

MARIANA DE JESÚS EN EL SIGLO XVII: SANTIDAD Y REGULACIÓN SOCIAL*

Carolina Larco Chacón**

En la década de los años noventa Mariana de Jesús ha sido objeto de importantes estudios desde la perspectiva de la historia social y cultural, que abrieron nuevas reflexiones sobre el ámbito colonial.¹ De ahí que este artículo tiene como objetivo realizar una aproximación al siglo XVII a través de Mariana de Jesús Paredes y Flores (1618-1645), santa quiteña, cuya vida espiritual, llevada al extremo del ascetismo religioso en sus martirios corporales, podría introducirnos a la dimensión social, cultural y política de su época.

Este estudio se basa en el análisis de un Sermón que predicó el padre Alonso de Rojas en las exequias de Mariana de Jesús, publicado en 1646. Este documento constituye la primera fuente de información sobre la santa; fue fundamental para la elaboración de sus primeras hagiografías e influyó en los testimonios del Primer Proceso Diocesano de 1671 para introducir la causa de su beatificación.

El padre Alonso de Rojas, jesuita, director espiritual de Mariana de Jesús, fue uno de los oradores conceptistas más destacados del siglo XVII. Fiel lec-

* El presente artículo constituye una parte de la tesis de maestría titulada "Mariana de Jesús en el siglo XVII", previo a la obtención del título de magister en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar. Expreso mi reconocimiento muy especial a Rosemarie Terán Najas, directora de tesis, por su generoso apoyo académico.

** Programa doctoral en historia, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

1. Ver Rosemarie Terán, "La Ciudad colonial y sus símbolos: una aproximación de la historia de Quito en el siglo XVII", en Eduardo Kingman, comp., *Ciudad de los Andes*, Abya-Yala, Quito, 1992; Raquel Serur, "Santa Mariana de Quito o la santidad inducida", en revista *Nariz del Diablo*, No. 22, Quito, 1994, pp. 70-87; Ana María Goestchel, "Del martirio del cuerpo a su sacralización: visiones de la mujer en momentos de transición", en *Procesos*, revista ecuatoriana de historia, No. 12, Quito, 1998, pp. 25-35; Carlos Espinosa Fernández de Córdoba, "Cuerpo, visión e imagen en la religiosidad barroca", en revista *Nariz del Diablo*, No. 20, 1994, pp. 47-63.

tor de San Agustín y del Imitatio Cristi. Su calidad retórica se exhibía en el púlpito desde el cual parecía tener una importante capacidad de convocatoria para “ganar las almas”,² tal como advierte Hernando de la Cruz, otro director espiritual de Mariana.

El Sermón de Alonso de Rojas fue la primera exaltación pública de la santa quiteña desde el púlpito. Allí las palabras del orador arrancaron el aplauso del público presente “para que todos hiciesen grandes panegíricos a Mariana”, como señala Jacinto Morán de Butrón. Sin duda lo que hoy conocemos de ella: sus biografías, religiosidad, martirios corporales, la idea de los terremotos y malos gobiernos, el sacrificio para salvar al pueblo, son recreaciones del Sermón mencionado.

El contenido de dicho documento, rico en elementos simbólicos alrededor de Mariana de Jesús, presenta las huellas de las creencias y valores religiosos de lo que pudo ser una política religiosa del siglo XVII dentro del marco de la Contrarreforma local. Entiendo por política religiosa a la dirección o acción de regulación ejercida desde diversos canales (el púlpito, el confesionario, la dirección espiritual) hacia la sociedad. Esta regulación social tomaría como elemento simbólico o modelo de santidad a Mariana de Jesús útil a la configuración de los códigos morales patrocinados por sectores eclesiásticos.

EL MARCO DE LA CONTRARREFORMA

Los santos y las imágenes de culto han acompañado la historia de la Iglesia católica como representaciones ideales de los valores y preceptos del catolicismo. Dicha importancia simbólica se vislumbra con claridad en la época de la Contrarreforma (siglos XVI y XVII) en la cual las imágenes sagradas se ponderan como clave de respuesta del catolicismo al movimiento de la Reforma, que cuestionaba la función mediadora eclesiástica entre los hombres y Dios; y a los símbolos representativos de la institución eclesiástica.

La Contrarreforma intentó afianzar la Iglesia católica en el mundo occidental, apoyándose en el intenso programa del Concilio de Trento que postulaba como objetivo principal la conversión religiosa al catolicismo. Con este propósito, 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 convirtió al arte religioso en un instrumento de propaganda del catolicismo, de

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

acuerdo a las directrices del papado y de los Jesuitas".³

Así como Sebastián, otros autores coinciden en señalar el protagonismo jesuítico en el proyecto contrarreformista en América colonial. David Brading, por ejemplo, señala que los jesuitas "distinguidos por sus talentos intelectuales, sus dotes tácticos y su disciplina moral", pronto parecieron "las tropas de choque" de la Contrarreforma.⁴ Hay quienes han planteado que la orden jesuítica intentó construir en América una "utopía temporal", fundando sociedades con una organización política y económica de carácter teocrático.⁵

En el siglo XVII, la Compañía de Jesús llevó a cabo un conjunto de misterios practicados en diversas ciudades y pueblos de la Audiencia de Quito. Las crónicas de los misioneros en Mainas dan cuenta de su empeño por la conversión religiosa y la "extirpación de idolatrías" de los nativos, inscritas en el proyecto de la Contrarreforma local. En este marco, la participación de la orden parece ser fundamental en la configuración del catolicismo "barroco", caracterizado por el despliegue de signos exteriores en los cultos religiosos: la veneración de las reliquias de los santos, las peregrinaciones, la asistencia regular a misa, la confesión y la comunión. Para Brading, tales prácticas se correspondían con un catolicismo de carácter medieval llevado a cabo en América y que se inspiraban en las reglas del padre fundador de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola.⁶

El catolicismo colonial, por otra parte, recibiría la influencia de un tipo de ascetismo religioso basado en el sacramentalismo (penitencia-comunión) y en la filosofía del *Imitatio Cristi*, como vías para alcanzar la santidad.⁷ El *Imitatio Cristi*⁸ inspirado en la pasión de Jesucristo se representaba por medio de una serie de símbolos exteriores: corona de espinas, cruz, calavera, cardas o cilicios. Su escenificación en los rituales religiosos de orden público, tal como en las denominadas "Misiones Circulares", parecen imprimir el carácter penitencial de la política religiosa del siglo XVII.

3. Santiago Sebastián, *El barroco iberoamericano: mensaje iconográfico*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990.

4. David Brading, *El Orbe Indiano. De la Monarquía católica a la República criolla 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 130.

5. Salvador Romero Pittari, *Las misiones jesuíticas en América, los vestigios de un sueño*, Aby-Yala, Quito, pp. 11-12.

6. David Brading, *El Orbe Indiano...*, p. 206.

7. 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.

8. Atribuido a Tomás de Kempis. El *Imitatio Cristi* se compone de una serie de tratados y plegarias que ponderan la imitación de las virtudes de Cristo. Fray Luis Getino, *Kempis Imitación de Cristo*, Ediciones Aguilar, Madrid, 1957.

Para John Leddy Phelan, la religiosidad colonial se configuraba por una compleja serie de actitudes contradictorias. La dialéctica entre el pecado y la expiación de las culpas sería la dinámica interna de una sociedad caracterizada por la "relajación moral de las costumbres".⁹ En este marco, según el mismo historiador, Mariana de Jesús venía a ser la "santa", una figura austera de religiosidad inconmensurable en el mundo colonial, que entraba en franco contraste con el "mundo de los pecadores" cuya encarnación sería el presidente de la Audiencia Antonio de Morga.

Rosemarie Terán, por su parte, señala que Mariana de Jesús absolvería en el plano ejemplar los desequilibrios sociales para restituir un orden colonial que se apoyaba en gran medida en lo simbólico. En una sociedad en la que cobraba auge el tema de la conversión religiosa, Mariana se convertiría en "la santa de la expiación".¹⁰ Así, dentro de los límites del proyecto de Contrarreforma local, Mariana de Jesús posiblemente empieza a ser exaltada como una imagen de santidad fundamental para la conformación y/o restitución de un sustrato moral basado en el principio de la virtud religiosa.

Según la hagiografía de la santa, su vida excepcional radicaba precisamente en la virtud alcanzada por un ascetismo capaz de llevarla al martirio corporal; máxima expresión de su devoción religiosa inspirada en la pasión de Cristo.¹¹ Así, tal como advierte Patricio Guerra, Mariana de Jesús encarnaría la filosofía del "Imitatio Cristi", también denominada del Desprecio del Mundo:

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.¹²

Con la exaltación de estas prácticas, tenidas por virtudes según la religiosidad de la época, Mariana de Jesús se erige como una imagen religiosa similar a Catalina de Siena o Teresa de Jesús; pues al igual que Catalina, cumpliría una misión redentora específica: expiar con su muerte los pecados de un pueblo "cismático" y salvar así a la ciudad de Quito del castigo divino que "sus culpas merecían", según el padre Alonso de Rojas.¹³ Como Teresa de Jesús, Mariana

9. John Leddy Phelan, *El Reino de Quito en el siglo XVII*, Banco Central del Ecuador, Quito, 1995, p. 275.

10. Ver Rosemarie Terán, "La Ciudad colonial y sus símbolos..."

11. Ver el estudio de Ana María Goetschel, "Del martirio del cuerpo a su sacralización...", pp. 25-35.

12. Ver Patricio Guerra, "Santa Mariana de Jesús-Azucena de Quito"...

13. "Sermón que predicó el padre Alonso de Rojas a las honras de Mariana de Jesús Pare-

representaba la fidelidad femenina a la Iglesia católica por un tipo de devoción vinculada inexorablemente a un director espiritual y a las prácticas asiduas de la penitencia y la confesión.¹⁴ Pero a diferencia de las santas europeas, la santa criolla constituiría en rigor la primera figura religiosa local de tal estatus; y, por tanto, un referente simbólico muy próximo a la sociedad colonial. Ahí su imagen empezaría a ser catapultada como un modelo de ascetismo necesario para la configuración de códigos morales y la regulación social de las conductas. Como símbolo de virtud, Mariana de Jesús ejemplificaba las vías por las cuales los agentes debían transitar para la “salvación de las almas”; e inclusive para el ejercicio mismo de la devoción religiosa al cobijo de la iglesia local.

“MALEZA Y SENSUALIDADES” QUITEÑAS

En el siglo XVII la influencia eclesiástica sobre el mundo social se fundamentó en un conjunto de concepciones y creencias religiosas que intentaban fraguar en una época de crítica conmoción social. Una crisis que abordaría varias dimensiones: la fragilidad de las elites ante la fuerza que cobraba el mestizaje y la incertidumbre económica frente a la inestabilidad de sus fortunas. Además el impacto de fenómenos naturales, terremotos, epidemias, sequías, recurrentes en ese siglo, provocaría, en ocasiones, un temor generalizado y el despertar de creencias religiosas según las cuales se asociaba los embates de la naturaleza con el castigo divino.

Por otra parte, “la relajación moral de las costumbres”, señalada por Phelan, al parecer se instalaba tanto en el ámbito cotidiano de la vida como en las instancias de poder: gente de distintos estratos sociales y funcionarios de la burocracia colonial con cargos de corrupción administrativa; la transgresión de los códigos morales, implantados por la iglesia colonial, sería una constante en la época.

El desorden en los espacios de la vida monástica tuvo irradiación en Quito, dado el considerable número de religiosos al interior de los conventos. Las polémicas en las órdenes religiosas adquirieron en ciertos casos matices políticos. El manejo de las doctrinas de indios por parte de los párrocos, por ejemplo, habría tornado codiciable tal ministerio, siendo objeto de críticas o réplicas entre las órdenes.¹⁵ Por otro lado, la disputa entre los criollos y peninsulares, que tuvo inicio en los conventos, convirtieron a frailes y religio-

des y Flores en el año de mil seiscientos cuarenta y seis”, en *Documentos para la historia de la beata Mariana de Jesús Azucena de Quito*, Imprenta del Clero, Quito, 1902.

14. *Ibíd.*

15. *Ibíd.*

sas en sus protagonistas más activos a propósito de la elección de nuevos provinciales, lo que llevaría luego a la adopción del polémico sistema de elecciones denominado la "Alternativa".¹⁶

El caso de los conflictos ocurridos entre las catalinas y los dominicos (1670-1680) en torno a las elecciones de dignidades del convento, al que volveré posteriormente, dio lugar a la transgresión de las normas del recato deseable para las comunidades de religiosas. La irradiación de sus conductas en la ciudad se podría presumir si, como advierte Bernard Lavallé, las órdenes religiosas ejercían una atracción fuerte sobre todos los sectores sociales en la Colonia por varias razones; principalmente, porque "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".¹⁷

No sería difícil pensar que todo contraste entre la observancia religiosa y el desacato caía en la clasificación de lo santo y lo pecaminoso; concepciones éstas de carácter religioso que serían parte del mundo barroco colonial. Ahí la misma interpretación de la naturaleza del género humano al parecer se escindía entre el bien y el mal. En ello quizás las ideas de San Agustín fueron influyentes a nivel del pensamiento religioso. Aunque desconocemos aún el alcance político de sus ideas en el mundo colonial; básicamente, del ideal de alcanzar un cuerpo místico conformado por la comunidad de fieles al abrigo de la Iglesia como un "arca de salvación" de los hombres en su peregrinar hacia la ciudad de Dios,¹⁸ al menos en ciertos escritos del siglo XVII se encuentran vigentes ideas agustinianas, como en aquellos de fray Gaspar de Villarroel, religioso agustino, quien retomó los postulados del santo para realizar algunos de sus escritos morales en los que interpretaba el mundo y los comportamientos humanos.¹⁹

Por su parte, el padre Alonso de Rojas, director espiritual de Mariana de Jesús, fiel lector de la obra de San Agustín según Pedro Mercado, parece asumir 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". En el sermón pronunciado en las exequias de Mariana, el padre Rojas increpaba desde el púlpito el actuar pecaminoso de la

16. Ver Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas*, Instituto Riva Agüero, 1993.

17. *Ibid.*, p. 161.

18. Victorino Capanaga, "La Ciudad de Dios", en *Obras Completas de San Agustín XVI*, Editorial Católica S.A., Madrid, 1988, p. 29.

19. Fray Gaspar de Villarroel, "Consideraciones sobre el terremoto. Elogio de Santiago de Chile", en *Fray Gaspar de Villarroel*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Editorial J.M. Cajica, Puebla, 1960, pp. 461-475.

gente de la época, dada su inclinación hacia las pompas temporales. Por contraste, 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”.²⁰

Visto desde 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, siendo quizás este último un ideal de orden político. Frente a la amenaza de la contaminación del pecado, la santidad de Mariana de Jesús sería una propuesta jesuítica de regulación social.²¹ Así, a decir de Alonso de Rojas, en la tierra de Quito, llena de “abrojos, torpezas, maleza y sensualidades”, a Mariana no le alcanzaría el “contagio” porque traía calzados los pies “con las sandalias de los preceptos divinos y en las plantas escritas las leyes divinas para su defensa.”²²

LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL

En el siglo XVII, la Compañía de Jesús fomentó una serie de cultos a favor de las imágenes de los santos, cuyo inicio lo marcó el festejo pomposo celebrado en Quito en honor de su padre fundador Ignacio de Loyola (1623). Se inició así la trayectoria ascendente de la orden, cosechando frutos a nivel de lo temporal y lo espiritual en su campaña de conversión religiosa en pueblos y ciudades de la Audiencia de Quito.

El protagonismo de la orden jesuítica en la sociedad colonial, como mencioné anteriormente, es resaltado como una idea común en diversos estudios históricos. Raquel Serur, por ejemplo, advierte que la Compañía de Jesús 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 fe.²³ 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

20. “Sermón que predicó el padre Alonso de Rojas...”, p. XIII.

21. En cierto sentido Phelan destaca este rol regulador eclesial 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”; aunque esto no significaría que cada clérigo practicaba el recato. Ver John Leddy Phelan, *El Reino de Quito en el siglo XVII...*

22. Comillas mías. “Sermón que predicó el Padre Alonso de Rojas...”, p. XXXIV.

23. Raquel Serur, “Santa Mariana de Quito o la santidad inducida”, revista *Nariz del Diablo*, No. 22, Quito, 1994, pp. 70-87.

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 ello, el púlpito y el confesionario posiblemente jugaron un papel importante al ser los medios de comunicación social más importantes de la época, según Hernán Rodríguez Castelo.²⁴

Desde otra óptica, Michel Foucault nos transporta hacia un escenario distinto del cristianismo antiguo en el cual las prácticas de la confesión, el examen de conciencia y la dirección espiritual, según el autor, constituían “tecnologías de poder” a base de las cuales se configuraba el conocimiento de los individuos y se ejercía un control sobre ellos. Para Foucault esta lógica trasciende su contexto original y repercute en las instituciones de Occidente hasta la modernidad, constituyéndose, a mi juicio, en un elemento válido para el análisis del mundo colonial, en especial sobre la función de regulación moral de la Iglesia del siglo XVII.

La dirección espiritual y la confesión son prácticas presentes en la historia de Mariana de Jesús, tal como lo evidencian sus lazos espirituales con los padres de la Compañía de Jesús. Siguiendo a Michel Foucault, el vínculo moral entre el director espiritual y lo que el autor denomina la “oveja”, es decir, el individuo, se basa en una relación de dependencia completa de subordinación, que impele al individuo a cumplir la voluntad de su guía; obediencia de la que depende la salvación de su alma. Desde esta perspectiva, el director espiritual se convierte en el juez y concededor del individuo, constituyéndose en el receptor de los secretos del alma de la oveja. A la vez, el vínculo entre pastor e 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.

En Lima colonial, casos de beatas “alumbradas” y confesores espirituales nos remiten a esta 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 místicos.²⁵ Mariana de Jesús, sin embargo, al no registrarse como un caso de “alumbramiento”, según la historia, más bien pare-

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

25. Fernando Iwasaki, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, en *Hispanic American Historical Review*, 73, No. 4, Duke University Press, 1993, pp. 592-593.

ce enmarcarse en el prototipo de obediencia total al director espiritual. Su imagen, exaltada como víctima y mártir, conforme a los votos de obediencia, castidad y pobreza renovados ante sus directores espirituales cada seis meses, corresponde a un estereotipo de conducta ideal fomentada por la política religiosa de regulación social. Así, según se relata, el padre Juan Camacho, jesuita y primer director espiritual de Mariana, captó su inclinación mística 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 a las 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 obligue.²⁶

Se podría pensar que "la santidad inducida" de Mariana de Jesús, planteada por Raquel Serur, tuvo como base la relación moral de Mariana con los directores espirituales de la Compañía de Jesús; dependencia de la cual sin duda adoptó la disciplina rigurosa inspirada en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Al respecto, 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 confesión regular y asidua, y la comunión.

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 ánimo.²⁷

26. *Documentos*, citado por Raquel Serur, "Santa Mariana de Quito...", p. 87.

27. Aurelio Espinosa Pólit, *Mariana de Jesús hija de la Compañía de Jesús*, Prensa Católica, Quito, 1957, pp. 23 y 238. El subrayado es mío.

Desde otra óptica, los Ejercicios podrían considerarse como 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. Mariana de Jesús encarnaría este régimen disciplinario contemplado, por lo demás, en la denominada "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 cilicios, 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 ejercicios de manos y levantar mi corazón á Dios y haré muchos actos de su amor; de cinco á seis lección espiritual, 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 pan.²⁸

El rigor disciplinario de Mariana de Jesús y la virtud moral, basada en la humildad, la obediencia y la castidad, junto a la mortificación de la carne se ponderaban como un "antídoto" para frenar los placeres del mundo.²⁹ Con ello se cumplía, en palabras de Ana María Goetschel, la triple finalidad ignaciana: el "aborrecimiento al pecado, el aborrecimiento al desorden de las operaciones y el aborrecimiento del mundo".³⁰ 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 a lo temporal y a sí mismo como vías de perfeccionamiento espiritual.³¹

28. "Sermón que predicó el padre Alonso de Rojas...", p. XII.

29. *Ibid.*, p. VII.

30. Ver Ana María Goetschel, "Del martirio del cuerpo a su sacralización...", p. 28.

31. Michel Foucault, *Las tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1985, p. 116.

Trascendiendo el plano personal de Mariana, la práctica de la confesión se 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”.³² 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 de las actividades cotidianas. Ya a 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.

EL ESPEJO DE LA MUERTE

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 trataría de una pedagogía represiva que operaba sobre los resortes emotivos de la gente, destaca el autor, para poner en claro la condición humana de la vida con el fin de dominarla, contenerla y dirigirla.³³

En el ámbito colonial, parece ser que la política de conversión religiosa incorporó ciertos elementos del barroco europeo; sobre todo en las imágenes para la evangelización y la extirpación de idolatrías. En este marco, la evocación de la memoria de la muerte, según el padre Alonso de Rojas, constituía el mejor antídoto para contrarrestar el “veneno del pecado”; pues ocasionaría el desprecio ignaciano de las honras, bienes y deleites del mundo. La imagen de la muerte se representaba a través de una serie de mecanismos simbólicos, siguiendo a José Antonio Maravall, de una gran eficacia simbólica. A ello respondería, posiblemente, el recurso iconográfico de la calavera presente en las imágenes de los santos del barroco europeo y colonial; presente, por lo demás, en la historia de Mariana de Jesús cuando se hablaba de

32. 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, No. 8, Quito, 1994, p. 52. La confesión inclusive se convertiría en la fuente de información más cercana de la que se valía el confesor para averiguar las posibles rebeliones.

33. José Antonio Maravall, *La cultura del barroco, análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona, 1975, pp. 334-335.

la "calavera vestida con el hábito de San Francisco", a la que la beata denominaba su retrato.³⁴

En este contexto, "el espejo de la muerte",³⁵ interpretando el discurso del padre Alonso de Rojas, era la figura retórica que contribuiría a fomentar una autoridad moral sobre el pecado; puesto que al parecer evocaba la memoria del carácter efímero de la existencia humana, de la mortalidad de la carne y de 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".³⁶

Pero la imagen de la muerte estuvo presente también en otras prácticas religiosas. Hacia mediados del siglo XVII, el culto a las reliquias de los santos, por ejemplo, se convirtió en una de las formas más difundidas para el ejercicio devocional de los fieles. Así se plasmaría el lado lúgubre del barroco colonial basado en el interés exacerbado por la muerte, en palabras de Maravall.

En 1647, la iglesia de la Compañía de Jesús 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 Quito.³⁷

En concomitancia con la muerte, la imagen de la sangre fue otro recurso estético que, posiblemente, se inspiraba en la pasión y la muerte de Cristo o en el *Imitatio Christi*. Nuevamente en Europa barroca del siglo XVII, el espectáculo de la violencia, el dolor, la sangre y la muerte, surgiría como expresión de la visión pesimista del hombre sobre el mundo. Allí "la truculencia sangrienta", como la denomina Maravall, 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 monárquico.³⁸

En el barroco colonial, por su parte, la escenificación del dolor se recreó a través de ciertas prácticas religiosas dramatizadas en el escenario público por actores de las elites laicas y religiosas. Así lo revela de un modo ejemplar

34. "Sermón que predicó el padre Alonso de Rojas...", p. XVI.

35. *Ibid.*

36. "Sermón que predicó el padre Alonso de Rojas...", p. XVIII.

37. José Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús, la Viceprovincia de Quito 1570-1696*, vol. I, Editorial Ecuatoriana, Quito, p. 254.

38. Antonio Maravall, *La cultura del barroco...*, p. 333.

la procesión con la cual finalizaron las Misiones Circulares jesuitas entre 1685 y 1689, en las ciudades de Quito, Ibarra, Ambato y Guayaquil. El último día de estas misiones se formó una gran procesión pública en Quito que convocó a grupos de elite, 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; siguióle 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 desgreñado, 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 todos.³⁹

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 podría considerarse como una de las más altas expresiones de la difusión de una cultura dominante en el espacio religioso; parte del teatro político de la Colonia, siguiendo a Carlos Espinosa, cuya simbología serviría a las elites para su autoafirmación y reconocimiento en la sociedad colonial.

No serían, entonces, ajenos a este marco los tormentos corporales de Mariana basados en la pasión y muerte de Cristo, los mismos que encajarían en la inclinación barroco-religiosa hacia el padecimiento:

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 Señor.⁴⁰

Como plantea Raquel Serur, por entonces se ponderaba un tipo de santidad inspirado en la heroicidad de los mártires. En ello, el símbolo de la san-

39. Ver José Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús...*, p. 256.

40. *Documentos para la historia de la beata Mariana de Jesús Azucena de Quito*, Imprenta del Clero, Quito, 1902, p. 16.

gre constituiría una manifestación del sacrificio que teóricamente proporcionaba la vida en otro mundo. Al parecer, las formas de sacrificio tenían como objeto el autocastigo corporal ligado al control de la sexualidad. Así, para el padre Alonso de Rojas, Mariana de Jesús era una “virgen mártir que vestía de colorado”, pues, en sus palabras, la virginidad era “el martirio que la premia Dios con las insignias de los mártires”.⁴¹ Esta última sentencia nos hace pensar que la política religiosa en el siglo XVII, si bien se dirigió a la sociedad en su conjunto para regular “la relajada moral de las costumbres”, quizás interpelaba en mayor medida a las mujeres, quiteñas, a quienes se las convocaba a la moderación de las costumbres, conforme a una ética sexual delimitada por los parámetros establecidos por la Iglesia.

MARIANA DE JESÚS: LA NIÑA-ANCIANA Y EL LUGAR DE LAS MUJERES

El modelo de santidad basado en Mariana de Jesús se contextualiza dentro de un orden social sujeto a la autoridad eclesiástica. Ahí, la exaltación de sus virtudes haría eco de ciertos requisitos necesarios para encauzar las prácticas de los agentes sociales, canalizándolas dentro de los cánones de la moral religiosa.

La Iglesia colonial 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 serían decisivas en la configuración de 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.

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. Asimismo, la autora señala que las casas de recogimiento reclutaban a las mujeres divorciadas o que pedían nulidad de matrimonio, incorporándolas a la vida espiritual.⁴² Este sistema convencional, tradicionalmente acogido por las familias de elite, sin embargo, figuraba como un modelo ideal para las mujeres en su conjunto.

41. “Sermón que predicó el padre Alonso de Rojas...”, p. IX.

42. Rosemarie Terán, “La Ciudad colonial y sus símbolos...”, p. 155.

La dinámica real de la vida quiteña del siglo XVII, no obstante, quizás 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 Catalina 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 catalinas 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. Tal conflicto produjo el resquebrajamiento al interior de las instancias religiosas dominicas; y, quizás por ello, las Catalinas se ganaron el apelativo de "cismáticas y escandalosas", una denominación muy sugestiva que sin duda evocaba la memoria del "Cisma de Occidente", que había atravesado siglos atrás la Iglesia católica, y en el cual la patrona del convento, Catalina de Siena, actuó como mediadora para la reunificación de la Iglesia.

Pero el "desorden" femenino tal vez no se alimentaba únicamente por el lado de las religiosas. En el otro extremo, las mujeres rechazadas de un modo convencional por transgredir los códigos morales, es decir, las mujeres "públicas", fueron el blanco de la política de conversión religiosa. Ana María Bigadein nos recuerda que en las concepciones de la Iglesia católica, la sexualidad se concebía como una energía maligna que debía ser reprimida u orientada a la reproducción de la especie;⁴³ las funciones de la mujer en esta materia se reducían a las funciones de madre y esposa.

Desde la óptica agustiniana, la campaña de conversión dirigida a las cortesanas, al parecer se la emprendía desde el púlpito. Así, el padre Alonso de Rojas, conocido también como "el enemigo de las mujeres", las consideraba "un lastre para la sociedad" y un "tropiezo para la República";⁴⁴ por tanto,

43. Ana María Bidegain, "Control sexual y catolicismo", en *Las mujeres en la historia de Colombia. Mujeres y sociedad*, vol. II, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 1995, p. 129.

44. Pedro Mercado, "Vida de Alonso de Rojas", en *Prostitutas de la Colonia*, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, Editorial J.M. Cajica, Puebla, 1960, p. 128. Comillas mías.

planteaba el exilio para estas mujeres, argumentando que no querían corregirse. Se relata entonces que en una ocasión dicho padre logró la conversión de una cortesana pública por intermedio de su oratoria, quien luego de escuchar su prédica trastrocó sus prácticas sexuales en "ásperos cilicios", consagrándose a ejercicios santos por el resto de su vida.

El mensaje sustentado que difundía la moderación y el recato, al parecer se dirigía a las mujeres en su conjunto. Por medio de una oratoria que versaba sobre el error y el pecado, Alonso de Rojas convocaba a las quiteñas a llevar una vida de mayor moderación y virtud:

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 martirio.⁴⁵

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 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...⁴⁶

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 del niño-a, difundida en las crónicas de los frailes novohispanos, suponía la concepción de una vida santa.⁴⁷ 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 redentor.⁴⁸

Por otra parte, la modestia, la moderación o la "ancianidad" aparecían como sinónimos de madurez, característica ésta que distinguía a una "niña santa" de las otras niñas de su edad. Bajo estos parámetros se puede comprender el

45. "Sermón que predicó el padre Alonso de Rojas...", p. XXV.

46. *Ibid.*

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

48. *Ibid.*, pp. 58-61.

sentido de la figura retórica “niña-anciana” atribuida a 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 –Mariana de Jesús–? 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 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 Él, lo aman y adoran.⁴⁹

En las palabras del orador se observa la definición de un rol para las mujeres: el estatuto de doncellas en un plano de subordinación ante el Esposo divino en una relación mediada por el sufrimiento redentor, que se reflejaría 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”, quizás figuró como un modelo ejemplar 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 Pablo.⁵⁰

Para las mujeres en matrimonio esta imagen de la niñez y ancianidad en virtudes, contribuiría en cierto modo a cimentar el recato en un tiempo en el cual la Iglesia comenzaba a fomentar la idea de la “sagrada familia”, idea que parece ser más difundida en el siglo XVIII.

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

No contamos en la actualidad con estudios históricos que den cuenta de una posible influencia del movimiento reformista en la Colonia, ni aun si se configuraron o no ciertas formas de devoción religiosa en individuos laicos

49. “Sermón que predicó el padre Alonso de Rojas...”, p. VIII.

50. Documentos, op. cit., p. 181.

situados al margen de la Iglesia colonial. En este sentido, se desconoce si las beatas correspondieron al prototipo ideal de devoción religiosa patrocinada por la Iglesia, consistente en la asistencia regular a misa y las prácticas de confesión en relación de dependencia con un director espiritual; o si su fe religiosa las condujo a una práctica individual capaz de prescindir de la mediación eclesiástica para el ejercicio devocional.

La magnitud de este problema se puede dilucidar al interior de la lucha contrarreformista que atravesaba la Iglesia católica en España, siglos XVI y XVII. Al respecto, Bartolomé Bennassar manifiesta que en esta época las comunidades de beatas comenzaban a extenderse por el territorio español suscitando la desconfianza de los contemporáneos. Las razones eran varias. En principio, su composición exclusivamente femenina daba la impresión de una especie de secreto que rodeaba inevitablemente a tales asociaciones.⁵¹ Para el autor, tal 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 con poderes para atraer a 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 ayudando a estas mujeres, muchas de ellas pobres, favorecidas por Dios.⁵²

Bennassar aduce que el 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 portadoras de su propia voluntad en rebeldía con las técnicas de control eclesiástico: el confesionario y la dirección espiritual. Por ello, estas mujeres se ganaban 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 recrearon 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

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

52. *Ibid.*, pp. 188-189.

surgió un escepticismo sobre la capacidad de las beatas para asimilar las enseñanzas de los confesores, dada la indigencia de su formación intelectual que provocaba interpretaciones desvirtuadas de la doctrina religiosa.⁵³ Esta desconfianza al parecer se prolonga hasta el siglo XVIII. Los textos de la Nueva España, por ejemplo, evidencian la indisposición de los religiosos hacia estas mujeres, expresada en la utilización de epítetos peyorativos para designarlas: “noveleras”, “mujerzuelas”, “profanadoras de la casa de Dios”.⁵⁴

Por lo general las beatas realizaban el ejercicio de la devoción religiosa en la reclusión de sus hogares. Como señala Bennassar, las causas del distanciamiento de la vida monástica podían obedecer simplemente a una voluntad de aislamiento, a factores económicos que les impedían ingresar a los monasterios de monjas o, de un modo directo, al rechazo a la vida en clausura. Pero independientemente de las causas, estas mujeres dispondrían 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 el autor, 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”.⁵⁵

Esta tesis la recoge Fernando Iwasaki, para el contexto de Lima colonial de los siglos XVI y XVII, donde se registró el apareamiento de una corriente de misticismo femenino, compuesto por un significativo número de mujeres cuya devoción recibiría el alimento de las lecturas piadosas y la influencia decisiva de Rosa de Lima, figura paradigmática de santidad colonial. El celo de la Inquisición no se haría esperar con aquellas mujeres calificadas de “herejes” –o alumbradas– cuya piedad ortodoxa las condujo a romper el compromiso con la comunidad religiosa patrocinada por la Iglesia.⁵⁶

La figura de Catalina de Sena, Teresa de Ávila 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 tomaría por referente religioso. Sin embargo, no es aún posible establecer si emergió una corriente de misticismo femenino al calor de dichas influencias, como en el caso de Lima colonial. No podría, sin embargo, descartarse la existencia de un flujo de devociones femeninas en Quito colonial, portadoras de éxtasis y vuelos místicos, rechazadas por la Iglesia.

53. Fernando Iwasaki, “Mujeres al borde de la perfección...”, p. 590.

54. José 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...*, p. 117.

55. Bartolomé Bennassar, *Inquisición española...*, p. 174.

56. Ver Fernando Iwasaki, “Mujeres al borde de la perfección...”

En Mariana de Jesús encontramos ciertos rasgos identitarios de una beata auténtica. Su inclinación al recogimiento practicado en su propia habitación y alejada de la vida monástica, a pesar de dos intentos frustrados por ingresar a los conventos de Santa Catalina y de Santa Clara, siendo éste 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 jesuitas.⁵⁷

El sermón del padre Alonso de Rojas, pronunciado en las exequias de Mariana de Jesús, deja huellas de la función de control ejercida con las beatas coloniales; una función “inquisidora” en cuanto a censurar el flujo de revelaciones, éxtasis místicos y la descarga de erotismo que, paradójicamente, nacería del fervor religioso. En España, según señala Bennassar, la consagración con el sacramento se había constituido en un momento privilegiado de visiones y revelaciones para las beatas, que despertaban las expectativas de una concurrencia absorta. Para algunas de ellas, 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 este modo lo que para la Iglesia era un 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 abrían sin duda las puertas al desorden y la confusión.

Para el padre Alonso de Rojas, al parecer este tipo de inclinaciones no dejaron de ser una preocupación. En el sermón ya citado interpela a las beatas quiteñas, colocando a Mariana de Jesús como ejemplo de virtud y castidad:

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 co-

57. 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.

sas, de suerte que a su espíritu purísimo acompañó un cuerpo que se le pareció en la pureza [...] Quién lo eximió? La extraordinaria penitencia.⁵⁸

Acto seguido, Alonso de Rojas presenta la receta de la mortificación que Mariana de Jesús utilizaría para controlar o prevenir posibles “desvíos” al momento de la comunión cotidiana:

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 en el cuerpo, sino pensamientos livianos en el alma.⁵⁹

De otro lado, la figura de Teresa de Jesús, santa española, se difunde en el ámbito colonial. El padre Alonso de Rojas destaca “el camino sólido y seguro de los santos que Cristo enseñó” a Teresa; caminos que la elevaron como un auténtico símbolo de obediencia –femenina– a la Iglesia de la cual declaraba ser su hija. Esta religiosa nació en Ávila en el siglo XVI. Promovió la defensa de la Iglesia entre las religiosas coetáneas, invitándolas al respeto de todas sus reglas y constituciones. Según Bennassar, Teresa de Jesús conocía el lugar de discreción que correspondía a las mujeres de su época; de ahí que sus palabras debían pasar por el filtro de los directores espirituales; adhesión que le permitiría escapar de la sospecha de la Inquisición. Sus deseos íntimos, sus “secretos del alma” serían expresados a través de la escritura aunque su obra escrita fue publicada tiempo después de su muerte. En ello tendría que ver la censura de la Inquisición sobre los textos.

Para Aurelio Espinosa Pólit, “Mariana de Jesús es de la misma raza que Teresa de Jesús, de su mismo temple, de su mismo ingenio y sonriente arrojo, digna émula de la niña avileña”; es decir, sería la versión criolla de Teresa. Pero a diferencia de la religiosa de Ávila, 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”; por lo cual la beata había asumido que la escritura de su autobiografía no era “la voluntad divina”.

58. “Sermón que predicó el padre Alonso de Rojas...”, pp. XIII-XIV.

59. *Ibid.*

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 Lima.⁶⁰ 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 la “salvación del alma”. En este marco, F. 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 tenido.⁶¹

Entre las religiosas quiteñas del siglo XVII, cabe resaltar los escritos de Sor 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 las 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 los “arcanos 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 control religioso 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.⁶²

60. Fernando Iwasaki, “Mujeres al borde de la perfección...”, p. 591.

61. *Ibid.*, p. 593.

62. Gertrudis de San Ildefonso, “Roba el Señor el corazón a su esposa y ambos truecan los suyos”, en *Prosistas de la Colonia...*, pp. 220-221.

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

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 cilicios 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 sus disciplinas cotidianas.

BIBLIOGRAFÍA

- Brading, David,
1991 *Orbe Indiano de la Monarquía católica a la República criolla 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bennassar, Bartolomé,
1984 *Inquisición española: poder político y social*, Grijalbo, Barcelona.
- Carmen del, F.,
s.f. *Santa Catalina de Siena*, Librería Espiritual, Quito.
- Campos, Luis Miguel,
1999 "Mariana de Jesús entre terremotos y malos gobiernos", en *Cultura*, revista del Banco Central del Ecuador, Quito, No. 6, pp. 12-20.
- Capanaga, Victorino,
1988 "La Ciudad de Dios", en *Obras Completas de San Agustín XVI*, Editorial Católica S.A., Madrid, p. 29.
- Documentos para la historia de la Beata Mariana de Jesús Azucena de Quito*,
1902 "Sermón que predicó el Padre Alonso de Rojas en el año de mil seiscientos cuarenta y seis", en Imprenta del Clero, Quito.
- Mercado, Pedro,
1960 "Vida del Padre Alonso de Rojas", en *Prosis-tas de la Colonia siglos XVI-XVIII*, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, Quito.
- San Ildefonso, Gertrudis de,
1960 "Roba el Señor el corazón a su esposa y ambos truecan los suyos", en *Prosis-tas de la Colonia*, Biblioteca Mínima Ecuatoriana, Quito.
- Espinosa Fernández de Córdova, Carlos,
1994 "Cuerpo, visión e imagen de la religiosidad barroca", revista *Nartz del Diablo*, Quito, No. 20, pp. 47-63.
- Espinosa Pólit, Aurelio,
1957 *Mariana de Jesús hija de la Compañía de Jesús*, Prensa Católica, Quito.
- Foucault, Michel,
1985 *Las tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona.
- Freile, Carlos,
1994 "Examen de aptitud para confesar tomado por el Obispo de Quito, Pedro de la Peña, en 1574", en *Revista de Historia*, AEH-PUCE, Quito, No. 8, pp. 43-55.

- Getino, Luis, O.P.,
1957 *Kempis Imitación de Cristo*, Aguilar, Madrid.
- Goetschel, Ana María,
1998 "Del martirio del Cuerpo a su sacralización: visiones de la mujer en momentos de transición", en *Procesos*, revista ecuatoriana de historia, Quito, No. 12, pp. 25-35.
- González Suárez, Federico,
s.f., *Historia General de la República del Ecuador*, Nos. 53 y 58, Ariel, Guayaquil.
- Iwasaki Cauti, Fernando,
1993 "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima", en *Hispanic American Review*, No. 73, pp. 581-613.
- Jouanen, José,
1941 *Historia de la Compañía de Jesús la Viceprovincia de Quito 1570-1696*, vol. 1, Editorial Ecuatoriana, Quito.
- Lavallé, Bernard,
1993 *Las promesas ambiguas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Leddy Phelan, John,
1995 *El Reino de Quito en el siglo XVII*, Banco Central del Ecuador, Quito.
- López Vallarino, Teresa,
1950 *La vida y el arte del ilustre panameño Hernando de la Cruz, S.J., 1591 a 1646*, Prensa Católica, Quito.
- Maravall, José Antonio,
1975 *La Cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Ariel, Barcelona.
- Robles, José,
1985 "Nadie se engaña si con fe baila. Entre lo santo y lo pecaminoso en el Baile de San Gonzalo, 1816", en Sergio Ortega, edit., *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Grijalbo, México, p. 117.
- Rodríguez Castelo, Hernán,
1980 *Literatura en la Audiencia de Quito Siglo XVII*, Banco Central del Ecuador, Quito.
- Ross, Waldo,
1992 "Santa Rosa de Lima y la formación del espíritu hispanoamericano", en *Nuestro imaginario cultural*, Anthropos, Barcelona.
- Ruiz Martínez, Cristina,
1986 "La moderación como prototipo de santidad: una imagen de la niñez", en Sergio Ortega, edit., *De la Santidad a la Perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Grijalbo S.A., México D.F.
- San Agustín,
1988 "La Ciudad de Dios", en *Obras completas de San Agustín XVI*, Editorial Católica S.A., España.
- Sebastián, Santiago,
1990 *El barroco iberoamericano: mensaje iconográfico*, Ediciones Encuentro, Madrid.

Serur, Raquel,

1994 "Santa Mariana de Quito o la Santidad Inducida", revista *Nariz del Diablo*, Quito, No. 22, pp. 70-87.

Terán Najas, Rosemarie,

1992 "La ciudad colonial y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII", en Eduardo Kingman, comp., *Ciudad de los Andes*, Abya-Yala, Quito.

1995 "Los rasgos de la configuración social en la Audiencia de Quito", en revista *Quttumbe*, AEH-PUCE, Quito, No. 9, pp. 11-19.

Villarroel, Gaspar de,

1960 "Consideraciones sobre el terremoto. Elogio de Santiago de Chile", en *Fray Gaspar de Villarroel*, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Editorial J.M. Cajica, Puebla.