura de Mariana intentó ser la versión criolla de Teresa de Jesús. Pero a diferencia de la religiosa de Avila, Mariana no dejó una autobiografía que diera cuenta de su trayectoria mística. Respecto a este silencio se decía que cada vez que Mariana quería escribir “las lágrimas de sufrimiento inundaban los papeles”; así a pesar del supuesto estímulo de los directores espirituales, la beata había asumido que la escritura de su autobiografía no era “la voluntad divina”.

En Lima colonial, los escritos de las beatas gozaron en ocasiones de la complicidad y el estímulo de los confesores espirituales por causas distintas. Por una parte la redacción de las autobiografías de las beatas, inclusive de sus visiones, podían ser tenidas por reliquias edificantes, tal como se evidencia en la *Escala mística* de Rosa de Lima¹³³. De otro lado, había casos en los cuales la pareja beata-confesor llegó a entablar un auténtico intercambio y circulación de pecados y de méritos, como plantea Foucault, pues en esta relación de doble vía, el confesor hacía eco de las revelaciones de la beata confiando a la oveja su futuro y su “salvación”. IwasaKi relata el caso de la fe ciega de un jesuita en una beata limeña llamada Inés de Velasco, quien le había asegurado el futuro a su confesor en uno de los trances místicos. El religioso creía estar rodeado de ángeles que coronaban su cabeza conforme a la visión que la beata había tenido¹³⁴.

Entre las religiosas quiteñas del siglo XVII, cabe resaltar la figura de Sor

¹³³Fernando Iwasaki, op. cit., p. 591.

¹³⁴Ibid, p. 593

Gertrudis de San Ildefonso, quien destacó como prosista de la Colonia. Gertrudis parecía vacilar entre una vida monástica y el estado de beatitud, pues abandonó en una ocasión el monasterio de Santa Clara y luego volvió a ingresar, no se explica sus razones. Su obra autobiográfica pasó por el filtro de su confesor, el carmelita Martín de la Cruz, quien modificó el texto original de la religiosa con algunas añadiduras. Y lo tituló simbólicamente *La perla mística escondida en la concha de la humildad*, un título sin duda sugestivo en una época en la cual la tarea moralizadora de la Iglesia requería, como dice Foucault, que el dominio de los deseos se ocultasen en las “arcas del corazón”. No obstante en los mismos escritos de Gertrudis se deja entrever cómo sus fervores religiosos en cierto sentido la llevaron a desbordar el discurso de poder con sus “desposorios místicos”, que la envolvían en un juego de visiones y de éxtasis prolongados:

Acabando de comulgar -escribía Gertrudis-, empezó el corazón material a dar tan grandes latidos, sentí como que me lo arrancaban de su puesto, y quedaba sin corazón. Y en este me dió a entender el Señor, que todo un Dios y Hombre estaba poseyendo el corazón...Y pasado volvió a experimentar otra influencia, que unida al amor Divino en la unión habitual, la tuvo como una hora en estos caldeamientos y fraguas amorosas, disponiendo el alma para otros recibos.¹³⁵

Gertrudis se apropió de algunos elementos del discurso religioso, aquellas palabras propias de los soliloquios amorosos con el Esposo que le provocaban su fusión extática. Hoy sabemos que los escritos de Gertrudis permanecen inéditos en el convento de Santa Clara.

¹³⁵Gertrudis de San Ildefonso, Roba el Señor el corazón a su esposa y ambos truecan los suyos”, en *Prosistas de la Colonia*, Quito, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, 1960, p. 220-221.

En cuanto a Mariana de Jesús, la ausencia de una autobiografía plantea la incógnita sobre la forma de la relación que entabló con el “Esposo” divino, pese a la receta de las ataduras y los cilios aplicada para controlar su cuerpo. No sería difícil pensar en la relación de dolor y del placer desatada en el “vórtex de su automutilación” como plantea Carlos Espinosa, en disciplinas cotidianas.

4. ANOTACIONES FINALES

A lo largo de este trabajo realizamos una aproximación a la cultura y la sociedad del siglo XVII, a través de la figura de Mariana de Jesús. Enfocamos particularmente el espacio de la configuración de su imagen al cobijo de las creencias religiosas predominantes en su tiempo, en donde a mi juicio se vislumbran las formas del ejercicio de un poder religioso.

Por una parte el estudio realizado en el presente trabajo, trató de demostrar el carácter histórico de ciertos valores: la virtud, la decencia, la obediencia, el sacrificio, el sentido y la razón de ser de los mismos dentro del proyecto de conversión religiosa a nivel local, promocionados a través del púlpito y el confesionario como locus de enunciación del discurso religioso de la época con efectos de regulación social.

La historia de Mariana de Jesús guarda muchos silencios que nos abocaron a regirnos en ocasiones por una apuesta de posibilidades para tratar de desentrañar los puntos no evidentes en su historia y, a través de ella, de la historia colonial. Por esto se plantea la necesidad de aproximarnos a un campo aún inexplorado por los estudios históricos a nivel de la vida cotidiana. El campo es vasto para investigar sobre las dinámicas de los actores sociales, su capacidad para configurar respuestas frente a las políticas eclesiales; el lugar de las mujeres, la distribución sexual de los roles; los campos posibles de su protagonismo. Aquí lo hemos visto de un modo limitado a través del misticismo de las beatas en el contexto de la contrarreforma a nivel local.

Me fundamenté en la versión jesuítica de Mariana de Jesús -el plano ejemplar de víctima y mártir- puesto que considero que esta versión tuvo mayor difusión que la imagen de la santa con matices franciscanos – de la caridad con los pobres y la relación con la naturaleza -. La figura de mártir por lo expuesto en este trabajo cumplió una función específica en el momento de configuración de los valores religiosos en el siglo XVII, precisamente como representación de múltiples valores. Sin embargo, el enfoque realizado podría dar lugar a que se conciba la emergencia de la figura de Mariana como producto de una programación en exceso calculada por parte de un poder eclesiástico sólidamente establecido. Por el contrario, comparto con Raquel Serur la idea de que la historia de Mariana de Jesús posiblemente coincidió con la historia de un proyecto jesuita en el mundo colonial, aunque el alcance de dicho proyecto sea aún inusitado.

Mariana de Jesús bien pudo haber sido un símbolo más al interior de un sistema complejo de canales y estrategias a las cuales recurrieron los sectores religiosos y la élite laica para afirmar y legitimar su espacio en la sociedad colonial, como plantea Rosemarie Terán. Se conoce a través de estudios históricos de los trastornos que ocasionó la movilidad de los estratos subalternos hacia el seno de la sociedad colonial básicamente por el mestizaje. En este contexto la imagen de Mariana de Jesús aparece en medio de una red social compuesta por familiares y amigos de la santa, la Compañía de Jesús y, posteriormente, las élites protagonistas de un criollismo naciente.

Al finalizar el siglo XVII, Mariana comienza a arraigarse a lo local como un símbolo; las élites la identifican como “la santa criolla de esta ciudad¹³⁶”. Mariana de Jesús, la “Azucena de Quito”, era ya un símbolo familiar al término del siglo XVII y quizás representativo de un proyecto excluyente que intentaba consolidarse y reconocerse en su imagen blanco-criolla.

Hacia mediados de siglo XVIII se inicia una nueva fase del proceso para la beatificación de Mariana de Jesús. En aquella ocasión se trataba del “*Olor a Azucena*” que se exhalaba en el Convento de las Carmelitas Descalzas. La continuación de los procesos fue impulsada por los actores sociales herederos de aquellos del siglo anterior.

¹³⁶ Documentos, op. cit.

BIBLIOGRAFIA

Bennassar, Bartolomé. *Inquisición española: poder político y social*. Barcelona, Grijalbo, 1984.

Bidegaín, Ana María. "Control sexual y catolicismo", en *Las mujeres en la historia de Colombia II*. Bogotá, Norma, 1995.

Carmen del, F. , *Santa Catalina de Siena*. Quito, Librería Espiritual, s.f.

Campos, Luis Miguel. "Mariana de Jesús entre terremotos y malos gobiernos", en *Cultura: revista del Banco Central del Ecuador* (Quito), 6 (1999):12-20.

Documentos para la historia de la Beata Mariana de Jesús Azucena de Quito. Quito, Imprenta del Clero, 1902.

Mercado, Pedro. "Vida del Padre Alonso de Rojas", en *Prosistas de la colonia siglos XV-XVIII*. Quito, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, 1960.

San Ildefonso de, Gertrudis. ** nombres de los artículos, en *Prosistas de la Colonia*. Quito, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, 1960.

Espinosa Fernández de Córdova, Carlos. "Cuerpo, visión e imagen de la religiosidad barroca", *Revista Nariz del Diablo* (Quito), 20, (1994): 47-63.

Espinosa Pólit, Aurelio. *Mariana de Jesús hija de la Compañía de Jesús*. Quito, La Prensa Católica, 1957.

Foucault, Michel. *Las tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1985.

Freile, Carlos. "Examen de aptitud para confesar tomado por el Obispo de Quito, Pedro de la Peña, en 1574", en *Revista de Historia de la AEH-PUCE* (Quito), 8, (1994): 43-55.

Goetschel, Ana María. "Del martirio del Cuerpo a su sacralización: visiones de la mujer en momentos de transición", *Procesos: revista ecuatoriana de historia* (Quito), 12, (1998): 25-35.

González Alcantud, José Antonio. "Territorio y religión popular en Andalucía Oriental", en *La religiosidad popular I*, coordinado por C. Álvarez, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra. España, Anthropos, 1989, pp. 197-214.

González Suárez, Federico. *Historia General de la República del Ecuador* 53. Guayaquil, Ariel, s.f.

González Suárez, Federico. *Historia General de la República del Ecuador* 58. Guayaquil, Ariel, s.f.

González Suárez, Federico. *Historia General de la República del Ecuador* 86. Guayaquil, Ariel, s.f.

Iwasaki Cauti, Fernando, "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", en *Hispanic American Review*, 73, (1993): 581-613.

Jouanen, José. *Historia de la Compañía de Jesús la Viceprovincia de Quito 1570-1696*, vol 1. Quito, Editorial Ecuatoriana, 1941.

Kennedy Troya, Alexandra. "La Fiesta Barroca en Quito", *Procesos: revista ecuatoriana de historia* (Quito), 9, (1996): 3-17.

Lavallé, Bernard, *Las promesas ambiguas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

Leddy Phelan, John. *El Reino de Quito en el siglo XVII*. Quito, Banco Central del Ecuador, 1995.

López Vallarino, Teresa. *La vida y el arte del ilustre panameño Hernando de la Cruz, S.J., 1591a 1646*. Quito, Prensa Católica, 1950.

Maravall, José Antonio. *La Cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona, Ariel, 1975.

Mir, Miguel, *Los Jesuitas de Puertas adentro ó Un barrido hacia afuera en la Compañía de Jesús*. Barcelona, Tipolitografía de Luis Tasso, 1896.

Moreno, Jorge. *Entrevista*. Quito, 1999.

Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. España, Seix Barral S.A., 1995.

Pietschman, Horst. *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1989.

Porras, María Elena y Rosemarie Terán Najas. "Las cofradías seráficas: Estudio de Casos", en *Revista de Historia de la AEH-PUCE* (Quito), 8 (1994):57-69.

Rodríguez Castelo, Hernán. *Literatura en la Audiencia de Quito Siglo XVII*. Quito, Banco Central del Ecuador, 1980.

Ross, Waldo. "Santa Rosa de Lima y la formación del espíritu hispanoamericano", en *Nuestro imaginario cultural*. Barcelona, Anthropos, 1992.

Ruíz Martínez, Cristina. "La moderación como prototipo de santidad: una imagen de la niñez", en *De la Santidad a la Perversión O de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, compilados por Sergio Ortega. México D.F., Grijalbo S.A., 1986.

"Sermón que predicó el Padre Alonso de Rojas ... año de mil seiscientos cuarenta y seis", en *Documentos para la historia de la Beata Mariana de Jesús Azucena de Quito*. Quito, Imprenta del Clero, 1902.

San Agustín. "La Ciudad de Dios", en *Obras completas de San Agustín XVI*. España, La Editorial Católica S.A., 1988.

Seed, Patricia. *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México D.F., Alianza, s.f.

Serur, Raquel. "Santa Mariana de Quito o la Santidad Inducida", *Revista Nariz del Diablo*, (Quito), 22, (1994): 70-87.

Terán Najas, Rosemarie. "La ciudad colonial y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII", en *Ciudad de los Andes*, compilado por Eduardo Kingman. Quito, Abya-yala, 1992.

Terán Najas, Rosemarie. *Arte, espacio y religiosidad en el Convento de Santo Domingo*. Quito, 1994.

Terán Najas, Rosemarie. "Los rasgos de la configuración social en la Audiencia de Quito", en *Revista Quitumbe AEH-PUCE* (Quito), 9, (1995): 11-19.

ANEXOS



SERMON

QUE PREDICÓ EL MUY RDO. PADRE ALONSO DE ROJAS, CATEDRÁTICO QUE FUÉ DE TEOLOGÍA Y HOY PREFECTO DE LOS ESTUDIOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN QUITO.— A LAS HONRAS DE MARIANA DE JESÚS, VIRGEN ILUSTRE EN VIRTUDES Y SANTIDAD. SACADO Á LUZ POR EL DOCTOR TOMÁS MARTÍN DE LA PEÑA, CAPELLÁN MAYOR DEL CONVENTO REAL DE LA LIMPIA CONCEPCIÓN DE LA VIRGEN SANTÍSIMA DE QUITO.— CON LICENCIA IMPRESO EN LIMA POR PEDRO DE CABRERA; AÑO DE MIL SEISCIENTOS CUARENTA Y SEIS.

Jesús María Joseph

HORUM OP.:

*Festina tempus, et memento finis, ut
admittat mirabilia tua.*—ECCLESIAST. Cap. 30.

Unos vivos muertos hacemos hoy honras á una muerta viva; bien dijo unos vivos muertos, porque nosotros en el tiempo presente cadáveres somos ya del pasado: *In homine non homo cernitur, sed cadaver.* Dijo el Crisólogo: pretendientes somos del futuro y sólo vivimos un instante, corta vida para tan dilatada muerte. Bien dijo una muerta viva, porque esta dichosa difunta no murió

Est mors vitta pijs, furda esto, audire querelas;
 Aua est tam prompta tollere falce Rosam,
 Messuit illa Rosam, primos vix sensit odores;
 Et sensit totas mox abiisse neees.
 Mor: Rosa pestiferum morti abulit vnica virus;
 Et tedijt Quito, morte absente, salus.
 Virginea intulerant facta: vix corpora terraz;
 Abulit, & motus terra quicta inos.
 O Rosa: sic Mariana meis celebrata cameniet
 Quam bene metra canunt te Mariana Rosam;
 Tu Mariana malos sola aufers pellis odores;
 Unica tu tollis funera mille Rosa.
 Sit sua Paritanis Rosa maxima gloria Pratis;
 Dico ego Pestifugam te Mariana, Rosam;
 Pelle à Quitensi Pestem Rosa carlica gente,
 Et sic Paritanam te celebrabo Rosam.

Ita affectu singulari canebat olim in Colle-
 giq Quitensi P. Marcus Zaurek S. J.

*Idem ad Auctorem Libri P. Hiacinthum
 Moran Soc. Iesu.*

Nescio que tribuam tam grandi nomina libes
 Elos Hiacinthe audis esque Hiacinthe lapis.
 Per ego ego librum telegens: sed colligo flores,
 Floridus est Auctor; floridus estque Nilus
 Floridus est totus, dat florem floridus Auctor;
 Per bene sic hortum dixero nonne librum.
 Illigero decoras conscriptam nomine vitam,
 Sic plena dederas lilia pulchra manu.
 Quis dignam tanto presiam poterit dare librot.
 Ipse libro pretium das Hiacinthe lapis.
 Nec minor lapidis pretium; dedit India ralem
 Raros dat lapides India tota pares.

LI



LA AZVZENA D QUITO LAVV. MARIANA DE-
 JE SVS, que por libertar a su Patria d la peste y terre m. y padeci
 ofrecio su vida. en sacrij. Murio d 26. a. d. edau año 1641. Men d. m.
 L. a. Bolam. tit. a. sup. ell.