

Mujer, recogimiento y virtud: continuidad de los paradigmas virreinales en la era republicana

Woman, confinement and virtue: the continuity of colonial paradigms in the Republican era

Mulher, reclusão e virtude: continuidade de paradigmas coloniais na era republicana

Tannia Rodríguez R.

e-mail: terry727ymedio@hotmail.com

Universidad de Cuenca (Ecuador)

Resumen

En el ámbito hispánico, la dinámica de la cotidianidad de la vida de las mujeres ha estado determinada por la idea del honor y la pureza sexual como un bien importante desde el período virreinal. Este elemento no dejó de tener relevancia luego de la independencia ni con el advenimiento del liberalismo. Por ello, durante el siglo XIX e inicios del XX, en la joven República del Ecuador, se difundió un modelo de santidad femenino que exaltaba la virginidad por encima del ideal social de la mujer casada y madre, más común en la realidad cotidiana. En este ensayo se analiza el entramado histórico-social y las implicaciones económicas y culturales de la constitución del canon de santidad femenino del siglo XIX. Para ello, comparamos tres períodos distintos: el Feudalismo en Europa, la etapa virreinal en la Audiencia de Quito y el liberalismo en el Ecuador republicano.

Palabras clave: historia de mujeres, Mariana de Jesús, recogimiento, honor.

Summary

In the Hispanic world, the life of women has been determined by the idea of honor and sexual purity as an important element from the Colonial life. This element was relevant after independence and liberalism too. Therefore, in the first Ecuadorian Republic, during the nineteenth century and early twentieth centuries, the model of feminine holiness extolled the virginity above the social ideal of the married woman and mother, more common in the everyday life. This essay analyzes the historical and social network and the economic and cultural implications of the constitution of the canon of female sanctity on the nineteenth century. The essay compares three different periods: European Feudalism, the Colonia in Audiencia de Quito and the Liberalism in the Ecuadorian Republic.

Keywords: history of women, Mariana de Jesus, recollection, honor.

Resumo

No mundo latinoamericano, a dinâmica da vida cotidiana das mulheres foi determinada pela ideia de honra e pureza sexual como um elemento importante do Vice-reino. Este elemento foi marcante também após a independência e no liberalismo. Portanto, durante a jovem república do Equador, do século XIX e início do século XX, o modelo de santidade feminina exaltou a virgindade acima do ideal social da mulher casada. Neste ensaio é analisado o tecido histórico e social e as implicações econômicas e culturais da constituição do cânone da santidade feminina do século XIX, comparando três diferentes períodos: feudalismo na Europa, a Audiência de Quito no vice-reino e do liberalismo na era do republicano Equador.

Palavras-chave: história das mulheres, Mariana de Jesus, reclusão, honra.

La devoción rendida a Santa Mariana de Jesús Paredes y Flores¹ se constituyó en la tercera devoción católica más importante en el Ecuador del siglo XIX, después de la dedicada a los Corazones de Jesús y de María. Su devoción implica una estrecha relación entre el modo de concebir la virtud femenina en la etapa virreinal y la era republicana, puesto que en la era republicana se tomó como ideal femenino de santidad la de la mentada Mariana de Jesús; y además, se la constituyó, a través del discurso nacionalista, como heroína de la nación ecuatoriana². Este fenómeno tiene sus raíces en los aspectos culturales, políticos y económicos que componen el entramado histórico-social del mundo occidental en general, e hispánico, en particular.

El análisis del canon de santidad femenino y de las implicaciones sociales, culturales y económicas que proponemos, para llegar a una comprensión cabal del tema tratado, nos remite, en primer lugar, a la Europa feudal en donde hallamos el origen del recogimiento de la mujer en Occidente.

Como lo ha observado Silvia Federicci (2004), para el mundo occidental, el tránsito del feudalismo al capitalismo implicó exigencias –cada vez más asfixiantes– de los señores feudales hacia los campesinos quienes migraron a las ciudades huyendo de esta situación. La migración afectó, sobre todo, a las mujeres las cuales en su mayor parte vivieron, desde entonces, en dichas ciudades bajo “condiciones de pobreza, haciendo trabajos mal pagados como sirvientas, vendedoras ambulantes, comerciantes...” (Federicci, 2004,

1. Mariana de Jesús Paredes y Flores nació en Quito y vivió entre 1618 y 1645. Llevó una vida acorde al canon de santidad extendido por la difusión de obras literarias y teológicas asentadas en un extremo misticismo, y escritas por los doctores de la Iglesia durante el siglo XVI, especialmente Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

2. Cuando se reimpulsó su canonización en el siglo XX, otra vez se recurrió a la imagen de Mariana de Jesús para darle un fundamento a la nación ecuatoriana como había sucedido durante el período virreinal. De este modo, en 1902, Julio María Matovelle destacó la importancia de tener una santa nacida en nuestra tierra en el prólogo del texto de la antología de los documentos para su beatificación. En 1946, la Asamblea Nacional Constituyente la declaró Heroína Nacional.

p. 49). Sin embargo, con el paso del tiempo las mujeres “se ganaron acceso a muchas ocupaciones que posteriormente serían considerados trabajos masculinos” (p. 49), se adaptaron a la nueva forma de vida y lo hicieron con éxito.

También, en los Reinos de España, en el contexto de las reformas de Toledo (1570), la migración del campo a la ciudad jugó un papel determinante en el ámbito social y económico de la vida virreinal, en general, y la quiteña, en particular, a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII: permitió que naciera un estamento artesano y mercader que vivía en las urbes y que estaba formado por miembros de todas las razas, que dinamizó la economía de la ciudad y que benefició de manera especial a las mujeres (Gauderman, 2003). Silvia Federici (2004) asegura que cuando se dio el ya mentado desplazamiento del campesino de la zona rural a la ciudad de la Europa medieval, las mujeres podían asociarse en gremios y trabajar con bastante independencia³. Esto se fue alterando según avanzó la industrialización y el campesino se convirtió definitivamente en un obrero asalariado. Federici da luces para comprender cómo los códigos del honor fueron elementos claves en el proceso de recogimiento forzado y la posterior pérdida del espacio público de las mujeres en el mundo occidental. La institucionalización de la prostitución y la criminalización de la anticoncepción son dos hitos importantes en el “proceso de degradación social” (p. 153) que sufrieron las mujeres como antecedente a su pérdida de terreno en la vida social.

En particular, la prostitución instituida responde al reconocimiento “(d) el poder que el deseo sexual confería a las mujeres sobre los hombres” (p. 62). Este aspecto fue orientado para crear desventajas económicas para las mujeres. Ya que hacia el siglo XIV las mujeres europeas habían ganado cierta autonomía económica y social que despertó una fuerte misoginia,

3. La variedad de los trabajos ejercidos por mujeres en el Medievo era amplia: “herreras, carniceras, panaderas, candeleras, sombrereras, cervceras, cardadoras de lana” (Federici 2004, 49), etc. A medida como se habían insertado en la vida urbana las mujeres fueron tomando más espacios y ejercían trabajos de maestras, médicas y cirujanas.

los intereses del industrialismo en avance arreglaron leyes públicas para conseguir el desplazamiento de la mujer de la vida laboral independiente.

Federici no solo habla de la creación de prostíbulos sino de una amplia degradación de la vida pública de las mujeres que puso en riesgo su integridad física en este período: “realizaron importantes esfuerzos por cooptar a los trabajadores más jóvenes y rebeldes por medio de una maliciosa política sexual, que les dio acceso a sexo gratuito y trasformó el antagonismo de clase en hostilidad contra las mujeres proletarias” (pp. 78-79). Se dejó de considerar delito el violar en la calle a una mujer soltera y pobre, generalmente, obrera. Además, se penalizó a dichas mujeres violadas de forma tal que estas no podían seguir viviendo en el pueblo, empujándolas así a la prostitución.

En la Europa que se iba industrializando, la degradación de la vida pública de las mujeres, propiciada por las políticas estatales de creación de prostíbulos legales, cercó a la mujer hasta recoger su vida en el espacio privado. En el espacio privado, con una política que penalizaba la anticoncepción y el aborto, las mujeres fueron obligadas a reproducir y criar gratis los hijos que el industrialismo creciente necesitaba para su mano de obra; y así, las mujeres fueron colocadas en el último eslabón de la explotación laboral que engendró el mundo industrializado. Este proceso se llevó a cabo en lentos pasos durante varios siglos.

Este contexto en sí mismo explica por qué en los siglos siguientes la pureza sexual y el honor vinculado a ella se constituyeron en un bien precioso para las mujeres que lo usaron con el fin de conservar su prestigio social y resguardar su derecho de vivir en las ciudades.

En particular, en el mundo hispánico los códigos del honor han estado siempre relacionados con la sexualidad femenina: “la ideología dominante preconiza una estrecha homogeneidad social sustentada en el absolutismo monárquico, la fe católica, y en valores colectivos como la nacionalidad, el honor y la honra” (Balestrino, 2010, p. 351). Como un síntoma particular de este aspecto en la cultura hispánica, la identidad colectiva ha problematizado

los enredos amorosos a través de la comedia barroca, y así, en la ficción literaria, los personajes, "...para lograr su felicidad individual, implementan una gran variedad de estrategias –máscaras, cambio de identidad, disfraz– que transgreden la institución familiar y los férreos códigos del honor y de la honra" (p. 351). También, los documentos archivísticos, sobre todo los testamentos, prueban que las mujeres virreinales tenían bastante flexibilidad para divorciarse y volver a tomar marido; sin embargo, también es cierto que mientras mayor era el nivel jerárquico estamental de la mujer, mayores eran los escrúpulos que estas tenían en la observancia de los códigos sexuales establecidos, porque tenían más que perder en la inobservancia de la norma.

Al igual que la mujer medieval europea administraba para su sobrevivencia, entre otras cosas, los textiles de seda; Kimberly Gauderman (2003) ha analizado cómo, en la urbe quiteña en la etapa virreinal, las mujeres administraban con éxito textiles de variados tamaños. De ahí que se explique por qué la población urbana quiteña de la época fuera mayoritariamente femenina. Por lo mismo, la conmoción social y el incremento de la pobreza de la ciudad de Quito a inicios del siglo XVIII, en el contexto de las reformas borbónicas⁴, afectaron de forma singular a las mujeres.

En tales condiciones, la fundación de la 'Casa de recogidas' o Beaterio de Quito⁵, en el año de 1726, no fue solo la manifestación de un ideal de santidad sino que respondió a la necesidad social de amparar al creciente número de mujeres empobrecidas por la crisis textil y la peste. El beaterio fue constituido

4. Considérese, además, que el particular contexto de Quito en tal siglo incluye repetidas epidemias, una fuerte crisis para las textiles, el aumento de vagabundos, un terremoto en 1755 y la 'Rebelión de los Barrios' en 1765.

5. El conjunto de documentos que nos hablan sobre el beaterio de Quito fue compilado por el padre Joel Monroy en el año de 1943 como parte del corpus histórico-documental sobre el convento de la Merced de Quito. En el capítulo décimo segundo de esta compilación, Monroy transcribe y comenta brevemente estos documentos con el fin de relacionarlos con la vida de fray Gaspar Losano, fundador y guía espiritual del Beaterio de Quito.

para socorrerlas económicamente y preservar, con el recogimiento, el gran bien virreinal del honor.

No hay duda de que la creencia en el recogimiento como método para alcanzar elevados niveles de espiritualidad es genuina en la época virreinal. Nancy E. Van Deusen (2007) nos informa sobre cómo en el mundo hispánico el recogimiento se fue convirtiendo en un concepto teológico desde la difusión de la obra de Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*. La vida de los santos carmelitas, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, refiere la lectura de la famosa obra de Tomás de Kempis, *La imitación de Cristo*, la cual muestra al mundo como una traba en la consecución de la perfección espiritual. Si para Francisco de Osuna, según lo analiza Van Deusen, era posible alcanzar el recogimiento espiritual viviendo dentro del mundo, para Kempis la perfección espiritual se logra fuera de él.

En Teresa de Ávila este contrapunto se resuelve con la jerarquía. En su obra *Las moradas del castillo interior*, postula siete niveles que el alma va atravesando por medio de la práctica espiritual. Estas moradas van desde las más exteriores hasta la que permite la comunión íntima con Dios. Los documentos relativos al Beaterio de Quito compilados por Monroy muestran cómo las prácticas religiosas funcionan como argumentos que prueban que el honor descansa, sin embargo, en un cuerpo que debe ayudar al alma a atravesar esos niveles espirituales. El cuerpo, uno de los enemigos del alma, puede ser también el conducto por el cual se puede llegar a la santificación. Así vemos cómo los cuerpos de las beatas quiteñas son sometidos a una austera rutina con la que se aspira vencer las vanidades del mundo y alcanzar la tan deseada perfección espiritual.

La lógica sobre el espacio público y el privado, similar a la que se extiende sobre la sociedad virreinal, supone una larga tradición por la que se ha llegado a ver como lo más adecuado el recogimiento de la mujer. Ana de la Santísima Trinidad, comendadora del beaterio de Quito durante sus primeros años de funcionamiento, manifiesta los inconvenientes que suponía que las mujeres del ‘siglo’ no tuvieran dónde recogerse:

Lastimada la piedad de la sagrada Religión de Nuestra Señora de las Mercedes de esta ciudad de Quito, con las dolorosas noticias que en el cumplimiento de los ministerios de su Instituto, tocaba la compasión en los confesionarios, arrebatada de este santo celo se movió a la formación de una casa de recogimiento sagrado (Monroy, 1946, p. 194).

Más allá de una piedad lastimada, el problema de las mujeres sin marido y sin dinero en la época virreinal es un real desamparo que las expone a los abusos. Ana de la Santísima Trinidad manifiesta que la preocupación que movió a la fundación del beaterio, en un inicio, no fue el anhelo de la perfección espiritual de la vida claustral, sino el ver cómo la “necesidad” lastimaba el alma de las mujeres desprotegidas que acudían a la confesión empujadas desde “la prisión de la culpa” (p. 170). Hay una preocupación por la deshonor de estas mujeres pobres que “venían a ser el escándalo de esta República” (p. 170). En síntesis, hay que entender que aunque estas mujeres no buscaran la vida religiosa, tendrían en el recogimiento un refugio con el que podían defender su honra y, por supuesto, tendrían un respaldo económico que solas les habría sido imposible conseguir⁶.

Si bien, la comendadora de la institución se empeñó en recalcar el papel espiritual y moral que cumplía el beaterio en aquella época, no es menor el que cumplía frente a la situación económica de las mujeres pobres quiteñas. El hecho de que estas pudieran agruparse significó su sobrevivencia y la defensa, muy importante en la época, de sus honras. Sin embargo, el concepto de honor que está enraizado en la sociedad virreinal –y que se heredó íntegra a la república– es un arma de doble filo.

6. Al igual que las mujeres medievales, en la etapa virreinal, los beaterios suponían un trabajo conjunto del cual se obtenían el dinero suficiente para mantener a la comunidad. La venta de los productos, por otro lado, era beneficiada por el hecho de que fuera fruto del trabajo de una comunidad. Es decir, facilitada por una clientela común que no tendrían si hubieran tenido que comercializar sus productos de forma individual.

Por un lado, aceptar el recogimiento fue aceptar que las mujeres tenían una honra distinta a la de los hombres que había que defender de manera distinta mediante, por ejemplo, esta forma de agrupación que, a la vez que ayudaba a evadir la dependencia y el control masculino, supuso una imposición disciplinaria. Por un lado, dejaba claro que los hombres no tenían acceso a este espacio y, por lo tanto, se sobreentendía que las mujeres recogidas conservaban su pureza sexual; y por otro lado, esta aceptación supuso un desplazamiento progresivo pero definitivo de la mujer de la esfera pública, una vez que los beaterios –espacios comunes para mujeres del siglo– fueron desapareciendo. Así, en la era republicana las mujeres fueron relegadas al espacio privado del hogar sin la posibilidad de esa vida comunitaria que les daba mayor independencia económica.

En la etapa virreinal –en ciudades como Quito, Cuzco, Lima, Arequipa y México– fue común y corriente la existencia de casas religiosas de recogimiento femenino con esta misma doble lógica de funcionamiento. Nancy E. Van Deusen (2007) explica que la mayor parte de estos centros servían al mismo tiempo “para castigar y disciplinar, y para proteger o brindar una atmósfera propicia para el desarrollo espiritual” (Van Deusen, 2007, p. 35). La ambivalencia en los fines de los recogimientos permite la aplicación del concepto de *ethos* barroco planteado por Bolívar Echeverría (2011). Este concepto explica la coexistencia de dos elementos en contradicción dentro del manejo del poder virreinal, tal como la estética barroca permite la paradójica inclusión de los opuestos.

Según Bolívar Echeverría, el *ethos* barroco funciona como una estrategia de disimulo y resistencia frente a dos alternativas desventajosas. Se trata de no optar por ninguna de ellas o por las dos, al mismo tiempo, dando lugar a una tercera opción:

En la práctica de todos los días, saliendo de los estratos más miserables, llegó a expandirse y a prevalecer en el conjunto de la sociedad una peculiar estrategia de comportamiento: consistía en no someterse y tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo. Era una estrategia destinada a salir de la

alternativa obligada entre la denigración o el suicidio” (Echeverría, 2011, p. 181).

Desde este punto de vista, se entiende que las mujeres aceptaran el recogimiento que las disciplinaba y lo usaran como estrategia para escapar del poder masculino, y para “ganarse la autoestima” (Van Deusen, 2007, p. 31) y un espacio seguro para habitar dentro de una sociedad jerarquizada. En realidad, el hecho de que las mujeres tuvieran esta posibilidad de usar este recurso disciplinario a su favor no implica que pudieran evadir completamente una situación adversa. También los beaterios se soportaban en una estructura jerárquica que consideraba la raza, la situación económica y la honra como elementos de ordenamiento.

Sin embargo, es importante observar que pese a la realidad de un ordenamiento en el entramado social y sus implicaciones económicas, dentro de los beaterios, el discurso que se maneja es fundamentalmente religioso. Se trata del discurso difundido en el Concilio de Trento por el cual las almas son perfectibles; más no, perfectas. Según el pensamiento cristiano de tradición paulista, el mundo exterior es uno de los enemigos de las almas.

Desde la lectura de las fuentes primarias—a tónica con el discurso de la época—el mundo es enemigo, en especial, de las almas de las mujeres que están “expuestas por su desamparo a muchas miserias que se lloran” (Monroy, 1943, p. 193). Así, para los fundadores del Beaterio de Quito, la apertura de un nuevo monasterio ayudaría a preservar del mal a las muchachas pobres que por su desamparo eran objeto de escándalos sexuales. Con esto se entiende que la virtud no es un elemento innato e invariable sino que depende de un caminar espiritual y de un preservarse de los “tropiezos y riesgos del mundo” (p. 168).

El deseo de fundar un monasterio sobre las bases del beaterio está ligado a esa idea de jerarquía que supone el prestigio social, un beneficio económico y unos mayores beneficios espirituales, mas nunca los fundadores apelan a los dos primeros. Así, fray Gaspar Losano, guía espiritual de las beatas, ante la negativa del Deán de permitir que el beaterio se convierta en monasterio,

escribe: “pido y suplico a Vuesa Señoría, se sirva de mandar se conceda lo que está pedido en orden a la clausura de dichas Beatas mercedarias, para que puedan gozar y gocen las gracias y beneficios” (p. 163). Al fin, sabemos que el deseo de los fundadores del Beaterio de Quito de erigirse en monasterio nunca se realizó.

Si bien, ante la negativa de las autoridades quienes alegaban la falta de recursos, las beatas expusieron su deseo de conseguir otro nivel en la jerarquía institucional que les permitiría alcanzar los mentados beneficios espirituales, lo que les interesaba a los fundadores, en realidad, era conservar la jerarquía social de las mujeres criollas y pobres quienes no podrían mantener su estatus como religiosas por carecer de dote.

En todo caso, la clausura –que en la etapa virreinal implicó una posibilidad de sobrevivencia comunitaria para las mujeres– se transformó en un punto clave del discurso del honor familiar luego de la independencia porque se mantuvo el discurso del recato femenino; pero, se perdió la posibilidad de la vida femenina comunitaria. A través del discurso del recogimiento y, una vez desaparecidos los beaterios, se relegó definitivamente a la mujer al espacio doméstico bajo la tutela masculina donde perdió el derecho de disponer de sus bienes⁷.

Por lo mismo, llama la atención el hecho de que el culto a Mariana Paredes y Flores cobrara tanta fuerza durante el siglo XIX, puesto que este personaje no vivió en la clausura sino en la vida secular. Mariana de Jesús ni fue monja ni estuvo casada. Es un personaje que ha logrado evadir de alguna manera el control masculino que imponía lo social sobre las mujeres de su época. Si en el ámbito virreinal, la documentación manifiesta la importancia de la clausura en la preservación del honor femenino y la consecución de la

7. Según lo ha estudiado K. Gauderman (2007) a través de documentación histórica, en la etapa virreinal las mujeres podían disponer de sus propiedades y representarse a sí mismas ante las autoridades demandando protección frente a los abusos de sus maridos.

santidad, en Mariana de Jesús no se cumple este requisito. ¿Qué elemento permitió a Mariana evadir la norma sin dejar duda de su calidad moral? Como es obvio, nadie atiende este aspecto durante el siglo XIX, cuando Mariana se constituyó en modelo de la santidad femenina y lo que se exaltó en ella fue su espíritu de sacrificio. Poniéndola como modelo se esperaba, eso sí, que todas las mujeres asumieran este sacrificio en pro de la familia y la sociedad. Julio María Matovelle (1902) subraya explícitamente este aspecto en el prólogo del texto que compila la documentación para la beatificación de Mariana.

La clave de la evasión de Mariana al recogimiento como elemento esencial del honor y la santidad femenina virreinal no solo es la expresa renuncia a cualquier tipo de aspiración personal, social o económica; sino también, el hecho de que el recogimiento de la clausura monástica no permite tener noticias sobre la extraordinaria vida de estas mujeres. Mariana de Jesús, al ser seglar, dejó testimonio de lo sorprendente de su día a día; y, por ello, el discurso republicano tomó su vida como deber ser de la mujer de la época.

En Mariana se cumple el ideal de Francisco de Osuna que prescribe vivir en el mundo, con el mundo, sin ser del mundo. En el orden de la búsqueda de santidad, su recogimiento resulta ser de tipo espiritual; pero, en el orden social, este personaje aparece hoy como el paradigma de la rebelión en contra de las jerarquías sociales que agobiaban a las mujeres de su época.

Durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, se generalizó la devoción a Mariana de Jesús en el Ecuador. La admiración por su vida célibe, secular y austera se prueba en cómo su vida se reprodujo en la vida de las santas del siglo XIX: Narcisa de Jesús Martillo y Mercedes de Jesús Molina. Esta devoción fue bastante generalizada, lo cual se evidencia no solo por la imaginería de la época que la representa, sino además, por el hecho de que los documentos –como los procesos de beatificación de estas santas y los textos hagiográficos relativos a ellas– dan cuenta de varios núcleos de mujeres seculares que, bajo la dirección de los padres jesuitas, seguían también este modelo de vida, sobre todo, en Guayaquil de donde salieron también Narcisa y Mercedes.

La dirección espiritual, sobre todo la jesuita, implica una retórica común entre la santa virreinal, Mariana de Jesús Paredes, y las santas republicanas que hemos mencionado, y constituye un elemento central a la hora de pensar en la construcción de la santidad en lo que hoy es Ecuador. Carlos Espinoza (2013) empata la dirección espiritual ejercida por los jesuitas⁸ con el concepto de poder pastoral de Foucault. Mira la dirección espiritual como “una forma de autoridad que regulaba la subjetividad y la moral de los individuos y comunidades” (Espinoza, 2013, p. 11). Se trata de una retórica confesional que implica conocer la interioridad más profunda de las ovejas confiadas a cargo del director quien guía las almas por los senderos de la santidad. Para Michel Foucault (1978), el poder pastoral es uno de los efectos que produjo el enfrentamiento religioso durante la reforma y la contrarreforma del siglo XVI. Según este autor, en este período, se intensificó el ‘pastorado religioso’ en ambos bandos:

Nunca antes el pastorado había intervenido tanto ni disfrutado de tanta influencia sobre la vida material, la vida cotidiana, la vida temporal de los individuos: se hace cargo entonces de una serie de cuestiones y problemas concernientes a la vida material, la limpieza, la educación de los niños. Por intensificación del pastorado religioso en sus dimensiones espirituales y en sus extensiones temporales (Foucault 1978, 266).

Espinoza pone atención en el hecho de que la Reforma Tridentina encargó a los jesuitas la evangelización y estos la propagaron con la aplicación de los recursos de que la Iglesia tenía: “...Quito aparece como un campamento regimentado en el que todos los estratos, desde españoles a indígenas, se

8. La presencia jesuita en Quito inició en 1586 y sus estrategias de evangelización se orientaban a la consecución de una disciplina moral asentada en la escritura (Espinoza, 2013). Si bien, la Compañía de Jesús no tuvo nunca una falange femenina: “San Ignacio de Loyola al fundar su esforzada y preclara milicia, quisola desligada de cuanto pudiera retardar su incesante labor apostólica; negóse, por lo mismo, a establecer una orden paralela de religiosas” (Matovelle, 1902, XV); sí tuvo mucha influencia sobre la conducción de las almas de las mujeres a través del confesionario y la dirección espiritual.

dedicaban a la práctica disciplinada de los sacramentos. Eran bautizados, se comulgaban, se casaban, hacían penitencia, recibían extremaunción y sobre todo se confesaban.” (p. 22). La confesión es el elemento más importante a la hora de pensar en la dirección espiritual. Espinosa ha analizado cómo este sacramento servía como medio de edificación por el cual se impelía a los fieles a hacer un examen de conciencia detallado que ayudaba a identificar los pecados más recurrentes en la población, así la confesión servía para orientar a las almas a la perfección espiritual.

Foucault (1978) propone que el poder pastoral está relacionado con la genealogía del sujeto que, a su vez, tiene que ver con las prácticas discursivas que han conseguido un perfil de normalización, basado en prácticas punitivas que han ido configurando las subjetividades a través de prácticas individuales relativas al orden moral. Es decir, esta influencia directiva requiere de la libertad de decisión del individuo dirigido quien no está bajo el poder del director espiritual presionado o a la fuerza sino bajo su propia voluntad.

Así como Mariana de Jesús estuvo bajo la dirección del sacerdote jesuita Alonso de Rojas, cuando Mercedes de Jesús Molina había abandonado su vida acomodada y entrado como voluntaria al servicio de un orfanato y cuando Narcisca de Jesús Martillo, tras la muerte de su padre, se trasladó desde Nobol a vivir en Guayaquil, las dos tuvieron como guía espiritual, entre otros, a los sacerdotes jesuitas Amadeo Milán y Domingo García, quienes gozaban también de fama de santidad entre sus hijas espirituales y tenía gran autoridad sobre ellas.

Las cartas dirigidas a Mercedes de Jesús Molina, guardadas por la Comunidad Marianita como un tesoro, revelan que Mercedes no tenía secretos para con sus directores. En estas cartas Millán refiere los detalles de las preocupaciones materiales y espirituales de Mercedes, la amonesta por lo que considera son los defectos que impiden que alcance la perfección, le pide explicación y detalles sobre los fenómenos místicos que ella experimenta y le aconseja qué hacer frente a sus dudas y temores: “Mi deseo es que te confieses no solo cada cuatro días, sino con la mayor frecuencia que puedas. (...) Hija mía, es necesario no descuidarse o no dejarse llevar por la repugnancia para

ir. Sufrirás pero tu alma necesita por muchas miserias, ser purificada con frecuencia” (Milán 1864, pp. 628-629). A través de la confesión frecuente, los directores conducen los progresos espirituales de sus hijas, a la vez que la confesión se convierte en la clave de la intimidad entre el director y su hijo espiritual. En ella, no hay mentiras, ni aspectos espirituales ni temporales que escapen al conocimiento del director.

Además, en Mariana de Jesús, el espíritu jesuita también se evidencia a través de su manera humilde y penitente de vestir de negro. Esta misma forma de vestir fue adoptada por Mercedes de Jesús Molina quien tomó este atuendo como hábito de la orden de las marianitas que ella misma fundó en 1873. Así también, de la misma manera como Mariana no se sintió llamada a la vida de claustro, Mercedes y Narcisa prefirieron la vida secular a los monasterios aun cuando su fama de santidad había propiciado que fueran invitadas varias veces a pertenecer a comunidades carmelitas.

Asimismo, si para Mariana de Jesús, el vestuario oscuro y humilde era una manifestación externa de penitencia; existía también otros medios de mortificación que no se evidenciaron sino en la época de su enfermedad aunque siempre habían estado normados por su confesor. De este modo, el pastor de almas también se encargaba de que la interioridad del santo sea conocida luego de su muerte. La dirección espiritual es clave a la hora de pensar no solo en la guía del santo sino también en la construcción y difusión de la imagen de su santidad. Gracias a los testimonios, sobre todo de su confesor, sabemos que la habitación de Mariana era un espacio muy sencillo. Mariana casi no dormía o lo hacía sentada en una escalera, crucificada o dentro de un ataúd que le hacía recordar que esta vida es solo un paso a la vida eterna.

Los documentos para su beatificación muestran que Mariana usaba cilicios en casi todos los miembros de su cuerpo, se sometía a constantes y rigurosos ayunos, ejercitaba la pobreza y la caridad. Mariana de Jesús tenía una especie de calendario con el cual organizaba sus mortificaciones. También el padre Milán aconseja a Mercedes de Jesús Molina sobre el uso de cilicios en estos términos:

Con respecto a la orden que me pides de los cilicios, usa según el papelito que te mandé, cuando el P. García te mandó que lo obedecieras a él. Si hay alguno que te parezca variar te doy licencia para que lo hagas. Como hace tiempo que no hablo despacio contigo, no tengo muy presente el número y clase. (Milán 1865, p. 629)

El uso que Mariana había hecho de tales instrumentos de disciplina fue considerada por la Iglesia como un sacrificio heroico. No cabe duda de que también, los cilicios son un instrumento de uso muy frecuente entre los santos del siglo XIX: Mercedes y Narcisa eran asiduas en su uso por lo que se puede considerar un aspecto importante de su santidad. En particular, el museo de Mercedes de Jesús Molina, en Riobamba, conserva un conjunto muy variado de estos artículos que pertenecieron a la beata. La parte del cuerpo sobre la que se aplicaba el suplicio es el criterio de clasificación que el museo ha hecho con estos objetos. Ellos nos trasladan a un mundo que, hoy por hoy, ya no existe pero que tenía total vigencia durante el siglo XIX.

Carlos Espinosa (2013) explica que el procedimiento jesuita de evangelización se vincula con la confesionalización; y esta, a su vez, con la disciplina corporal aplicada como penitencia ordenada por el confesor. Jaime Hurtado Borja (2010) concuerda con Espinosa en la relación que existe entre la mortificación y la penitencia temporal destinada a aminorar la pena del purgatorio. En el siglo XIX, según lo muestra la hagiografía de Mercedes de Jesús Molina, la mortificación también estaba regulada por el director espiritual quien se encargaba de autorizarla o prohibirla. Durante el siglo XIX, esta práctica era cosa común y no solo entre las mujeres.

La devoción a Mariana de Jesús convivió con el pensamiento liberal en los siglos XIX y XX. Para entonces, existía en el país solo un rastro⁹ de los

9. El Beaterio de Quito había ya cerrado sus puertas; pero, había instituciones religiosas, las Casas del Buen Pastor, que acogían a mujeres de conducta socialmente reprochable. Se las encerraba en estos centros como forma de castigo. Había algunos orfanatos para niñas y jóvenes pobres que les procuraba sustento y educación. Pero ya

recogimientos femeninos virreinales que aceptaban seglares dentro de sus muros. En el local del Beaterio de Quito funcionó, primeramente, la escuela de los Hermanos Cristianos de La Salle para niños varones auspiciado por García Moreno; y luego, el Colegio Nacional Mejía, desde la época del liberalismo. Debido a que fuera de la lógica de sus prácticas y creencias resulta irracional, el ascetismo y la mortificación que lo acompaña fueron condenados por el famoso pensador de liberalismo radical, José Peralta.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, se sintieron las tensiones entre los bandos conservador y liberal. Las disputas ideológicas se fueron intensificando en la Asamblea Constituyente luego de la muerte de García Moreno hasta que el 4 de septiembre de 1895 triunfó, con la lucha armada, el liberalismo. Poco a poco, las tensiones en la Asamblea y en las calles fueron subiendo de tono. Al inicio, el liberalismo cuidó de no ofender las creencias del pueblo; pero, con la segunda constitución que sucedió bajo su mandato (1906), el liberalismo, como fruto de un intenso debate, dictó leyes que buscaron decididamente la secularización del Estado.

En la Carta Magna liberal de 1906 nació el germen real del estado laico: "...separación de la Iglesia y el Estado, Educación Laica, libertades de conciencia y de culto, etc." (Ayala, 1980, p. 22). A la sombra de las discusiones que dieron como resultado esta constitución, se halla también el problema de los monasterios femeninos.

Los debates sobre la secularización del estado iniciaron oficialmente con las discusiones para la aprobación la Constitución de 1897. De dichas discusiones interesa destacar aquellas que tuvieron que ver con el cuestionamiento de la mentalidad católica, en general, y el monaquismo, en particular. Los liberales argumentaron a favor del cierre que los monasterios propagaban el retraso de la nación porque se asentaban en el ascetismo heredado de la etapa virreinal.

no existían beaterios donde las mujeres separadas de sus maridos podían refugiarse para tener un apoyo moral y proteger sus bienes.

Cuando se inició esta discusión en la Asamblea, se propuso solo el cierre de los monasterios de mujeres y no los de varones; aunque, al ejecutarse dichas leyes, se atacó a los de los dos sexos.

A lo largo de las tres discusiones que se llevaron a cabo en torno al proyecto de cierre de los monasterios durante el 20, 22 y 29 de agosto de 1904, se consideró si el Estado estaba o no obligado a defender y propagar el credo católico, si los monasterios tenían o no derecho a poseer grandes bienes. El 26 de agosto del mismo año, el asambleísta Celiano Monje sugirió que se dicte una “ley especial de cultos que contenga los fundamentos científicos que se desprenden de la célebre fórmula de Covour: La Iglesia libre en Estado Libre” (Acta 11, 1094, p. 9). Así este proyecto de ley que puntualizaba el problema de los monasterios femeninos, y que argumentó que la existencia de monasterios de mujeres, por un lado, era un abuso en contra de ellas pues se las privaba de libertad; y, por otro, era cosa inútil de la que en nada se beneficiaba la Patria, es el germen de lo que fue más tarde la Ley de Cultos, la Ley de Beneficencia Pública y la Ley de Educación Laica.

Las leyes liberales no añadieron nada a la mala situación que la independencia propició en contra de la vida comunitaria femenina de los beaterios que amparaba en la etapa virreinal a mujeres laicas, puesto que esta ya no existía en la etapa liberal. La mujer de la era republicana había sido ya arrinconada al espacio doméstico y las leyes la colocaron bajo el dominio masculino a través del discurso del honor heredado desde la etapa virreinal.

Así, lo que se exalta en Mariana de Jesús como modelo de santidad en el siglo XIX es, sobre todo, su condición de virgen y mártir de la patria. Por lo tanto, se debe considerar que el discurso religioso y social siguió atendiendo a la pureza sexual como elemento de control sobre la mujer republicana. En la práctica, el recogimiento en el mundo hispánico destaca como un problema que implica la clausura forzada para las mujeres.

En síntesis, durante la constitución de la primera república, inmediatamente después de la independencia, las mujeres perdieron ya los beneficios de la vida comunitaria y una voz propia en defensa de sus intereses económicos.

Durante el periodo liberal, el discurso de la pureza sexual en la mujer como un gran bien social, siguió vigente a pesar de la secularización del Estado. Así, si bien la participación de la mujer en la vida pública se propició primero con el liberalismo y luego con las luchas sociales de los partidos Comunista y Socialista, el discurso que prescribía como lo más recomendable el recogimiento de la mujer siguió vigente hasta muy entrado el siglo XX. Por lo mismo, no admira que por encima de la secularización del estado dominara en el pueblo la devoción a Santa Mariana de Jesús.

Fuentes primarias:

De Avila, T. d. (1577). *Las Moradas del Castillo Interior*. Recuperado el 6 de diciembre de 2013, de <http://dfists.ua.es/~gil/las-moradas-del-castillo-interior.pdf>

Matovelle, J. M. (1902). *Documentos para la Historia de la Beata Mariana de Jesús, Azucena de Quito*. Quito: Imprenta del Clero.

Monroy, J. (1943). Capítulo Décimo Segundo. *El convento de la Merced de Quito (de 1700 a 1800)* (149-217). Quito: Imprenta del Clero.

Milán de la Cuadra, Amadeo. “Cartas del Rvdo. Padre Amadeo Milán de la Cuadra dirigidas a Mercedes de Jesús” (1864-1865). Mercedes de Jesús su vida. Fuentes primigenias. Quito: Editorial Don Bosco. 1988.

Parlamento ecuatoriano. (1904). Actas 6, 7, 11, 12 y13.

Uquillas, María. “Apuntes sobre la vida de la Sierva de Dios Sor Mercedes de Jesús Molina escritos por la Madre María del Corazón de Jesús. Junio de 1876” en Mercedes de Jesús. Su vida. Fuentes primigenias. Quito: Editorial Don Bosco. (1876) 1988.

Referencias bibliográficas:

Ayala Mora, E. (1980). Política y sociedad en el Ecuador Republicano 1830-1980. En Política y sociedad. Ecuador 1830-1980 (págs. 11-31). Quito: Corporación Editora Nacional.

Balestrino, G. (2010). Erotismo, honor y honra en el Domine Lucas de Lope de Vega. Entre cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco (págs. 351-356). La Paz: Fundación Visión Cultural.

- Borja Gómez, J.** (2010). El purgatorio y la mística en el Nuevo Reino de Granada. Entre cielos e infiernos. Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco (págs. 155-166). La Paz: Fundación Visión Cultural.
- Burns, K.** (2002). *Beatas, “decencia” y poder. Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales.* Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Instituto Francés de Estudios Andinos y Asociación Kuraca, 121-134.
- Echeverría, B.** (2011). *La modernidad de lo barroco.* México: Ediciones Era.
- Espinosa, C.** (2013). *Poder pastoral, acomodo y territorialidad.* Procesos, 9-31.
- Federici, S.** (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y la acumulación originaria.* Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, M.** (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gauderman, K.** (2003). *Women's Lives in Colonial Quito: Gender, Law, and Economy in Spanish America.* Austin: Texas University Press.
- Kempis, T.** (1995). La imitación a Cristo (Séptima edición ed.). (G. Vietti, Trad.) Bogotá: San Pablo.
- Larson, B.** (1983). *Explotación agraria y resistencia campesina. Cinco ensayos históricos sobre Cochabamba (Siglos XVI-XIX).* Editorial Ceres, 1-46.
- Van Deusen, N.** (2007). *Entre lo sagrado y lo mundano: la práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-IFEA.
- Osorio, A.** (2008). *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis.* Hampshire: Palgrave Press.