

Aspiraciones frustradas. Misión y martirio en Mariana de Jesús (1618-1645)

Frustrated aspirations. Mission and martyrdom in Mariana de Jesús (1618-1645)

Fabio Giovanni Locatelli

ULEAM, Ecuador

fabiogiovannilocatellizanchi@gmail.com

ORCID 0000-0001-8215-414X

Recibido el 21 de octubre de 2022

Aceptado el 14 de junio de 2023

BIBLID [1134-6396(2025)32:1; 191-217]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v32i1.26363>

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar las aspiraciones misioneras de la quiteña Mariana de Jesús (1618-1645). Se basa en el sermón fúnebre que el padre jesuita Alonso de Rojas pronunció en honor de Mariana, publicado en 1646; en los testimonios del Proceso informativo realizado desde el 1670, y en la hagiografía sobre la santa de autoría del padre Morán de Butrón, publicada en 1724. Mariana conoció modelos de santidad, martirio y misión, que intentó, sin éxito, llevar a la práctica. Sus padres adoptivos tuvieron que tomar medidas severas para preservar la buena fama de la familia. Se confinó a Mariana en la casa, hasta la fecha de su muerte, bajo el control de los padres jesuitas. El caso demuestra que la joven quiteña, bajo el influjo de la Compañía, interpretó la religión católica de manera radical. Sin embargo, su familia se opuso y acabó confinándola en el espacio doméstico.

Palabras clave: Mariana de Jesús. Jesuitas. Quito. Misión. Martirio. Hagiografía.

ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the missionary aspirations of Mariana de Jesús (1618-1645) from Quito. It is based on the funeral sermon that the Jesuit father Alonso de Rojas pronounced in honor of Mariana, published in 1646; in the testimonies of the informative process carried out since 1670; and in the saint's hagiography authored by Father Morán de Butrón, published in 1724. Mariana knew models of holiness, martyrdom and mission, which she tried to put into practice, without success. Her adoptive parents, in order to preserve the good reputation of the family, had to take severe measures. Mariana was confined in the house, until the date of her death, under the control of the Jesuit fathers. The case shows that the young woman, under the influence of the Society of Jesus, interpreted the Catholic religion in a radical way. However, her family opposed and ended up confining her into the domestic space.

Key words: Mariana de Jesús. Jesuits. Quito. Mission. Martyrdom. Hagiography.

SUMARIO

1.—Introducción. 2.—La religiosidad extraordinaria de Mariana de Jesús. 3.—La huérfana adoptada por la familia jesuita. 4.—Circulación y selección de modelos hagiográficos en la ciudad de Quito en el siglo xvii. 5.—Anhelos misioneros: en búsqueda de oportunidades de emancipación femenina. 6.—Honor, intereses familiares y opresiones patriarcales: la reclusión de Mariana. 7.—Conclusión. 8.—Fuentes y bibliografía.

1.—Introducción¹

Mariana de Jesús es la santa símbolo de la religiosidad ecuatoriana y la heroína que se sacrificó por la patria. Según el relato hegemónico, en el año de 1645, Dios, enfadado por los pecados de los quiteños, manifestó su ira mediante violentos movimientos telúricos. La joven, entonces, ofertó su vida para aplacar la ira del Señor, convirtiéndose, de esta manera, en heroína de la nación ecuatoriana. Además, gracias a la producción y circulación de múltiples hagiografías, se erigió en modelo de comportamiento virtuoso, sobre todo, para las mujeres.

Los relatos sobre la santa y heroína son el fruto de cuatro siglos de narrativas. Mucho se escribió sobre ella, con diferentes objetivos, y principalmente, para conservar su memoria en función de los procesos de beatificación y canonización; y proponerla como ejemplo edificante².

Muchos actores locales (principalmente los jesuitas y los estamentos de la ciudad de Quito) se esforzaron, desde la Colonia a la República, en resaltar la santidad de Mariana. Recién en el siglo xx, se alcanzaron los mejores resultados: en 1945 se la declaró heroína nacional y, finalmente, en el 1950, se la canonizó como Santa Mariana de Jesús.

En las últimas décadas, la vida de la santa ha sido objeto de análisis historiográficos y críticos, que rompieron con la larga tradición de literatura hagiográfica, y con el estilo edificante. Enfocándose, especialmente, en los relatos, simbologías y significados (que se producen y reproducen en las hagiografías y testimonios del proceso), se ha considerado la figura de la mujer quiteña. De especial manera se han analizado los discursos alrededor del cuerpo, del martirio y de la santidad de Mariana, en el contexto de la cultura barroca, y su trascendencia en la cultura nacional y en la identidad ecuatoriana³.

1. Algunas ideas contenidas en este artículo forman parte de la investigación desarrollada para la elaboración de mi disertación doctoral (Locatelli, 2017).

2. Entre las numerosas hagiografías dedicadas a la santa, que han sido objeto de estudio de parte de Larrea (1970), sobresale aquella de autoría del jesuita Aurelio Espinosa (1956).

3. Véase: Villasís Terán (1981); Terán (1992); Espinosa (1994); Phelan (1995: 269-293); Goetschel (1998); Serur (1998); Campos (1999); Larco Chacón (2000); Gutiérrez Chong (2010); Gordillo (2015); Manchado Rodríguez (2021); Carrera Nuñez (2022).

En resumidas cuentas, contamos con una abundante y longeva producción hagiográfica, desde el siglo XVII hasta la actualidad; y con una emergente reflexión historiográfica, en las últimas décadas, enfocada, principalmente, en el análisis crítico de los niveles simbólicos y discursivos, que caracterizan las narrativas tradicionales sobre Mariana.

Superando aquellas perspectivas, el objetivo de este artículo es analizar la vida de Mariana, desde la niñez, cuando manifestó comportamientos religiosos inconformistas, que le causaron severos problemas con su familia adoptiva.

Para llevar a cabo nuestro propósito nos hemos basado en tres fuentes. Se trata del sermón que el padre jesuita Alonso de Rojas pronunció en honor de Mariana poco tiempo después de su muerte (Rojas, 1646); de los testimonios del Proceso informativo realizado desde el año 1670 para obtener la beatificación de Mariana (Matovelle, 1902); y de la hagiografía del padre jesuita Jacinto Morán de Butrón (1724). Estos son los principales documentos a disposición para la reconstrucción de la vida de la santa⁴. El presente artículo se enfocará en aquellos testimonios donde se mencionan los anhelos misioneros, las aspiraciones frustradas y los conflictos familiares que atravesó Mariana en su breve recorrido terrenal.

La selección de las evidencias requiere plantear una reflexión metodológica. En historiografía se reconoce la complejidad de utilizar textos hagiográficos para la reconstrucción del pasado. En la hagiografía, al documento histórico (es decir, el relato biográfico) se superponen narrativas religiosas, edificantes, teológicas y didascálicas. Episodios maravillosos y sobrenaturales entorpecen el análisis y comprensión de la vida cotidiana de los santos. Las mismas características se hallan en las fuentes empleadas en el presente estudio. El sermón de Rojas buscaba exaltar la religiosidad de la mujer, para fijarla en la memoria colectiva, según los cánones estilísticos del barroco. Los documentos procesuales estaban orientados a lograr la beatificación, ante las autoridades romanas en donde se desarrollaba el proceso correspondiente. Se conoce que los requisitos normativos romanos, que dictaban las pautas para los procesos de beatificación y canonización, determinaban la redacción y las características de los textos hagiográficos de aquella época (Burke, 1989). La biografía de Morán de Butrón también está sesgada por su carácter edificante: fue construida para proporcionar, a los lectores, modelos de vida cristiana, según establecía el Concilio de Trento con respecto a este tipo de literatura (García y Burrieza: 163).

Sin embargo, no hay otras opciones, son estos los únicos registros para estudiar a Mariana de Jesús. Algunos historiadores, ante estas limitaciones, pueden poner en duda la validez de estos documentos, y de paso, la calidad historiográfica del análisis propuesto en el presente artículo. En realidad, el problema ya fue considerado

4. Las hagiografías que se publicaron después del 1724 retoman el contenido de las tres fuentes, para describir la vida de la mujer.

y resuelto por historiadores que se han apoyado en informaciones hagiográficas. La exigencia de basarse exclusivamente en fuentes (supuestamente) auténticas y verídicas es síntoma de una visión positivista de la historia, heredada del siglo XIX. El meollo de la cuestión reside en que ninguna fuente histórica es neutra: todas requieren el análisis crítico del investigador. Todas suponen subjetividades y sesgos que el historiador debe descifrar. Además, se conoce que el género hagiográfico en la Edad Moderna adoptó el método de la erudición histórica, dando inicio, de esta manera, a la “hagiografía crítica” o “ciencia hagiográfica” (Gotor, 2004: 24 y 66-70; Bilinkoff, 2005: 6; Borja Gómez, 2007; Boesch Gajano, 2020: 40).

Significativamente, la preocupación científica, historiográfica y metodológica se manifiesta claramente en la hagiografía de Morán de Butrón, una de las fuentes utilizadas en este artículo (la principal). El hagiógrafo jesuita, en el “Prólogo al lector” de la obra, resalta que en ella confluyen varios géneros: posee “alguna mezcla de Panegyrico lo histórico, y de enseñanza moral la narración”. Aun así, se preocupa por la calidad científica de la misma, y, de especial manera, para garantizar la verosimilitud del texto. Asegura a sus eventuales lectores, que ha desarrollado su trabajo con “poderosos resguardos para la verdad”. Considerando que el principal de estos resguardos es la fiabilidad de las fuentes, que describe con precisión: el proceso diocesano (en el cual, asegura, no hubo “contradicción” entre las declaraciones de los testigos, quienes se sometieron a un “juramento de la verdad”); y manuscritos de Mariana y de sus confesores, que la sede quiteña de la Compañía de Jesús conservaba en el siglo XVIII, cuando Morán de Butrón compuso el texto (Morán de Butrón, 1724: Prólogo al lector).

Ante lo expuesto, el presente artículo se basará, esencialmente, en la hagiografía de Morán de Butrón: puesto que, como se acaba de mencionar, refleja el contenido de fuentes anteriores y contiene la transcripción de otras manuscritas hoy perdidas. Adicionalmente, se contrastará aquellas informaciones con el sermón de Rojas y con el proceso diocesano, para lograr un equilibrado análisis, y revelar la existencia de eventuales disfonías⁵.

El método de análisis de los documentos seleccionados se enfoca principalmente en examinar la vida cotidiana de Mariana desde la perspectiva de género. Es decir, considerando las relaciones, sociales y de poder, entre Mariana y otros sujetos, determinantes en la vida de la joven. De especial manera, se examinan las interacciones en el ámbito familiar para entender si el hecho de ser mujer afectó el desarrollo personal y espiritual de la joven quiteña. Desde el mismo enfoque de

5. Larrea, en su estudio sobre las biografías de Mariana de Jesús, resalta que el sermón de Rojas “es documentación directa, de primera mano, y de ella, dejando aparte el alambicado estilo, se puede entresacar el sintético relato de los principales sucesos en la vida de Mariana”. Según Larrea, Rojas tuvo acceso a documentos originales, por lo cual “hay en esta oración fúnebre algunos datos que no se encuentran en ningún otro documento” (Larrea, 1970: 69-70).

género, también se considerarán las relaciones sociales entre Mariana y algunos padres jesuitas, quienes fueron sus amigos, confesores y guías espirituales.

Se demostrará que Mariana, debido a su actitud religiosa radical, fue objeto de severas reprimendas, especialmente de parte del padre adoptivo, Cosme de Caso, quien actuaba dentro de las estructuras sociales patriarcales, y anclado en los valores de la fama y del honor. Por su condición de mujer, Mariana estaba destinada al matrimonio o al claustro. Los espacios para la autodeterminación femenina eran muy limitados. Aun así, la joven, asistida por un representante de la Compañía de Jesús, logró temperar o, mejor dicho, negociar algunos aspectos de la imposición familiar.

A partir de los documentos citados, en las siguientes páginas, se describe que Mariana de Jesús creció en un ambiente rico en estímulos religiosos de matriz jesuita, que ella interpretó de manera radical. Los ejercicios espirituales, los ejemplos de santidad y misión, que leyó y escuchó, la provocaron a desear el martirio. Intentó llevarlo a cabo, pero fracasó, cometiendo, además, el grave error de involucrar a sus sobrinas en aquella empresa. Esto provocó la ira del su padre adoptivo, Cosme de Caso, porque aquel intento afectaba la fama y el honor de la familia. Ante la reincidencia del mismo, los padres adoptivos decidieron cobijar una solución radical. Después de evaluar diferentes opciones, que no se pudieron realizar (como el encierro de Mariana en un monasterio), se optó por la clausura doméstica, bajo la estricta vigilancia de los padres jesuitas.

2.—*La religiosidad extraordinaria de Mariana de Jesús*

Mariana de Jesús nació en la ciudad de Quito en el año de 1618, del matrimonio conformado por dos “ricos” y “nobles” personajes: el capitán Gerónimo Flores Zenel de Paredes, un hidalgo español de la ciudad peninsular de Toledo; y Mariana Granobles Xaramillo, criolla oriunda de Quito, hija de conquistadores (Morán de Butrón, 1724: 9). Se quedó huérfana a temprana edad y fue adoptada por la familia de su hermana, Gerónima de Paredes Xaramillo, quien estaba casada con el Capitán Cosme de Caso y tenía tres hijas: María, Juana y Sebastiana, dos de las cuales tenían casi la misma edad de Mariana (Morán de Butrón, 1724: 10-18). Desde la niñez, manifestó un temperamento ardientemente devoto. No contrajo matrimonio, y, bajo el gobierno espiritual de los padres confesores jesuitas que se ocupaban de ella, vivió, hasta su muerte, en el año de 1645 a la edad de veintisiete años, dedicándose a mortificaciones, penitencias, ayunos y oraciones (Rojas, 1646; Morán de Butrón, 1724; Matovelle, 1902).

Las fuentes analizadas describen los pormenores de las experiencias religiosas, a menudo extremas, que la joven quiteña practicaba diariamente, ya desde la niñez. Conversaba con Dios, en lugares aislados, como la recámara de la madre o en otros espacios, como en la paz de la naturaleza, cuando viajaba a la campiña

con la familia (Morán de Butrón, 1724: 241). Gustaba de organizar procesiones en casa y armar altares para realizar prácticas devotas. Realizaba severas penitencias mediante las cuales castigaba su cuerpo, siguiendo diferentes estrategias. Cuando viajaba a las haciendas de la familia en la localidad de Saguanche, en las afueras de Quito, se solía retirar en medio de un bosque frondoso. A los pies de un árbol, y, en la soledad del monte, realizaba ásperas penitencias: mortificaba su cuerpo azotándose cruelmente la espalda. También usaba el cilicio. En algunas ocasiones, descansaba (aunque el término no sea el adecuado para semejante tortura) encima de una cama constituida por cinco piedras dispuestas en formas de cruz, usando una madera como colchón. Dormía allí con la espalda desnuda, y alrededor de aquella cama en forma de cruz disponía ortigas; de esta manera, en caso de perder el equilibrio durante el sueño, se lastimaba (Rojas, 1646: 9-10v; Morán de Butrón, 1724: 22-33; Matovelle, 1902: 67).

Mariana involucraba a sus sobrinas, dos de las cuales, como ya lo señalamos, tenían casi su misma edad, en otros juegos sagrados que ella lideraba. Por ejemplo, después de disponer en los corredores de su casa cruces, organizaba reuniones para recitar el rosario, cantar las letanías, realizar procesiones y penitencias domésticas. Cargaba una pesada cruz y, para torturar su cuerpo como signo externo de devoción, ponía bajo los pies garbanzos que le provocaban fuertes dolores en los mismos (Rojas, 1646: 9-9v; Morán de Butrón, 1724: 21-25).

3.—*La huérfana adoptada por la familia jesuita*

Con sus sobrinas compartía muchas experiencias, juegos y prácticas religiosas; algunas de las cuales, como se verá posteriormente, provocaron la ira del padre adoptivo y, en consecuencia, el aislamiento de Mariana. Aquello ocurría bajo la supervisión y complicidad de algunos padres jesuitas, quienes se habían convertido en otra familia adoptiva, paralela a la de Cosme de Caso.

Todo empezó cuando sus padres adoptivos mandaron a hacer examinar a Mariana, en ese entonces una niña de siete años, ante un confesor jesuita, cuya identidad es desconocida en las fuentes consultadas. El examen era necesario para que la joven pudiera acceder, después de la administración del sacramento de la confesión, a la eucaristía. Ante la fuerte inclinación religiosa que mostró Mariana, el sacerdote, impresionado, pidió a la madre adoptiva, Gerónima, que la llevara siempre a confesarse con él (Morán de Butrón, 1724: 36).

A juicio del padre jesuita Morán de Butrón, desde aquel momento nació un fuerte vínculo entre Mariana y la Compañía de Jesús. Según el hagiógrafo, no frecuentaba otra iglesia aparte de la jesuita. Solamente una vez, en ocasión de la muerte de una sobrina, entró en el templo franciscano (Morán de Butrón, 1724: 179). La misma Mariana repetía “yo soy toda jesuita” y para expresar esta identidad, se vestía al estilo de los padres, con una sotana de la Compañía, y en el pecho llevaba el título “JESUS” (Morán de Butrón, 1724: 238-239).

La Compañía se había convertido en el hogar y la familia de Mariana. La orden “era su casa, su refugio, su madre, y la única maestra de su alma”. Al resaltar la centralidad de la Compañía en la vida de Mariana, Morán de Butrón apunta que la joven solamente se confesaba con padres jesuitas, que consideraba sus hermanos. Ignacio de Loyola, el fundador de la Compañía, era su padre y otro era Francisco Javier, el misionero más famoso de la primera edad moderna, al que amaba “como hija, que quiere bien à su Padre” (Morán de Butrón, 1724: 238-239).

El empleo de la metáfora de la familia se puede entender como parte del estilo retórico de Morán de Butrón: era una manera de convencer al lector de la gran cercanía entre Mariana y los jesuitas. De esta forma, el autor resalta el papel protagónico de la Compañía de Jesús en el proceso de evangelización local. El mismo que se refleja en el activismo de sus representantes (los sacerdotes que pertenecían a la orden) en la formación de la espiritualidad de una mujer encaminada al más excelso reconocimiento romano. Es decir, Morán de Butrón buscaba exaltar el protagonismo de la orden a la cual pertenecía, y los éxitos que había cosechado en Quito.

Por otro lado, es posible interpretar la metáfora de la familia bajo otro enfoque, específicamente, desde la experiencia humana de Mariana. Estamos ante una niña huérfana, a la cual la Compañía de Jesús proveyó una casa, una familia, un refugio, una madre (la Compañía), hermanos (los sacerdotes y confesores que la guiaron a lo largo de su breve existencia) y padres, Ignacio de Loyola y Francisco Xavier, en calidad de modelos de santidad. Efectivamente, las fuentes muestran que algunos jesuitas —padres, hermanos, confesores y directores espirituales— se convirtieron en piezas cardinales para la supervivencia de Mariana, dentro de una sociedad hostil ante su personalidad inconformista. Se trataba de una niña —y luego de una mujer— desamparada que, por su condición de huérfana, necesitaba una familia en la cual lograr aceptación. Esta función fue asumida, primero por la familia de Cosme de Caso, luego, por la Compañía, que, ante los problemas que se describen a continuación, asumió el papel familiar desde la niñez hasta el final de la vida de Mariana.

4.—Circulación y selección de modelos hagiográficos en la ciudad de Quito en el siglo XVII

La familia es una de las organizaciones sociales primordiales en donde los seres humanos aprenden cultura, religión y patrones sociales. En el caso que se está analizando, la familia ignaciana orientó la vocación religiosa de Mariana. Morán de Butrón indica que la joven debía a los jesuitas “su educación, sus aumentos, sus pasos, y dirección” (Morán de Butrón, 1624: 238). Los padres le suministraron, desde los primeros años de vida, enseñanzas y ejemplos edificantes, propios del medio social, cultural y religioso contrarreformista de la ciudad de Quito de

la primera mitad del siglo XVII. De esta forma, aprendió ejemplos de santidad, heroísmo cristiano y martirio.

Principalmente, lo hizo mediante la lectura individual o colectiva, silenciosa o en voz alta. Dentro de la rígida distribución de horas del día, que ella misma había elaborado con el consejo de su director espiritual predilecto, Hernando de la Cruz, y con la autorización de su confesor⁶, había reservado un espacio nocturno, entre las doce y la una de la madrugada, para estudiar una “lección en algún libro de vidas de Santos” (Morán de Butrón, 1724: 108-109). Leía y seleccionaba en las hagiografías modelos de comportamiento, en palabras de Morán de Butrón “para copiar en su alma lo que hallaba en ellos de imitación” (Morán de Butrón, 1724: 126). Había adquirido cuantioso conocimiento en el ámbito del género hagiográfico, de tal manera que, proponía a sus familiares los modelos de santidad que había estudiado (Morán de Butrón, 1724: 203). También asimiló modelos de santidad bajo otras modalidades, como con la escucha de predicaciones, con la participación a eventos religiosos y con la fruición de medios visuales, como las imágenes y otros objetos devocionales. Estas herramientas dieron paso a un proceso de enculturación religiosa, que se desarrolló de manera controlada, siendo orientada por los padres de la Compañía de Jesús. Los maestros fueron específicamente aquellos confesores y directores espirituales que se preocuparon de la espiritualidad de Mariana, desde la niñez hasta la muerte⁷.

A continuación, se analizarán los ejemplos que Mariana asimiló en la ciudad andina. Claramente, algunos de estos eran los santos padres y misioneros distinguidos de la Compañía de Jesús, a los cuales se añadían otros santos famosos de la tradición católica. Entre los santos varones no jesuitas, Mariana era devota de San José y de San Francisco de Asís. En preparación para la fiesta de San José, empezaba, siete días antes, un ciclo de prácticas penitenciales, con cilicios, ayunos, disciplinas y garbanzos en los pies (Morán de Butrón, 1724: 239). El culto de San Francisco estaba encaminado a salvar almas del purgatorio. Mariana alcanzaba esta meta mediante dos objetos sagrados, que eran representativos del culto al santo italiano: el escapulario y el cordón, con los cuales realizaba prácticas religiosas que le permitieran ganar indulgencias y desgravar aquellas almas que estaban transitando por el purgatorio. Era una actividad tan importante para ella que, según la distribución horaria antes señalada, de ocho a nueve de la mañana, se dedicaba a sacar almas del purgatorio, obteniendo indulgencias para ellas (Morán de Butrón, 1724: 109). Esta práctica reflejaba las novedades devocionales de aquellos años. A

6. Los papeles de confesor y de director espiritual podían coincidir en la misma persona o, al contrario, ser asumidos por diferentes sujetos. En el caso mencionado, el confesor difiere del director espiritual.

7. La educación, las letras y los libros fueron herramientas fundamentales de las estrategias misioneras jesuitas (Guibovich Pérez, 2014). Se señala la existencia de estudios sobre la lectura femenina desde el siglo XVI (Toro Pascua, 2021: 452).

raíz de las disposiciones tridentinas, que habían afirmado la doctrina del purgatorio, en los siglos XVII y XVIII se consolidó la creencia teológica y popular alrededor del “Tercer lugar” ultraterreno, que se manifestó en la publicación de abundante literatura religiosa sobre esta temática, de especial manera en España (Sanz Larroca, 2017; Sanz Larroca, 2020). A raíz de las fuertes relaciones migratorias, sociales, culturales y religiosas entre España y la ciudad de Quito, se entiende que la creencia en el purgatorio ocupaba un papel relevante en la religiosidad de los moradores de la ciudad andina del siglo XVII. Ahora bien, para Mariana, las figuras de San José y San Francisco de Asís asumían un papel clave, no tanto como modelos de comportamiento, sino como fuentes de inspiración para realizar prácticas religiosas: actividades penitenciales (cilicios, ayunos y disciplinas en el caso de San José) y devocionales (la obtención de indulgencias con San Francisco).

Mientras otras figuras fungían de modelos de comportamiento virtuoso. Idolatraba a Ignacio de Loyola y a Francisco Xavier a quienes, como se ha mencionado antes, consideraba sus padres; de la misma manera, veneraba a otros santos jesuitas (Morán de Butrón, 1724: 238-239). Desde la niñez, Mariana escuchaba, en eventos y predicaciones, las proezas de los padres misioneros de la Compañía, héroes y mártires, que habían sacrificado su vida en el intento por difundir el evangelio entre los gentiles de las Indias Orientales, como el Japón, y de las Indias Occidentales (Morán de Butrón, 1724: 50-52). Estos modelos de misión y martirio, como se verá más adelante, impresionaron notablemente a la joven Mariana.

Entre las mujeres, tenía una “especialísima” devoción hacia Santa Catalina de Siena. Morán de Butrón transcribe en su hagiografía un texto original de un confesor de Mariana, el padre Antonio Manosalvas: este afirma que Santa Catalina había sido la maestra de la joven quiteña. De la santa italiana, Mariana conocía la vida “de memoria” y la imitaba en todo (Morán de Butrón, 1724: 239-240). Cabe resaltar, que las hagiografías de aquella santa medieval representaban un importante y apreciado modelo de comportamiento femenino. La doctora de la Iglesia había escrito cartas destinadas a plasmar el prototipo de la mujer cristiana. La santa se destaca en la historia de la Iglesia por su trascendencia religiosa y social, pues influyó de manera determinante en la política europea, entrando en contacto directo con las máxima autoridades de su época (Sesé, 1993; Rufino, 2007).

La predilecta de Mariana era otra Doctora de la Iglesia, una santa nueva en el panteón católico de la Primera Edad Moderna: Teresa de Jesús. La mística española era autora de muchas obras dirigidas principalmente al público femenino; sobresalió en la Península del siglo XVI, de tal manera que fue canonizada en el siglo XVII. Se conoce que fue denunciada ante el Tribunal de la Inquisición. Entre sus aportes se enfatizan la fundación de la Orden de las Carmelitas Descalzas en la ciudad de Ávila, lo que supuso una confrontación con los estamentos sociales que tradicionalmente caracterizaban la vida en los monasterios, y una espiritualidad orientada al sufrimiento (Bilinkoff, 1992; Weber, 1996; Quintero y Tamayo, 2017; Urkiza, 2020).

A juicio de su hagiógrafo, la joven quiteña había leído con detenimiento los libros de Teresa de Ávila (Morán de Butrón, 1724: 239, 299-300). Mariana conocía que Jesús había comunicado a Teresa lo siguiente: “piensas hija que está el merecer en gozar? No está sino en obrar, en padecer, y amar”. Este lema se convirtió en el estilo de vida de Mariana, quien a lo largo de su existencia también se dedicó a obrar, padecer y amar (Rojas, 1646: 7v). Morán de Butrón recalca que la joven, bajo la influencia del modelo teresiano, buscaba el padecimiento, la mortificación y el ejercicio de las virtudes, rechazando los “gustos” y los “regalos espirituales” (Morán de Butrón, 1724: 299-300). Leyendo una parte de la obra de Teresa (la “morada quarta capitulo segundo á lo vltimo”), le llamó la atención el segmento dedicado a un grupo de personas consagradas, exclusivamente, a servir a Cristo, rechazando los “gustos”, que anhelaban no tener jamás en la vida. Mariana se encontraba muy satisfecha con lo que había leído, porque se alineaba a su sensibilidad. Por esto, pedía a Dios alejarla de los favores, visiones y revelaciones. Reclamando, en cambio, abrojos, espinas y trabajos (Morán de Butrón, 1724: 300).

Según Morán de Butrón, Mariana se inspiraba también a otro modelo orientado a los padecimientos, más no a visiones y revelaciones: se trataba de María de Vela (Morán de Butrón, 1724: 300). Era una mujer española, imitadora de Santa Catalina de Siena, religiosa cisterciense y mística, quien vivió, entre fines del siglo XVI y principios del XVII, bajo el control y guía espiritual de sus confesores. A la par de otras santas de la época, como la recién mencionada Teresa de Ávila, María Vela también fue denunciada ante la Inquisición (González Vaquero, 1674).

Morán de Butrón intercala en su hagiografía la transcripción de una carta, que el padre Juan Camacho, quien fue confesor de Mariana, dirigió a Cosme de Caso. Allí se indica que la joven deseaba reproducir asperezas, trabajos, a imitación de María de Vela. Era devota de ella y leía su hagiografía de manera habitual para poder imitarla. Como resultado, practicaba “tédios, defolaciones, y agonías interiores” (Morán de Butrón, 1724: 423).

Claramente, Mariana retomaba de Teresa de Ávila y de María de Vela ejemplos de sufrimiento y mortificación. Encontraba en aquellas santas ejemplos de interpretaciones femeninas de la experiencia de Cristo. Así lo destaca Morán de Butrón: Mariana leía las biografías de muchos santos, para poder imitarlos, pero su principal fuente de inspiración era la pasión de Cristo. Gustaba de hacer continuamente memoria de Cristo crucificado (Morán de Butrón, 1724: 126). Es decir, buscaba reproducir la pasión —dolor y sufrimiento— en su experiencia cotidiana, y, específicamente, sobre su cuerpo: se trata de un ejemplo de imitación femenina de la pasión de Cristo en el contexto colonial.

Hay otra cuestión que debemos considerar, para entender la viabilidad de este modelo de comportamiento religioso en el contexto de la contrarreforma. Las experiencias maravillosas como visiones, éxtasis, revelaciones entre otras, eran peligrosas en aquella época. Se las percibía con sospecha, dado que podían ser consideradas falsas por su carácter maravilloso, sobre todo, cuando las protagonis-



Fig. 1. Representación popular de Mariana de Jesús de autor desconocido. Colección privada de Iván Cruz Cevallos (Quito, Ecuador). Fotografía de Andrés Delgado.

tas de estos fenómenos eran mujeres, quienes, de esta manera, estaban expuestas a denuncias ante el Tribunal de la Inquisición.

Por esta razón, no todos los modelos de santidad eran deseables: había algunas mujeres cuya imitación podía ser peligrosa para la joven Mariana. Se trataba de Santa Brígida, Santa Gertrudis y Santa Úrsula. Según el padre Rojas, Mariana estaba orientada a un camino “sólido” y “seguro”: “no fue amiga de revelaciones, raptos, ò éxtasis, antes bien, las aborrecía”, por eso no quería leer los libros de Santa Gertrudis, porque trataban de estos temas (Rojas, 1646: 7v). Sobre Santa Gertrudis, conocemos que era una monja alemana de la Edad Media, autora de una autobiografía espiritual, en la cual describe sus experiencias, como las visiones. Muchas de aquellas eran del corazón de Jesús y otras estaban relacionadas con el purgatorio. Fue muy popular en el Nuevo Mundo durante los siglos xvii y xviii. Se conocía gracias a la circulación de su hagiografía, imágenes y otros objetos devocionales. Su renombre en aquella época se debe a que, gracias a la labor de sus hagiógrafos contrarreformistas, simbolizaba la restauración católica en cuanto era de origen alemana, como Lutero (Rubial García y Bieñko de Peralta, 2003; Rubial García y Bieñko de Peralta, 2006).

Morán de Butrón reproduce el testimonio del confesor Manosalvas, quien afirma que Mariana suplicaba a Dios no tener visiones, ni recibir algún tipo de “favores” (Morán de Butrón, 1724: 298). Por consiguiente, la mujer evitaba leer y asimilar el modelo de Santa Brígida. Efectivamente, las hagiografías de Santa Brígida referían que esta había experimentado a lo largo de su vida experiencias maravillosas, como visiones, éxtasis, profecías y revelaciones (Goulard de Westberg, 1978). Se entiende que leerlas podía incentivar la imaginación de Mariana, llevándola a reproducir aquellas experiencias maravillosas.

Dentro de las categorías de santas resbaladizas, también se encontraba Santa Úrsula y las once mil vírgenes (Morán de Butrón, 1724: 239). Según la leyenda, se trata de una joven que juntamente a otras once doncellas (y no once mil) fue martirizada en el siglo iv.

Mariana respetaba y estimaba a Santa Brígida, a Santa Úrsula y a Santa Gertrudis, pero no las consideraba un modelo a imitar (Morán de Butrón, 1724: 239 y 299). Eran potencialmente peligrosas: la práctica de visiones, éxtasis, profecías y otras experiencias maravillosas podían exponer a Mariana a denuncias ante la Inquisición, como había pasado también con otras santas que eran modelos a imitar para ella, Teresa de Ávila y María Vela.

A manera de balance final, la joven Mariana conoció diferentes modelos de santidad. Desde las prédicas, lecturas individuales y otros medios (como las imágenes), la joven quiteña tenía acceso a fuentes de inspiración sagradas, que procedían de diferentes épocas y espacios heterogéneos⁸. Se trataba de hombres y mujeres,

8. Sobre la circulación de modelos de santidad en la sociedad colonial: Greer y Bilinkoff, 2003.

jesuitas y de otras ordenes, laicos y monjas que vivieron en diferentes lugares del orbe católico desde los primeros siglos de la cristiandad hasta el siglo xvii.

Mariana accedía a estos modelos bajo un estricto orden contrarreformista, sujeto a los criterios de sus confesores y directores espirituales de la Compañía de Jesús. Entendemos que los padres jesuitas, en calidad de confesores y guías espirituales, trataban de dosificar los modelos propuestos, para preservar a Mariana de la Inquisición⁹.

Bajo estos parámetros, Mariana aborrecía modelos de santidad pasmosos, y se orientaba a imitar la pasión de Cristo con suplicios: ayunos, cilicios, disciplinas y otras prácticas, que le permitían mortificar su cuerpo. Esto rescataba de los santos y santas que había conocido; que la llevaron a desear ardientemente la misión y, principalmente, el martirio, porque esta meta representaba la apoteosis del padecimiento.

Si bien se sometió a Mariana a un rígido canon hagiográfico contrarreformista, este mismo patrón la llevaba a desear, ardientemente, ambiciones religiosas radicales. Según el Concilio de Trento, las mujeres estaban destinadas, como en el pasado medieval, al matrimonio o al monasterio. Sin embargo, este Concilio tuvo un efecto indirecto: empujar a los fieles, hombres y mujeres, hacia el activismo intramundano (Burschel, 1996; Conrad, 1996). En la misma época, se afirmó en Europa el martirio como ambición espiritual (Gregory, 1999). Como se verá en las siguientes páginas, estas tensiones se manifiestan claramente en la experiencia de Mariana.

Conjuntamente tenemos indicios de que Mariana desarrolló las ambiciones de la misión y del martirio a partir de los Ejercicios Espirituales. Se trata del método elaborado por Ignacio de Loyola, entre los años 1522 y 1535, que establece un período de cuatro semanas durante las cuales el devoto, bajo la orientación del director espiritual, purifica su alma, se convierte y empieza una nueva vida (Molina, 2013: 50-54). Los jesuitas introdujeron a Mariana en la práctica de los ejercicios espirituales ya a la edad de siete u ocho años. Para hacerlo, leía el texto, seleccionaba y memorizaba algunos de “los puntos de la Meditación”. En seguida, se retiraba en un lugar adecuado y puesta de rodillas, llevaba a cabo la meditación. Se centraba de especial manera, en la pasión de Cristo. A la edad de siete u ocho años, practicaba, paulatina y progresivamente, dos horas diarias; que fueron aumentando en los años posteriores (Morán de Butrón, 1724: 241-242)¹⁰.

9. Dentro de la sociedad colonial, contrarreformista y machista del siglo xvii, los comportamientos excéntricos y las manifestaciones de santidad femeninas eran sospechosos. Las mujeres podían ser denunciadas ante la Inquisición por falsas, hipócritas y por tener tratos con el demonio (Millar Carvacho, 2009).

10. El padre Aurelio Espinosa ha analizado de forma pormenorizada la práctica de los ejercicios espirituales de parte de Mariana de Jesús (Espinosa, 1956: 235-302).

Se conoce que los Ejercicios Espirituales podían tener efectos secundarios radicales en quienes los llevaban a cabo. En los siglos XVI y XVII podían desarrollar en las mujeres el anhelo de comprometerse de manera activa en el mundo para evangelizar, sin importar los peligros que podían correr. Es más, el ardiente deseo de participar activamente en la conversión y salvación de las almas se reflejaba en la ambición de alcanzar la muerte ideal, el martirio (Molina, 2013: 50-54).

5.—*Anhelos misioneros: en búsqueda de oportunidades de emancipación femenina*

Las fuentes analizadas evidencian que, a raíz de los modelos contrarreformistas de devoción, santidad, misión y martirio, Mariana manifestó intensos anhelos misioneros, que intentó llevar a cabo. He aquí el ejemplo. Una noche, un pariente de la joven leyó, en presencia de la familia, la historia de una santa mártir. Mariana, al escuchar con atención y devoción de los tormentos a los cuales fue sometida, se emocionó de tal manera que empezó a desear el martirio. Cuando concluyó la lectura, la joven expresó, ante Juan Guerrero de Salazar (sobrino de Mariana), Gerónima de Paredes, Juana Caso y la India Catalina (su criada), el deseo de martirio. Se fue a dormir sana, y cuando despertó por la mañana, se hallaba “desenquadrada”, con intensos dolores y herida: “coja de una pierna, manca de un brazo, y tan baldada” que debió guardar cama por algunos meses (muchos, según Rojas, tres, según Morán de Butrón) sin poder comer con sus propias manos. Interrogada sobre la causa de su estado, contestó “desta suerte despertè” (Rojas, 1646: 10v; Morán de Butrón, 1724: 199-200).

Sus hermanas y sobrinas, asombradas ante los achaques de la joven, le propusieron llamar al médico, pero Mariana se opuso, sosteniendo que aquellas eran manifestaciones celestiales, causadas por el deseo que había tenido de padecer el martirio. Contó el sueño que había vivido: después de oír la historia de la santa mártir. Había soñado que se encontraba en Japón, en donde, por amor a Cristo y en defensa de su fe, había sido sometida a torturas y al desmembramiento de su cuerpo, por orden de los tiranos del país; y al despertar se halló con aquellos achaques (Morán de Butrón, 1724: 200-201; Matovelle, 1902: 40, 110-111, 142).

Ante la imposibilidad de la pericia médica, que la misma Mariana rechazó, desconocemos las causas de aquellas dolencias, de la misma manera que sus familiares y los hagiógrafos Rojas y Morán de Butrón. Este último, sin embargo, aseguraba la veracidad del episodio, basándose, principalmente, en el sermón de Rojas, sin “apoyos”, ni “comento”, ni “glossa” alguna, solamente la “simple narración” (Morán de Butrón, 1724: 201).

Entendemos que los modelos de martirio habían impresionado fuertemente a Mariana. Las marcas en su cuerpo manifestaban el ardiente deseo de dedicar su vida a la salvación de las almas. Cabe recordar, que, para las mujeres de las edades Media y Moderna, el cuerpo se convertía en una herramienta fundamental para

acercarse a Dios y consolidar su poder en un entorno patriarcal (García Suárez, 2021). Bajo este enfoque, se entienden otras prácticas devotas que tenían graves repercusiones en la salud de las mujeres, como el ayuno. Se conoce el fenómeno de la santa anorexia, que era una práctica recurrente en mujeres que alcanzaron o aspiraron a la santidad (Bell, 1985; Bynum, 1987). Con el control sobre la alimentación, se tomaba poder sobre el cuerpo y la vida. Los ayunos eran, pues, una opción de autodeterminación, autonomía e independencia para mujeres oprimidas en sociedades patriarcales. Es así como el cuerpo se convertía en el espacio femenino de expresión de la espiritualidad y del fervor religioso. La misma Mariana desarrolló pautas de comportamiento problemáticas con respecto a la alimentación, las mismas que se representan, dentro de las fuentes hagiográficas, como expresión de la práctica religiosa del ayuno¹¹.

El cuerpo demolido de Mariana —descuadrado por el martirio soñado, los cilicios, ayunos y otras penitencias violentas— reproducía la experiencia de la pasión de Cristo, y, a la vez, manifestaba el ardiente deseo de martirio, que, como se ha visto, había desarrollado a partir de los modelos hagiográficos asimilados.

El ejemplo de la santa mártir la llevó a soñar en el Japón porque conocía que, en aquel país remoto habían muerto, en calidad de mártires, algunos representantes de la Compañía de Jesús. Alrededor de los años 1612-1614, veintiocho jesuitas, seis franciscanos, siete dominicos y un agustino, perdieron sus vidas a causa de las persecuciones ejecutadas por el shogun Tokugawa Ieyasu y su hijo Hidetada (Ruiz de Medina, 2001). Cabe señalar, que la narración del episodio de los mártires del Japón circulaba extensamente en el mundo católico de la primera edad moderna (Omata Rappo, 2021; Roldán Figueroa, 2021). Labarga resalta el protagonismo de los jesuitas en promocionar suntuosas fiestas en honor de los nuevos santos del siglo XVII. Estas fiestas se celebraban en las diferentes ciudades donde ellos ejercían su apostolado (Labarga, 2020: 116).

Según Morán de Butrón, Mariana tenía solamente doce años cuando asistió a las “ilustres fiestas”, organizadas por los jesuitas en la ciudad de Quito, para celebrar la declaración, de parte de papa Urbano VIII, de san Pablo Miki, san Juan de Goto y san Diego Quisay como Mártires de la Iglesia Católica. Mariana participó en los eventos religiosos que se organizaron en el marco de estas fiestas, y escuchó los sermones, pronunciados por selectos predicadores de diferentes órdenes, en los cuales se exaltaba el heroísmo de los mártires. Las palabras de los predicadores despertaron en Mariana el deseo de convertir almas y de padecer el martirio, y lo deseaba de manera tan intensa que empezó a pensar en las maneras de ejecutarlo (Morán de Butrón, 1724: 52).

11. En las fuentes encontramos muchos ejemplos de los ayunos de Mariana. Véase por ejemplo Matovelle (1902: 86, 98-99, 159, 212).

Es así, que se retiró con sus sobrinas Juana, Sebastiana y su amiga Escolástica a un espacio aislado en la casa. Con lágrimas en los ojos, les confesó que estaba muy triste porque conocía que, en muchos lugares, como en la región de Maynas y en Japón, se estaban perdiendo almas de infieles¹². Por lo tanto, ventilo marcharse “fugitiva”, recorrer otras regiones, atravesando sierras, peregrinando por montañas para predicar la fe de Cristo. No temía las cruces, los alfanjes, los incendios, refiriéndose con estas palabras a los instrumentos con los cuales los tiranos de los pueblos de gentiles martirizaban a los misioneros católicos (Morán de Butrón, 1724: 53-54).

Las niñas y la amiga Escolástica creyeron en las palabras apasionadas de Mariana; decidieron acompañarla en su proyecto misionero. La joven estableció que debían fugarse de noche, explicando a las niñas cómo disimularlo. Aquel día se acostaron más temprano de lo acostumbrado; ella se encargó de preparar las provisiones para el viaje y la ropa para mudarse; y se quedó con la llave de la puerta que daba a la calle. Había programado despertar a las dos de la madrugada, pero se quedó dormida hasta las seis. Al despertar, restituyó, avergonzada, las llaves a los criados, teniendo que dar explicaciones. De la misma manera, las niñas fueron interrogadas y confesaron el plan de Mariana. Esto alarmó a la familia; las hermanas de Mariana estaban preocupadas porque entendieron que, de haberse realizado la fuga, habría podido darse “algún defdoro en fu pun donor”. Es así que informaron al confesor de Mariana, el padre Camacho, quien la reprendió fuertemente (Morán de Butrón, 1724: 55-56; Matovelle, 1902: 15 y 40).

Mariana interpretó de manera apasionada los modelos de santidad, que aprendió con la frecuentación jesuita y las lecturas. Se impresionó de tal manera que llegó a desear y, casi, a fugarse para alcanzar los objetivos de la misión y del martirio. La fuente resalta la preocupación de los padres adoptivos ante la iniciativa de Mariana que, de haberse concretado, habría podido afectar el honor de la joven.

Para entenderlo, cabe señalar que nos encontramos ante una sociedad en la cual las familias se preocupaban por el honor y, de especial manera, por el honor femenino, en vista a lograr matrimonios ventajosos. Un buen matrimonio se concebía como una jugosa inversión social, política y económica, necesaria para garantizar la sobrevivencia y crecimiento de la familia. Era una estrategia para entablar alianzas dentro de una sociedad jerarquizada y en constante evolución (Maravall, 1979; Ponce Leiva, 1997; Torremocha Hernández, 2020). Eran, sobre todo, las mujeres las más vulnerables dentro esta concepción estratégica del ma-

12. La región de Maynas estaba localizada en la parte oriental de la diócesis de Quito, y ocupaba el territorio amazónico que integraba la cuenca del Río Amazonas. El territorio fue explorado por los españoles en el siglo XVI; a principios del siglo XVII arrancó el proceso sistemático de colonización y cristianización. Desde los años 1630, los jesuitas se involucraron en la evangelización de las tribus que residían en este territorio, hasta la expulsión de la Compañía de los territorios de la Corona española en el 1767 (Locatelli, 2020).

trimonio, dado que sus voluntades debían someterse a las exigencias de la familia. Como ya hemos señalado, en la familia adoptiva de Mariana el único varón era el padre. Se trataba, además, de una familia de ascendencia nobiliaria española, que requería conservar su estatus dentro del orden social colonial. Por lo cual, entendemos la existencia de mucha preocupación hacia la subsistencia de la familia. Es así que los padres velaban por el honor de las jóvenes para que gozaran de una consideración positiva —buena fama— en la ciudad de Quito del siglo xvii, y así pudieran conseguir un buen matrimonio, acorde con los intereses sociales, políticos y económicos de la entera familia.

Mariana con su intento de fuga había amenazado el orden patriarcal y familiar, exponiendo a las hijas del matrimonio a los riesgos del escándalo y a la pérdida del honor, en el marco de una sociedad en la cual la fama era un negocio de delicadísima importancia. Esto suponía la segregación femenina: se advertía la necesidad de proteger a las mujeres, y para hacerlo, debían ser mantenidas constantemente bajo la autoridad masculina y recluidas en espacios domésticos controlados.

Sin embargo, Mariana tenía una espiritualidad muy desarrollada y desatendía los problemas terrenales de la familia; interpretaba de manera radical los modelos de santidad. Se entiende, si consideramos los dos aspectos ya anteriormente señalados. En primer lugar, Mariana estaba predispuesta hacia prácticas devotas ásperas, como había manifestado desde la niñez, como forma de imitación de los santos mártires y, sobre todo, de la experiencia de la pasión de Cristo. Segundo, su condición de huérfana la había llevado a reconocer dentro de la Compañía de Jesús —en sus confesores, directores espirituales, santos fundadores y santos misioneros— figuras familiares en las cuales inspirarse.

De esta forma, desarrolló un sentimiento similar al *deseo de las Indias*. Se denomina, asimismo, el anhelo de algunos jóvenes jesuitas de la primera edad moderna, principalmente europeos, de abandonar, inclusive de manera definitiva, la patria y viajar por tierras lejanas para dedicar sus vidas a la conversión de los infieles (Fabre, 2007; Maldavsky, 2012). La ambición misionera era la manifestación de sentimientos complejos: de la vocación religiosa, principalmente, pero también podía revelar la existencia de agobios psicológicos y sociales. Algunos de estos jóvenes ansiaban la misión y el martirio en lugares exóticos como medios para alejarse de situaciones familiares difíciles, poco convenientes, incómodas o escasamente acogedoras (Roscioni, 2001).

Si consideramos la caracterización machista y patriarcal de las sociedades de la primera edad moderna, entendemos que las mujeres estaban muy expuestas a situaciones opresivas en el contexto familiar. De esta suerte, la religión católica podía convertirse en una oportunidad de liberarse de las cadenas del patriarcado.

Se entiende que los modelos de santidad, misión y martirio que circulaban en la ciudad de Quito en el siglo xvii (en forma de hagiografías leídas individualmente o en prácticas colectivas de lectura en voz alta, de sermones oídos en eventos religiosos, imágenes y otros objetos), bajo el control de los directores

espirituales, proponían ejemplos contrarreformistas para encaminar a las mujeres hacia comportamientos recatados y devotos. Sin embargo, Mariana de Jesús los interpretó desde su subjetividad: una joven sensible y huérfana, que asimiló de manera radical los modelos de santidad, misión y martirio, como opciones de emancipación, necesarias para escaparse de las constricciones de una familia y de una sociedad asfixiantes¹³.

6.—*Honor, intereses familiares y opresiones patriarcales: la reclusión de Mariana*

Amedrantada por su familia y corregida por el padre Camacho, Mariana se vio entonces obligada a renunciar a sus planes misioneros y al martirio; pero no renunció al plan de fugarse del hogar.

Es así como escogió otra opción dentro de aquellas que la religión católica ofrecía a las almas inquietas. Eligió convertirse en “Esclava de María”, es decir, que quería retirarse en un lugar aislado para dedicarse principalmente a la oración y al culto de la virgen. La idea se le ocurrió cuando descubrió la existencia de una antigua y olvidada imagen religiosa que representaba a la virgen María, conservada en la boca del volcán Pichincha. Mariana supo que, en el año de 1580, a raíz de la erupción del coloso, que domina y amenaza la ciudad de Quito, el Cabildo de la urbe decidió ubicar una imagen de María Soberana Emperatriz de los Cielos en la boca del volcán, para proteger la urbe del mismo. Inicialmente, los vecinos de Quito visitaban el sitio, pero, con el paso del tiempo, se olvidaron de la imagen. Solamente cazadores de ciervos que casualmente recorrían el lugar se encontraban con la misma (Morán de Butrón, 1724: 58-59)¹⁴.

Ante el olvido del pueblo de Quito, Mariana se sentía afligida, y meditó lo que podría hacer para remediarlo, entendiendo que debía acudir al sitio para rectificar la ingratitud de los quiteños que tenían abandonada la imagen. Primeramente, pensó hacerlo a solas, pero luego decidió realizarlo, como la vez anterior, en compañía de sus sobrinas y de su amiga Escolástica. Habló con ellas y trató de persuadirlas, indicándoles que el sitio era adecuado para practicar penitencias y dedicarse a la contemplación. Buscaba convencerlas para que se involucraran en la operación; es decir, su propuesta era que todas se hicieran Esclavas de María. Las niñas manifestaron dudas, porque consideraban difícil retirarse secretamente en aquel lugar; para obtener el sustento, debían ingresar a la ciudad de Quito, y, por consiguiente, podían ser reconocidas y descubiertas por la familia. Mariana

13. Las vidas de los santos eran libros muy peligrosos para las mujeres, porque podían despertar el deseo de santidad que significaba “servir a Cristo y de paso escaparse de la autoridad masculina” (Iwasaki, 1993: 596).

14. Posteriormente, la imagen se trasladó en la iglesia de la recoleta de San Diego (Morán de Butrón, 1724: 59).

explicó que ya contaba con la solución, que consistía en deturparse las mejillas con unos pedazos de vidrio, ubicar en las heridas carbón molido, y disfrazarse con traje de “andrajos”. Por turno, una mujer, una vez a la semana, debía bajar a Quito para pedir limosna de casa en casa. De esta manera, acabó por convencer a las niñas que decidieron acompañarla en esa descabellada empresa (Morán de Butrón, 1724: 59-60).

Un día, cuando doña Gerónima Paredes salió de la casa, Mariana aprovechó para reunir a las niñas y fugarse con ellas, llevando consigo unas pocas alhajas. A las tres de la tarde, emprendieron la fuga, disfrazadas y con el rostro cubierto. Ascendieron hasta el sitio denominado la Chorrera y de allí, avanzaron por un áspero repecho. Cuando se encontraron con un toro bravo que las embistió, tuvieron que refugiarse en una zanja para protegerse de la furia de la bestia. Ante la imposibilidad de avanzar en el camino, Mariana meditó y consultó interiormente a Cristo, quien le indicó que no era su voluntad que llevase una vida eremítica en un desierto, sino recogida en su casa. Fue así como abandonaron la empresa y regresaron a casa, apresuradamente y sin poder disimular la fuga. La hermana de Mariana y su esposo lo sintieron “en extremo”, principalmente porque había involucrado a sus hijas en aquella empresa. Reprendieron a las niñas severamente, “con afectado enojo, y aspereza”; y determinaron que era necesario aplicar a Mariana, que en ese momento tenía solamente doce años, “el remedio último y eficaz”, reconocían en ella a la autora de aquella alocada empresa (Morán de Butrón, 1724: 61-62; Matovelle, 1902: 61).

Cosme de Caso y la esposa se enfurecieron porque Mariana había puesto, nuevamente, en grave peligro la honra de la familia. Como ya se ha mencionado, en aquella sociedad se estimaba enormemente la fama, como lo explica el mismo Morán de Butrón, quien recordaba que “es la honra en los aprecio humanos de mas estimacion, que la vida” (Morán de Butrón, 1724: 62). La fama y el honor, es decir el juicio que la colectividad daba a las personas, tenían una consideración muy grande en aquella sociedad. Además, el honor se cruzaba con la dominación de género: de especial manera, se cuidaba la fama de las mujeres (Candau Chacón, 2014). Los padres, recordaba Moran de Butrón, debían preocuparse que las hijas fueran honradas puertas adentro, pero también debían preocuparse del juicio, de la opinión y de la fama fuera de casa, es decir, de la consideración que la comunidad tenía de ellas. Cosme de Caso y su esposa conocían de las virtudes de Mariana, es decir, su sincera devoción y afición al catolicismo, pero temían que el juicio del vulgo pudiera causarles daño tanto a Mariana como a sus hijas (Morán de Butrón, 1724: 63-64).

Para entender la preocupación de los padres, se debe pensar en la función social del matrimonio en aquella sociedad, como ya se mencionó. El casamiento no se concebía como un propósito de consentimientos personales y sentimentales de los contrayentes; era, más bien, pensado como un proyecto familiar, necesario para afianzar alianzas políticas, para entablar relaciones sociales y para consoli-

dar la economía de la familia. Por lo cual, era necesario que las mujeres solteras gozaran de buena fama —es decir, de la mejor consideración social— para conseguir buenas opciones maritales y lograr el matrimonio conveniente, funcional a los intereses de la familia. Bajo este enfoque, entendemos la enorme molestia de sus padres adoptivos, quienes consideraban a Mariana una seria amenaza para el futuro de sus hijas, y, por ende, de la entera familia. Recordemos que era una familia prestigiosa, descendiente de conquistadores y nobles, pero que carecía de hijos varones. Por lo tanto, dentro de los mecanismos de aquella sociedad machista y patriarcal, estaba expuesta a graves riesgos sociales y económicos, es decir, a la exclusión de la elite local y al empobrecimiento.

Los padres adoptivos determinaron que el remedio último y eficaz era encerrar a Mariana en un convento. Era esta una de las pocas opciones, a la par del matrimonio, a disposición de las mujeres del Antiguo Régimen. La joven mantenía una relación epistolar con la priora Madre Ana de San Pablo, del convento de Santa Catalina de Siena. Un día, acudió al claustro y le solicitó el ingreso a la comunidad en calidad de “Esclava del Convento”; y una vez alcanzada la edad, podría convertirse en “Hermana de Comunidad”. La priora aceptó, y se mandó a las criadas de las monjas a buscar al padre adoptivo Cosme de Caso para obtener la respectiva “bendición”. Supuestamente, las criadas de las monjas lo buscaron en su casa, por plazas, templos y calles de Quito, pero nunca lo hallaron. Por la noche, Mariana no tuvo más que regresar a casa y encontrándose con Cosme, descubrió que aquel día no se había ocultado. Entonces la joven entendió que el intento se había malogrado por voluntad de Dios (Morán de Butrón, 1724: 64-65).

El suceso es de difícil comprensión. La fuente no evidencia si los padres hicieron presiones para que Mariana ingresara al convento. Tampoco permite entender la momentánea desaparición de don Cosme, que, si bien se interpretó como expresión de la voluntad divina, genera dudas e interrogaciones. Es posible que la falta de claridad —o incluso la omisión de la verdad— revele algún conflicto familiar, y en particular cierta resistencia por parte de don Cosme. Dado que no hay evidencias suficientes, no se puede llegar a conclusiones firmes. Lo único cierto es que Mariana no ingresó al convento de Santa Catalina de Siena.

En otra ocasión, Cosme de Caso conversó con Mariana, indicándole los beneficios económicos y espirituales de las mujeres que vivían en clausura dentro de una comunidad monástica. Le sugirió que optase por el monasterio de Santa Clara, más no por el de Santa Catalina. El cuñado puso a disposición parte de sus bienes para financiar la dote y para imponerle mediana renta. Cabe resaltar, que el ingreso a un monasterio equivalía a un matrimonio en términos económicos: implicaba un gasto de parte de la familia. Mariana “trató de sujetarse obediente” a la autoridad masculina. Aun así, antes de cumplir con la disposición del patriarca, consultó a Dios, quien le reveló que deseaba verla recogida en clausura en su propia casa, de forma más rigurosa que si estuviera encerrada en algún convento (Morán de Butrón, 1724: 65-66).

Mariana se oponía a la imposición de su padre adoptivo, pero para una joven mujer, huérfana y considerada un peligro para su familia tras sus anteriores fugas, resultaba arduo hacerlo abiertamente. Un día, un confesor (que conocía la oposición de Mariana a la propuesta de Cosme de Caso) le preguntó: “¿Quando serà esto, Señora?”, refiriéndose a la entrada al convento de Santa Clara, y la joven, testaruda, le respondió, “Nunca, Padre mio, nunca. ¿Como nunca? (replicò el Padre) ¿si estàn hechos yà los gastos? Porque no quiere mi Esposo” (Morán de Butrón, 1724: 66).

Mariana se resistía rotundamente a ingresar al monasterio de Santa Clara. Ante la imposibilidad de expresar el rechazo de manera directa, lo manifestaba disimuladamente a través de la retórica religiosa: presentaba aquella resistencia como si fuera disposición de Cristo. Es decir, para resistir e imponer su voluntad a las autoridades masculinas de su familia (Cosme de Caso) y de su alma (el confesor) se vio en la necesidad de acudir a argumentaciones religiosas, e interponer estratégicamente la máxima autoridad espiritual (la voluntad de Cristo), ante la cual, nadie podía oponerse. Se trataba de una estrategia común entre mujeres espiritualmente extraordinarias que, durante la primera edad moderna debían elaborar discursos para afirmar su voluntad en contextos sociales conservadores y machistas (Ranft, 1994; Weber, 1996; Bilinkoff, 2005; Weber, 2013).

El padre confesor, después de constatar la resistencia de Mariana, no se opuso y le siguió el juego¹⁵. En seguida, examinó “muy de raíz” la respuesta obtenida, determinando que Mariana no mentía: “era expressa voluntad de su Esposo el que continuase sus ejercicios en su casa” (Morán de Butrón, 1724: 66). En la Primera Edad Moderna la frontera que separaba la falsa de la verdadera santidad era frágil, y, sobre todo, en el caso de las mujeres, que eran fácilmente sospechosas de simular, mentir o tener algún trato con el demonio. Era necesaria la intervención de una autoridad masculina para eliminar dudas y certificar la ortodoxia. Era esta una forma de prevención del riesgo de exponer a las mujeres a denuncias ante el Tribunal de la Inquisición (Keitt, 2005; Millar Carvacho, 2009; Copeland y Machielsen, 2013).

Después de ayudar en el proceso de discernimiento, el confesor confirmó la autenticidad de la voluntad del esposo. Es decir, el sacerdote fue cómplice de Mariana en dos sentidos. Entendió que la joven no quería ingresar al convento y apoyó la narrativa que la joven había desplegado para disimular su resistencia al

15. Al respecto hay discrepancias de opiniones entre los historiadores. Raquel Serur considera que el confesor Camacho decidió que Mariana no debía entrar en un convento (Serur, 1998: 216). Tal vez la autora no considera la agencia femenina y la creatividad de Mariana. Estas le permitieron desarrollar una estrategia y un discurso capaces de imponer, disimuladamente su voluntad. Es lo que plantea Phelan: establece que Mariana tomó la decisión de no ingresar al convento. Probablemente, adversaba los medios conventuales, porque en aquellos años eran sitios mundanos que no cumplían con las expectativas espirituales de una mujer radicalmente religiosa como ella (Phelan, 1995: 292). Paniagua Pérez (2022) confirma la relajación de los claustros de Quito en el siglo XVII.

convento. Es más, el confesor también actuó como mediador ante la familia, para obtener la aceptación de aquella resistencia y negociar una solución conveniente, tanto para Mariana como para la familia adoptiva.

Acudió a los padres adoptivos de Mariana para comunicarles que Dios se oponía a la reclusión en el convento de Santa Clara. Explicó las razones, y así los tíos, puestos de rodillas, entendieron la voluntad de Dios, a pesar de que ya se había hecho pública la noticia de que Mariana iba a entrar al monasterio. El dinero establecido a tal fin fue donado a los pobres. Asimismo, el padre confesor Camacho obtuvo de Cosme de Caso un espacio en la casa donde Mariana podía retirarse y conducir una vida aislada (Morán de Butrón, 1724: 66-68).

Las ambiciones de misión, de martirio y de fuga del espacio doméstico naufragaron. Los padres jesuitas fueron responsables del crecimiento desmedido de las aspiraciones misioneras y radicales de Mariana. Estas provocaron un choque violento con la familia adoptiva, que no entendía o no aceptaba las ambiciones de aquella alma inquieta. Al final, prevalecieron las condiciones impuestas por la familia, que prohibían la misión y el martirio. Ante estas medidas, Mariana, con la complicidad del confesor, ganó un espacio de negociación, que le permitió conciliar las aspiraciones misioneras con las restricciones de aquella sociedad machista.

Esto es captado magistralmente por Morán de Butrón, quien afirmaba que Mariana “aun quedandose en su Casa emprehendió el viaje à Región extraña, à Lugares muy distantes [...] pasó su espíritu à vivir en este Mundo, como en Provincia extraña de la carne, y como en lugar distante de cuerpo”. El hecho de que Mariana no dejara pasar la ocasión de despedirse de su hermana, de Cosme de Caso y de sus sobrinas cuando se le presentó la posibilidad de emprender aquel viaje alegórico muestra que, para ella, viajar representaba también una oportunidad de alejarse de su familia. Se despidió agradecida con ellos por haberla acogido huérfana, rogándoles que la tuvieran por muerta (Morán de Butrón, 1724: 69-70).

El cuerpo se convirtió en el espacio de manifestación de las aspiraciones religiosas de la mujer. Mariana radicalizó entonces sus intensas prácticas religiosas, dedicándose a la comunión cotidiana, a severos ayunos, arduas penitencias, disciplinas y dolorosos cilicios (Rojas, 1646: 5-5v; Morán de Butrón, 1724: 109). Los confesores la guiaban y se sometía a ellos de manera absoluta: obedeció a “sus palabras, como oráculos sagrados” (Morán, de Butrón, 1724: 69), hasta su muerte, en el 1645, a la edad de 27 años.

7.—*Conclusión*

Una vez consideradas las limitaciones y ventajas de las fuentes analizadas, ha sido posible reconstruir aspectos salientes de la vida y aspiraciones frustradas de Mariana de Jesús, en el marco de los patrones sociales y culturales de la ciudad de Quito del siglo XVII. Procedente de una familia noble, constituida por un español

y una criolla descendiente de conquistadores, Mariana se quedó huérfana. Fue adoptada por la familia de su hermana y empezó a manifestar una descomunal religiosidad. Algunos padres de la Compañía de Jesús se hicieron cargo de su educación religiosa, desarrollando en ella una espiritualidad peculiar. Desde la niñez, conoció los ejercicios espirituales, y los ejemplos de los santos Xavier, Ignacio, José, Francisco, Catalina de Siena, Teresa de Ávila y María Vela.

Los heterogéneos modelos, ilustrados mediante hagiografías, sermones e imágenes, eran accesibles en la ciudad de Quito en aquellas primeras décadas del siglo XVII, y eran seleccionados por los jesuitas. Por lo cual, respondían a los valores de la Contrarreforma y a las exigencias del disciplinamiento femenino, para prevenir comportamientos inadecuados que podían generar denuncias ante el Tribunal de la Inquisición. Bajo estos enfoques, se propuso a Mariana un modelo de santidad que buscaba reproducir los sufrimientos propios de la Pasión de Cristo. Lo cual era típico de la cultura tridentina y que podía conducir al deseo de un activismo intramundano.

Las historias de heroicos misioneros en las Indias occidentales y orientales la llevaron a soñar el martirio en el Japón pues había oído el ejemplo de los mártires del Japón en algunas fiestas religiosas. Posteriormente, intentó fugarse para dedicarse a actividades misioneras, acompañada por una amiga y sus sobrinas. Fracasó en el intento, y provocó la reacción de la atemorizada familia, porque con aquella empresa descabellada y escandalosa ponía en duda el honor de las muchachas, y, por ende, las opciones de asegurar para ellas un matrimonio rentable.

Posteriormente, Mariana involucró a las niñas en otra empresa, fracasando y provocando mucha molestia a la familia. Los padres trataron de entregarla al convento de Santa Catalina, sin éxito. Luego al convento de Santa Clara. Al cual Mariana, disimuladamente, se resistía: ante la imposibilidad de rechazar explícitamente la imposición del *pater familias*, afirmó que Cristo tenía otros planes para ella. Para autorizarla, el confesor la examinó, confirmó la veracidad de la manifestación divina y negoció con los padres adoptivos. De esta forma, se logró una solución a medias, que por un lado preservó a los padres de las peligrosas aspiraciones misioneras de Mariana y por otro, la joven evitó la vida conventual.

En resumidas palabras, Mariana, bajo la influencia de los jesuitas, desarrolló aspiraciones misioneras que en aquella sociedad no podía realizar, debido a las exigencias de la familia y a la cultura patriarcal. Dentro de las fuentes, las narraciones de hechos sobrenaturales (como la manifestación de la voluntad de Dios) no se deben entender como expresión del carácter maravilloso del género hagiográfico. Se trata, en realidad, de la estrategia escogida por Mariana, en complicidad con su confesor, para resistir a la autoridad masculina y familiar.

Este artículo ha permitido resaltar que Mariana interpretó la religión católica, en su versión jesuita, como una herramienta de emancipación y fuga del contexto familiar. Sin embargo, aquellas aspiraciones de santidad sucumbieron ante el pre-

valecer de los intereses de la familia, que actuó bajo el esquema del patriarcado y bajo las exigencias de la sociedad colonial de la urbe andina.

8.—Fuentes y bibliografía

- BELL, Rudolph (1985): *Holy anorexia*. Chicago, University of Chicago Press.
- BILINKOFF, Jodi (1992): *The Avila of Saint Teresa: religious reform in a sixteenth-century city*. Ithaca, Cornell University Press.
- BILINKOFF, Jodi (2005): *Related lives. Confessors and their female penitents 1450-1750*. Ithaca, Cornell University Press.
- BYNUM, Caroline Walker (1987): *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press.
- BOESCH GAJANO, Sofia (2020): “La santidad como paradigma histórico”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 29, 19-52.
- BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto (2007): “Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada”. *Fronteras de la Historia*, 12, 53-78.
- BURKE, Peter (1989): “How to be a Counter-Reformation saint”. En BURKE, Peter: *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication*. Cambridge, University Press, pp. 48-63.
- BURSCHEL, Peter (1996): “«Imitatio sanctorum». Ovvero quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentini?”. En PRODI, Paolo y REINHARD, Wolfgang (eds.): *Il concilio di Trento e il moderno*. Bologna, Il Mulino, pp. 309-333.
- CAMPOS, Luis Miguel (1999): “Mariana de Jesús entre terremotos y malos gobiernos”, *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, 6, 24-30.
- CANAU CHACÓN, María Luisa (ed.) (2014): *Las mujeres y el honor en la Europa moderna*. Huelva, Universidad de Huelva.
- CARRERA NÚÑEZ, Luis Fernando (2022): *Mariana de Jesús en el arte de Pinto y Mideros (1876-1926)*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- CONRAD, Anne (1996): “Il Concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici”. En PRODI, Paolo Prodi y REINHARD, Wolfgang (eds.): *Il Concilio di Trento e il moderno*. Bologna, Mulino, pp. 415-417.
- COPELAND, Clare y MACHIELSEN, Johannes (2013): *Angels of Light? Sanctity and the discernment of spirits in the early modern period*. Leiden-Boston, Brill.
- ESPINOSA, Aurelio (1956): *Santa Mariana de Jesús hija de la Compañía de Jesús: estudio histórico-ascético de su espiritualidad*. Quito, La Prensa Católica.
- ESPINOSA, Carlos (1994): “Cuerpo, visión e imagen en la religiosidad barroca”, *Nariz del diablo*, 20, 47-63.
- FABRE, Pierre-Antoine (2007): “Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs indigetes (1580-1605)”. En FABRE, Pierre-Antoine y VINCENT, Bernard: *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*. Rome: École Française de Rome, pp. 71-88.
- GARCÍA MATEO, Rogelio y BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier (2020): “Yo te seré propicio en Roma”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 29, 159-194.
- GARCÍA SUÁREZ, Pedro (2021): “Una aproximación al modelo corporal de santidad contrarreformista a través de la vida de Juana de la Cruz y otras santas franciscanas”. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 28:2, 477-502.
- GOETSCHER, Ana María (1998): “Del martirio del cuerpo a su sacralización: visiones de la mujer en momentos de transición”. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, 12, 25-36.

- GONZÁLEZ VAQUERO, Miguel (1674): *La mujer fuerte. Vida de doña María Vela, monja de San Bernardo en el Convento de Santa Ana de Ávila*. Madrid, Imprenta Real.
- GORDILLO, Valeria (2015): *El cuerpo barroco: Mariana de Jesús, entre lo sagrado y lo profano*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar - Corporación Editora Nacional.
- GOTOR, Miguel (2004): *Chiesa e santità nell'Italia moderna*. Roma, Laterza.
- GOULARD DE WESTBERG, Matilde (1978): "Santa Brígida de Suecia y la Orden Jerónima". *Boletín AEPE*, 19, 157-167.
- GREER, Alan and BILINKOFF, Jodi (eds.) (2003): *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*. New York, Routledge.
- GREGORY, Brad (1999): *Salvation at stake: christian martyrdom in early modern Europe*. Cambridge / London, Harvard University Press.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro M. (2014): *El edificio de letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial*. Lima, Universidad del Pacífico.
- GUTIÉRREZ CHONG, Natividad (2010): "La construcción del heroísmo de Mariana de Jesús: Identidad nacional y sufrimiento colectivo". *Íconos: revista de ciencias sociales*, 37, 149-159.
- IWASAKI CAUTI, Fernando (1993): "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima". *The Hispanic American Historical Review*, 73-4, 581-613.
- KEITT, Andrew (2005): *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Leiden-Boston, Brill.
- LABARGA, Fermín (2020): "1622 o la canonización de la Reforma Católica". *Anuario de Historia de la Iglesia*, 29, 73-126.
- LARCO CHACÓN, Carolina (2000): "Mariana de Jesús en el siglo xvii", *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, 15, 51-73.
- LARREA, Carlos Manuel (1970): *Las biografías de Santa Mariana de Jesús*. Quito, La Unión.
- LOCATELLI, Fabio Giovanni (2017): *El sacramento de la confesión en la diócesis de Quito, 1570-1668*. Tesis de doctorado, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales de Ecuador.
- LOCATELLI, Fabio Giovanni (2020): "Evangelización de los indios de Maynas y "acomodación" del Tridentino en el "Ynforme" del jesuita Francisco de Figueroa (1661)". *Revista de historia del derecho*, 60, 79-109.
- MALDAVSKY, Aliocha (2012): "Pedir las Indias: Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos xvi-xviii, ensayo historiográfico". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 33-132, 147-181.
- MANCHADO RODRÍGUEZ, Elena (2021): "Dibujar con buril y pluma: la iconografía textual y visual de Mariana de Jesús Paredes y Flores (1618-1645) y su circulación transatlántica (siglos xvii-xviii)". *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 9-1, 639-656.
- MARAVALL, José Antonio (1979). *Poder, honor y élites en el siglo xvii*. Madrid, Siglo Veintiuno de España.
- MATOVELLE, Julio María (1902): *Documentos para la historia de la beata Mariana de Jesús Azucena de Quito*. Quito, Imprenta del clero.
- MILLAR CARVACHO, René (2009): *Santidad, Falsa Santidad y Posesiones Demoníacas en Perú y Chile Siglos xvi y xvii*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile.
- MOLINA, Michelle (2013): *To overcome oneself: the jesuit ethic and spirit of global expansion, 1520-1767*. Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press.
- MORÁN DE BUTRÓN, Jacinto (1724): *La Azucena de Quito, que brotó en el florido campo de la Iglesia, en las Indias Occidentales de los Reinos del Perú, y cultivó con los esmeros de su enseñanza la Compañía de Jesús; la Venerable Virgen Mariana de Jesús Paredes y Flores, Admirable en Virtudes, Profecías y Milagros*. Madrid, Imprenta de Don Gabriel del Barrio.
- OMATA RAPPO, Hitomi (2021): "History and Historiography of Martyrdom in Japan". En: CHU Cindy Yik-yi y LEUNG Beatrice (eds.): *The Palgrave Handbook of the Catholic Church in East Asia*. Palgrave Macmillan, Singapore.

- PANIAGUA PÉREZ, Jesús (2022): “La segunda opción: mujeres en los claustros quiteños del siglo xvii”. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 29-2, 471-501.
- PHELAN, John Leddy (1995): *El reino de Quito en el siglo xvii: la política burocrática en el Imperio Español*. Quito, Banco Central del Ecuador.
- PONCE LEIVA, Pilar (1997): “El poder informal. Mujeres de Quito en el siglo xvi”. *Revista Complutense de Historia de América*, 23, 97-111.
- QUINTERO, Verónica Naranjo y TAMAYO, Natacha Ramírez (2017): “Santa Teresa de Jesús, escritora creativa, escritora femenina”. *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, 59/168, 295-319.
- RANFT, Patricia (1994): “A Key to Counter Reformation Women’s Activism: The Confessor-Spiritual Director”. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 10-2, 7-26.
- ROJAS, Alonso de (1646): *Sermón que predicó el M.R.P. Alonso de Roxas, Cathedrático, que fue de theología, y oy Prefecto de los estudios del Collegio de la Compañía de Iesus en Quito, a las honras de Mariana de Iesus, Virgen Illustre en virtudes, y Santidad*. Lima, Por Pedro de Cabrera.
- ROLDÁN FIGUEROA, Rady (2021): *The Martyrs of Japan: Publication History and Catholic Missions in the Spanish World (Spain, New Spain, and the Philippines, 1597-1700)*. Leiden and Boston, Brill.
- ROSCIONI, Gian Carlo (2021): *Il desiderio delle Indie: storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Torino, Einaudi.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio y BIEŃKO DE PERALTA, Doris (2003): “La más amada de Cristo Iconografía y culto de santa Gertrudis la Magna en la Nueva España”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 25-83, 05-54.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio y BIEŃKO DE PERALTA, Doris (2006): “Santa Gertrudis la Magna Huellas de una devoción novohispana”. *Historia y Grafía*, 26, 109-139.
- RUFINO, Javier (2007): “Acción y discurso de Santa Catalina de Siena. Una Mujer que hizo historia en un tiempo de hombres”. *La aljaba*, 11, 101-118.
- RUIZ DE MEDINA, Juan (2001): “Mártires jesuitas y víctimas de la fe en Japón”. En O’NEILL, Charles y DOMÍNGUEZ, Joaquín María: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, vol. III*. Roma-Madrid, Institutum Historicum, Societatis Iesu - Universidad Pontificia Comillas, pp. 2541-2545.
- SANZ LARROCA, Juan Cosme (2020): “Espacio y tiempo del purgatorio en los tratados españoles del siglo xvii”. *Erasmus: Revista de historia bajomedieval y moderna*, 6/7, 101-123.
- SANZ LARROCA, Juan Cosme (2017): “Purgatorio y pecado en la teología moral del siglo xvii español”. *Tiempos modernos*, 35, 169-188.
- SERUR, Raquel (1998): “Santa Mariana de Quito o la santidad inducida”. En SCHUMM, Petrum: *Barrocos y modernos: nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*. Madrid, Iberoamericana - Vervuert, pp. 205-220.
- SESÉ, Javier (1993): “El ideal femenino en las cartas de Santa Catalina de Siena (1347-1380)”. *Anuario Filosófico*, 26, 635-651.
- TERÁN, Rosemarie (1992): “La ciudad colonial y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo xvii”. En KINGMAN, Eduardo: *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea*. Quito, Centro de Investigaciones Ciudad, pp. 153-171.
- TORO PASCUA, María Isabel (2021): “Mujeres lectoras en la península ibérica durante la Edad Media (siglos xiv-xv): del libro de devoción a la literatura de entretenimiento”. *Arenal, revista de historia de las mujeres*, 28-2, 449-475.
- TORREMOCHA HERNÁNDEZ, Margarita (ed.) (2020): *Matrimonio, estrategia y conflicto (siglos xvi-xix)*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- URKIZA, Julen (2020): “La canonización de santa Teresa de Jesús”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 29, 229-260.

- VILLASIS TERÁN, Enrique (1981): “El siglo xvii y Santa Mariana de Jesús Paredes”. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 137-138, 131-152.
- WEBER, Alison (1996): *Teresa of Avila and the rhetoric of feminity*. Princeton, Princeton University Press.
- WEBER, Alison (2013): “Literature by women religious in early modern catholic Europe and the new world”. En POSKA, Allyson M., COUCHMAN, Jane y McIVER Katherine A.: *The Ashgate research companion to women and gender in early modern Europe*. Farnham - Burlington, Ashgate, pp. 33-51.

