

La segunda opción: mujeres en los claustros quiteños del siglo XVII

The second choice: women in the cloisters of Quito in the 17th century

Jesús Paniagua Pérez

Universidad de León
jpanp@unileon.es

Recibido el 16 de junio de 2020

Aceptado el 13 de septiembre de 2022

BIBLID [1134-6396(2022)29:2; 471-501]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v29i2.15507>

RESUMEN

El siglo XVII supuso el fin del auge de las fundaciones femeninas en los territorios de la Audiencia de Quito. Al mismo tiempo fue un momento de consolidación de las mismas, tanto en lo material como en lo espiritual. Fue un periodo problemático por la abundancia de mujeres en los claustros y la relajación por la carencia de vocación de muchas de ellas, que llegaban allí como “la segunda opción” en su vida. Al mismo tiempo la vida del exterior se filtraba en los monasterios, dando lugar a problemas de jurisdicción entre los obispos y el clero regular, enfrentamientos y transgresiones de la regla. Junto a esto también se desarrollaban milagros y hechos maravillosos, que tenían como intermediarias a monjas con una vida de mortificación y sacrificio, a las que se les abría el camino a la santidad como representantes de un avance del criollismo, que quedaba reflejado en sus obras o en sus hagiografías. A la postre, se trataba de un mundo femenino, sometido a las imposiciones masculinas, que, en último término, definían la vida de aquellas mujeres y las hacían depender de sus propios intereses.

Palabras clave: Monacato femenino. Quito. Siglo XVII. Sociedad criolla.

ABSTRACT

The 17th century saw the end of the boom in the foundation of cloisters within the territories under the ‘Audiencia de Quito’. It was also a period when the said cloisters were consolidated, both materially and spiritually. It was a time of many problems due to the high numbers of cloistered women and of the relaxation in the rules because of a lack of vocation in many of the women, who came to the convents as ‘a second choice’ in life. At the same time, the life outside filtered in, giving rise to jurisdictional problems between the bishops and the regular clergy, conflicts and violations of the rule. In addition, there were also miracles and miraculous events that involved the nuns as intermediaries, through their lives of mortification and sacrifice; thus opening up for them the path to sanctity, representing a step forward for creoles; something that was reflected in their literary works

and hagiography. In short, it was a feminine world subject to masculine impositions that, ultimately, defined the lives of these women and meant that they were dependent upon their own interests.

Key words: Women's monasticism. Quito. 17th century. Society, Culture. Creole Society.

SUMARIO

1.—Introducción. 2.—Fundaciones del siglo xvii y crisis económica. 3.—Entre la integración social y la transgresión de la norma. 4.—El cultivo de las letras. 5.—Conclusiones. 6.—Fuentes y Bibliografía.

1.—Introducción

El objetivo de este artículo es poner de manifiesto el desarrollo de la vida monacal femenina en el Quito del siglo xvii, momento de eclosión fundacional y de asentamiento definitivo de las comunidades femeninas, intentando acercarnos a un tipo de vida que, lejos de estar alejada del mundo, era un fiel reflejo del mismo, tamizado por consideraciones religiosas obvias en aquel momento. Este objetivo, implica a su vez otros complementarios sobre la vida de aquellas mujeres, como la relajación por falta de vocación, los resquicios de libertad y los espacios de creatividad. Pretendemos así acercarnos a un mundo en que, a pesar de unas aparentes libertades, la voluntad masculina lo condicionaba todo, de acuerdo con sus intereses. Todo ello reflejando al mismo tiempo la realidad de una sociedad criolla, que comienza a hacer patentes sus intereses también en el ámbito monacal.

Para el desarrollo del trabajo hemos recurrido a una metodología historico-literaria, con búsquedas en archivos ecuatorianos y españoles con el fin de obtener una información primaria, sin olvidar la escasa bibliografía concreta que existe, así como el material escrito y gráfico que nos dejaron monjas y confesores. De este modo, partiendo de aspectos históricos, literarios y artísticos, avanzaremos en los estudios sobre la sociedad de una época que queda reflejada en aquellos recogimientos femeninos.

En el siglo xvii, manteniendo una tradición, las opciones de la mujer basculaban fundamentalmente entre el matrimonio y la vida religiosa. Las palabras del jesuita Juan Pablo Fons respecto de la condición mujeril de la época son ilustradoras: “¿Qué tiene que ver la monja con cortesías del mundo? O bien monjas o bien casadas; o bien de Cristo o bien del mundo” (1622: 594). De optar por lo primero, eran las garantes de los valores religiosos tradicionales dentro de la familia, a pesar de la vitalidad que aún mantenía la idea aristotélica de su “falta de perfección viril” (GA. IV.2-3) o como se expresaba en la Biblia, “hallé más amarga que la muerte a la mujer, la cual es lazo de cazadores y red el corazón de ella, prisiones son sus manos. El que agrada a Dios, huirá de ella, más el que es pecador preso será de ella” (Ec. 7,22). Si esta opción fracasaba o había vocación, cualquier mujer de

un cierto nivel social contaba con una segunda, que implicaba el privilegio de un matrimonio espiritual con Cristo y su residencia en el *hortus conclusus*.

El Concilio de Trento insistió en la dependencia y el control de las mujeres de religión; por ello en la sesión XXV se recomendaban las fundaciones urbanas y se ponía en manos de los obispos el cuidado de la clausura:

Procuren con el mayor cuidado restablecer diligentemente la clausura de las monjas en donde estuviere quebrantada, y conservarla donde se observe, en todos los monasterios que les estén sujetos... y en los que no lo estén, con la autoridad de la Sede Apostólica; refrenando a los inobedientes, y a los que se opongan, con censuras eclesiásticas y otras penas..., implorando también para esto el auxilio del brazo secular, si fuere necesario.

En consecuencia, el crecimiento de la población femenina de origen español en América, y en concreto en los territorios quiteños, hizo necesarios los monasterios para acoger a las descendientes pobres de los conquistadores y primeros pobladores. No obstante, la pobreza no iba a ser una condición esencial para acceder al claustro, sino más bien una limitación. También es evidente que existían otras posibilidades de vida para las mujeres, pero no dejaron de ser minoritarias y excepcionales, como las artesanas y comerciantes que regentaban negocios a nombre de otros varones (Núñez, 1991; Borchart, 1998; Jiménez, 1998).

Los estudios sobre el ámbito de desarrollo de la vida religiosa en el periodo colonial han conocido importantes aportaciones en los últimos años, especialmente en México, tras la brecha abierta en su día por Josefina Muriel y continuada por otros autores. Tampoco faltan estudios en otros ámbitos desde Guatemala hasta Chile y Argentina con autores como Burns, Myers, Fraschina, Ibsen, Viforcós, Durán y un largo etcétera, que se va ampliando en los últimos años, algunos de los cuales citamos en nuestra bibliografía, aunque sus estudios quedan fuera del ámbito que abordamos, si bien de algunos de ellos se han hecho referencias, puesto que sus aportaciones nos han sido valiosas, y se recogen en la bibliografía. En el caso concreto de la antigua Audiencia de Quito pueden mencionarse los trabajos de Campo, Kennedy, Londoño y Paniagua, entre otros que se citarán en este artículo.

2.—*Fundaciones del siglo XVII y crisis económica*

En Quito la gran eclosión de recogimientos femeninos había tenido lugar en el siglo XVI [cuadro 1], en que las concepcionistas de Beatriz de Silva fueron las más activas en la erección de los monasterios: Quito (1577), único que contó con fundadoras llegadas de España; Pasto (1588); Loja (1596) y Cuenca (1599). En la capital también fundaron las dominicas (1593) y las clarisas (1596), mientras en Popayán lo hacían las agustinas (1591).

CUADRO 1
MONASTERIOS QUITENOS Y NÚMERO DE MONJAS (elaboración propia)

<i>ORDEN Nombre</i>	<i>LUGAR (año fundación)</i>	<i>AÑO</i>	<i>PROFESAS</i>	<i>DONADAS CRIADAS</i>	<i>ESCLAVAS</i>	<i>NIÑAS</i>	
Concepcionistas	Quito (1577)	1605	+90				
		1609	131				
		1612	30	30		60	
		1616	+100	100		30	
		1621	150				
		1635	+300				
		c. 1648	120				
	1650	120	180				
Concepcionistas	Pasto (1588)	1631	60				
		1653	80	30			
		1659	50	50			
Agustinas Encarnación	Popayán (1591)	1611	30				
		1631	60				
Dominicas Santa Catalina	Quito (1593)	1618	100				
Clarisas Santa Cruz	Quito (1596)	1603	+20				
		1617	33				
		1621	41	16			
		1640	80	240			
		1648	36	21			
Concepcionistas	Loja (1596)	1609	36				
		1614	40	c. 40			
		1685	37	69		21	
Concepcionistas	Cuenca (1599)	1609	40				
		1625				4	
Concepcionistas	Riobamba (1605)	1609	30				
Carmen Alto San José	Quito (1653)	1676	17				
Concepcionistas	Ibarra (1666)						
Carmelitas Trinidad	Latacunga (1669)						
Carmelitas Asunción	Cuenca (1682)	1683	8				

El auge fundador se mantuvo en el siglo xvii, hasta el punto de que la Corona tuvo que tomar medidas para controlar los excesos. Así, en 1611, se solicitaba el número de frailes y monjas existentes y se ordenaba que la erección de todo nuevo convento o monasterio debía ser aprobada por el Consejo de Indias (AGI, *Quito*, 9, R.14, N.105). Esto implicó un control que trató de evitar fundaciones innecesarias o que no podían garantizar su sostenibilidad económica, pues los capitales fundacionales casi siempre resultaron insuficientes y se dependía de las limosnas reales. Precisamente por tales motivos fracasaría la fundación de las clarisas de Latacunga, en 1630, cuyo fin era contener “los atrevimientos de la gente moza” (AGI, *Quito*, 12, R.2, N.22); o el del Carmen de Riobamba, en 1690 (AGI, *Quito*, L.2, F.103V-104R).

En este siglo fueron las carmelitas descalzas las que irrumpieron con fuerza en Quito. Allí fundaron el llamado Carmen Alto (1645-1659) con los bienes aportados, sobre todo, por el obispo Ugarte y Saravia (Navarro, 1950: 178). Continuaría el proceso con la fundación de Latacunga, que culminaría en 1669, tras comprobarse la disposición de los medios necesarios para una construcción en piedra en que Ugarte invirtió 43.000 pesos (AGI, *Quito*, 209, L.2, F.103V-104R y L.3, F.13R-14R y F.245R-246R). Luego le sucedería la erección del monasterio cuencano, tras las informaciones que se hicieron a partir de 1675 (AGI, *Quito*, 210, L.4, F.266R-267R), aunque las primeras monjas no llegaron hasta 1682. El avance fundacional de las carmelitas se debía a la limitación que tenían de un máximo de 21 monjas en sus monasterios. Pasado ese número, se debía intentar otra fundación; así, cuando en Quito se llegó a 17, se especuló con un nuevo monasterio en la ciudad, en 1676, favorecido por Jacinto Mantilla (AGI, *Quito*, 210, L.5, F.23V-24R) (García, 1979: 6-7). Aquel intento no prosperó, pero en 1697 el gran terremoto de Latacunga provocó el traslado de aquellas monjas a la capital, donde fundarían el Carmen Bajo, en 1701 (AGI, *Quito*, 210, L.6, F.25R-25V).

Las concepcionistas aun hicieron dos fundaciones durante el siglo xvii, en Riobambaba (1605) y en Ibarra (1666) (AGI, *Quito*, 210, L.4, F.60V-61R). Poco antes, las agustinas de Popayán habían solicitado permiso para trasladarse a esta última villa, lo que dio lugar en 1664 a un periodo de información, en que el prelado payanés, en 1670, consideró improcedente el traslado (AGI, *Quito*, 215, L.2, F.235V-236R) (AGI, *Quito*, 210, L.4, F.219R-220R).

Dentro de aquellas ciudades, los monasterios ocuparon lugares privilegiados en el entorno de la plaza mayor o de lugares significativos del entramado urbano, de acuerdo con lo exigido en Trento y en función de la protección que como mujeres debían tener tanto por su seguridad como por el mantenimiento de sus votos, a lo que estaba vigilante toda la sociedad.

El mapa monacal femenino quiteño quedaba casi definitivamente dibujado, con una profusión de conventos en la línea andina, coincidiendo con los lugares de mayor población española, y un vacío total en las costas y en la Amazonía. De este modo, solo una de las grandes ciudades de la Audiencia, Guayaquil, carecía

de monasterio, por lo que en el último tercio del siglo se pensó, sin éxito, en una fundación concepcionista propia (AGI, Quito, 210, L.4, F.219R-220R) o en la reubicación de las monjas panameñas, que ante el ataque de Morgan, en 1671, vieron destruidos sus claustros por la política de tierra quemada del gobernador Pérez de Guzmán (AGI, Panamá, 231, L.8, F.287R-288R).

La opción claustral implicaba una dote, pero su cuantía era muy inferior a la matrimonial, pues solía oscilar entre los 600 y los 1.400 pesos, aunque había diferencias, siendo las concepcionistas de Cuenca las más exigentes, al solicitar entre los 1.000 y los 2.000 pesos (Paniagua, 1998: 127-144); las de Loja entre los 700 de las monjas originarias de Yagursonso y los 1400 del resto, que por la crisis de la región acabó siendo de 300 pesos a finales de siglo (AGI, Quito, 90); las clarisas entre 700-800; las agustinas de Popayán entre 600-1500 (Paniagua, 1995: 279). Amén de esto las aspirantes, según las posibilidades de su familia, llevaban consigo dinero, ajuares, propiedades y encomiendas. Aquellas dotes y otras donaciones se invertían en censos como forma de obtener unos beneficios que la Iglesia no consideraba usura y que les permitió actuar como entidades crediticias, a la vez que se les reconocía su capacidad de administradoras, del que no solían gozar las mujeres de la época. Los mayores los tenía la Concepción de Quito, con un principal de 40.000 pesos al iniciarse el siglo XVIII (Terán, 1991: 40); la Concepción de Cuenca realizó en esa centuria 124 escrituras relacionadas con tales censos, cantidad muy superior a la de cualquier otra orden; también se ha estudiado el caso para Loja (Caillavet, 288), donde la crisis minera, de la que procedían muchas de sus dotes, puso al monasterio en una difícil situación, con un descenso alarmante de profesiones (AGI, Quito, 90).

El siglo XVII, por tanto, no fue beneficioso para las cuentas monacales, puesto que las dotes no siempre se cobraban en su totalidad, como tampoco las rentas, debido a las continuas crisis de la plata corriente, sin olvidar la pragmática de 1608, que redujo el valor censual del 7,5% al 5% (Paniagua, 1998: 137) (AGI, Quito, 20A, N.24 y Quito, 86). Así, se dijo de las concepcionistas, en 1621, que eran ricas en virtud, pero no en rentas, ya que “no tenían para sustentarse ni hacer su iglesia” (AGI, Quito, 87, N.35), pues aunque a principios del siglo XVIII gozaban de unos beneficios de 4.000 pesos, sus gastos fijos ascendían a 14.000 (AGI, Quito, 9 y 20A, N.24). Eso cuando no llegaban a perderse, como les sucedió a las concepcionistas de Pasto (AGI, Quito, 89-90) o a las agustinas de Popayán. La situación, además, no les liberaba del pago a los indios de servicio, por lo que la Concepción de Riobamba estuvo a punto de ver rematadas sus haciendas (AGI, Estado, 72, N.39). Tal pobreza llegaba a condicionar la alimentación de las monjas menos pudientes, con un menú que se componía de verduras, granos, aceite, huevos, sal, salazones de pescado y carnes.

A la descompensación entre cargo y data se añadió en esta centuria la necesidad de adecuar sus edificios, que habían sido casas particulares, y que ante la afluencia de mujeres [cuadro 1], debían convertirse en verdaderas estructuras

monacales (Paniagua, 1995: 280-281), sin que con las solas rentas fundacionales se pudiesen abordar las obras. Como consecuencia, al iniciarse el siglo XVIII, el prelado quiteño comunicaba que, exceptuando a las carmelitas, ningún monasterio bajaba de 200 profesas (AGI,*Quito*,86), sin contar donadas y criadas, cuyo número se había tratado de controlar sin éxito desde 1601 (AGI,*Quito*,209, L.1,F.135R). El ejemplo más llamativo de ampliación y reforma fue el de la Concepción de Quito, que tuvo que comprar una cuadra, calle en medio, dando lugar a desajustes urbanísticos y provocando las quejas de los vecinos, como puso de manifiesto el tesorero Pedro de Vera (AGI,*Quito*,19,N.55). Consecuencia directa fue la continua petición de limosnas al monarca para gastos de construcción o para pan, vino, cera y aceite necesarios para el culto; o a otras instituciones o particulares, haciendo hincapié en que aquellos recogimientos eran “como relicarios de virtudes [que] sirven a los ciudadanos de asilo para sus hijas” (Morán, 1723: 7).

Las reconstrucciones pusieron de manifiesto la proyección externa y la desigualdad interna de las monjas, incluidas las de velo negro, pues no todas pudieron gozar de los mismos espacios de libertad, ya que internamente se fueron generando recintos privados que solo disfrutaban quienes disponían de medios para conseguirlos, generando una fisonomía como la que se reproduce en un cuadro del monasterio de Riobamba.

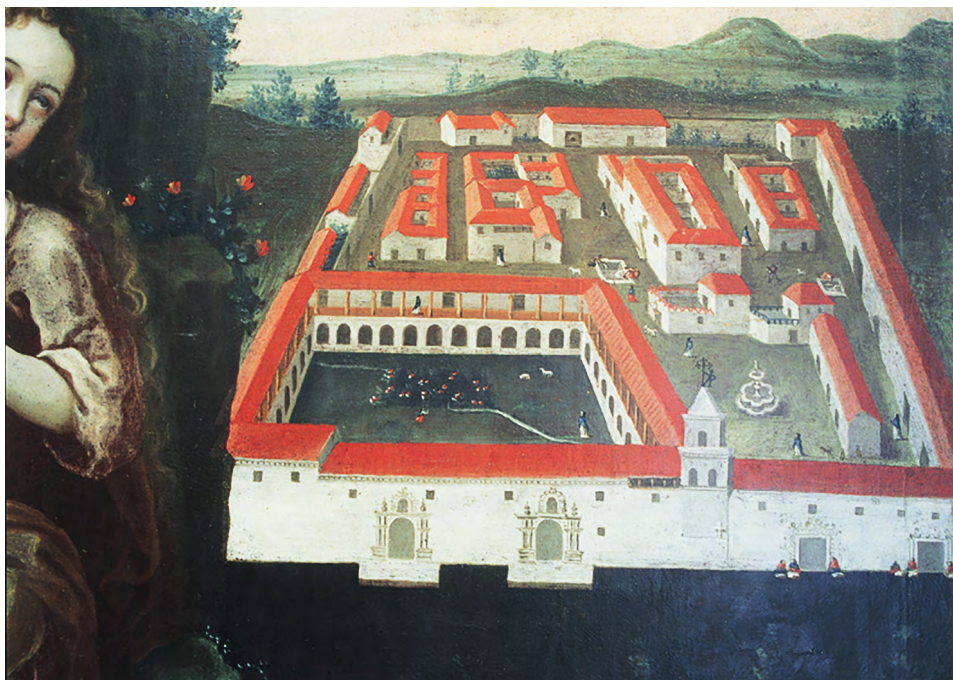


Fig. 1.—Fig. Monasterio de la Concepción de Riobamba, reproducido en el cuadro de La Magdalena del Museo de las Conceptas de Riobamba. (Siglo XVIII) (Foto de Alfonso Ortiz).

Además de este ejemplo, Cicala nos describe la Concepción de Quito, diciendo que “me parecía un pueblecito o barrio con tantas casitas” (1994: 190). La propia documentación nos ofrece las evidencias de compraventas de celdas a lo largo del siglo xvii (Ortiz, 2014: 90-91). Es decir, muchos de aquellos monasterios eran como pequeñas ciudades situadas en espacios privilegiados del entramado urbano y, en consecuencia, con un desarrollo de la especulación en que se implicaban monjas y particulares. En 1672, en la Concepción de Cuenca, Pedro Ortiz gastó 2.600 pesos en hacer una celda y adornarla para Ana de San Nicolás (AHN/C., *Notaría* 3, 529, f. 605); en los años iniciales del siglo xviii, Francisco de Ibarra poseía una celda en el monasterio de Santa Clara, comprada a la abadesa Jacoba de Santa Luisa por 250 pesos (AHN/Q, *Notaría* 4, caja 28, f. 337v). La costumbre debió permanecer en el tiempo, pues todavía en 1770 un particular adquiría una celda en Santa Catalina para disfrute de una monja de La Concepción (AHN/Q., *Notaría* 3, 62, f. 11) (Kennedy, 2002: 112-114). Igualmente se producían también cesiones entre aquellas mujeres, que probablemente eran compraventas encubiertas (AMC/C, *Misceláneos* 5-1).

Esa privacidad espacial y goce de una libertad personal implicaba al mismo tiempo otros beneficios, pues las monjas podían contar con una atención personal de sirvientas y esclavas. Estas últimas, aunque no eran frecuentes en las ciudades de la Sierra tampoco faltaban y de hecho a una concepcionista de Cuenca se le entregaron tres, en 1672 (AHN/C., *Notaría* 3, 529, f. 605v). La situación de quienes gozaban de este beneficio espacial consistía en ser dueñas de su soledad, algo que estaba vedado para muchas mujeres cuyos valores, especialmente en el ámbito laico, se protegían por padres, maridos y tutores. Es cierto que en los claustros la obediencia también subordinaba a las monjas a otros varones, al margen de las propias autoridades femeninas, pero esa sumisión, cuando se disponía de medios, no llegaba a extenderse a la cotidianidad. Por tanto, aquellos espacios privados eran algo más que lo planteado por Foucault como lugares para mantener la soledad y poder afrontar la tentación (2000: 145-147), eran más bien los reductos de una libertad solo al alcance de las más privilegiadas.

3.—*Entre la integración social y la transgresión de la norma*

Una vez elegida la segunda opción, una de las funciones de las monjas era la intermediación ante el cielo, que se consideraba como una parte esencial de su colaboración en favor de la comunidad, como participante activa en la sociedad desde su ausencia. Esa sociedad, a su vez, se sentía orgullosa de contar con aquellos monasterios, que garantizaban la importancia de la ciudad y, en el caso de los más pudientes, la de la cercanía de las hijas que no accedían al matrimonio. Fue por eso, por lo que Mariana Paredes consideró la llegada de las carmelitas

“la nueva dicha que le venía a su patria” (Morán, 1724: 334-335); y el poeta Evia dedicó estos versos a la Concepción:

Entre nubes accidente
Festivas luces rayó
A este alcázar de MARIA
De Jesús en Nuevo Sol (Evia, 1675: 107).

La consideración privilegiada dentro del ámbito femenino traía consigo problemas de control externo e interno, por lo que la clausura papal, que se interpretaba como un espacio de mujeres alejadas del mundo que renunciaban a su libertad personal para someterse a unas normas, no resultaba tan restrictiva. No debe olvidarse que el voto de clausura, al contrario de lo que pueda pensarse, implicaba una renuncia a la soledad en favor de una vida de comunidad, tutelada por una superioridad femenina en primer término y masculina en último caso (Martín, 2002: 219), lo que no siempre se cumplía en los monasterios quiteños. Por tanto, aunque podemos hablar de autogobierno, este tenía muchas limitaciones y una supeditación final al ámbito varonil. Aquella dependencia generó un problema de jurisdicción, que afectó sobre todo a los monasterios de la capital como centro poder y de la lucha obispos-regulares.

Tal enfrentamiento provocó divisiones internas, que dieron lugar a bandos que alteraron la vida claustral. En términos generales, hubo una preferencia por la dependencia episcopal, puesto que el clero secular no solía interferir tanto en la vida monástica como lo hacían los frailes, garantizando una mayor libertad de actuación. Esa dependencia estaba en línea con el Concilio de Trento (Sec. XV, cap. IX), que fortalecía el poder de los obispos en los monasterios de sus diócesis, amén de que a partir de la Junta Magna de 1568 se trataba de reducir la influencia del clero regular. Tampoco debe menospreciarse que el control de los monasterios llevaba aparejados algunos privilegios, puesto que la mayoría de las monjas de velo negro estaban emparentadas con familias influyentes, lo que suponía acceder con más facilidad a las redes del poder económico y político de la jurisdicción.

Los primeros enfrentamientos coincidieron con la fundación de la Concepción de Quito, consumada por los franciscanos e impugnada por el obispo por carecer de su consentimiento, dando lugar a otra definitiva, en 1577 (Paniagua, 1990: 568). No cesaron con ello los problemas y las luchas internas entre las monjas, instigadas desde el exterior y que se vincularon a veces con hechos sobrenaturales, como los de Mariana de Jesús en favor de los seráficos, contemplando un drágon que devoraba a sus contrarias; o sor Francisca de los Ángeles, viendo a san Francisco atacar con flechas a las partidarias del control episcopal; incluso se llegó a hablar de una abadesa contraria a la jurisdicción franciscana condenada en el Purgatorio hasta el día del Juicio Final (Sousa, 2008). Aun así, en 1597, acabó por imponerse la autoridad del prelado, pero sin evitar la continuidad de los enfrentamientos

(Paniagua, 1996: 54-55, 70). El hecho se volvió a repetir con las clarisas, donde el obispo tuvo que refundar el monasterio del que se había posesionado el provincial seráfico durante una de sus ausencias (AGI, Quito, 20A, N.24).

Concepcionistas y clarisas quedaron así bajo la autoridad del diocesano, como el resto de los monasterios de las diócesis quiteña y payanesa, a la que pertenecían las monjas de Popayán y Pasto. Tales problemas no parecen haber afectado de una manera tan significativa a los monasterios de provincias, a pesar de la potencialidad de algunos de ellos, como la Concepción de Cuenca, que vieron discurrir su vida con unas mayores cotas de libertad frente a las autoridades eclesiásticas; tan solo en Popayán, sede de otro obispado, llegó a plantearse la situación contraria, de monjas que deseaban depender de su Orden.

Únicamente las dominicas de Santa Catalina quedaron bajo jurisdicción dominica tras una gran polémica, recrudecida en los años finales del siglo, cuando un nutrido grupo de monjas, cansadas del control de los frailes, optaron por la dependencia episcopal (AGI, Quito, 96). Las cosas llegaron a tales extremos que algunas abandonaron la clausura para ir a presentar sus quejas al obispo, obligando a intervenir al presidente de la Audiencia que, de acuerdo con la política real del momento, optó por la dependencia del prelado, lo que también provocó las reclamaciones de las adeptas al provincial dominico (AGI, Quito, 14, R.9, N.37). Las quejas contra su Orden se centraban en que no les permitían otros confesores y “vivían ocupadas constantemente en servir a los frailes en todo cuanto éstos necesitaban o querían” (González, 1893: 284)¹. Los dominicos acabaron imponiéndose y el obispo fue obligado a devolverles la jurisdicción, lo que se ratificó en Roma y se comunicó a la Audiencia en 1688, para que les prestase auxilio (AGI, Quito, 210, L.5, F.49R-51R, F.62V-64R, F.262R-264R).

Al mismo tiempo, los monasterios se convertían en el espejo de aquella sociedad de castas. Por lo general, solo las monjas descendientes de españoles podían acceder a la plenitud de los votos (velo negro), quedando indias y mestizas ocupando puestos secundarios de servicio como criadas o donadas, junto con algunas esclavas negras, poco numerosas en la sierra, si exceptuamos Popayán, donde la población africana era considerable.

El control por parte de las españolas y criollas hizo que la vida claustral girara en torno a ellas, aunque los enfrentamientos tuvieron menor duración que en los conventos masculinos. Solo los observamos plenamente en los primeros tiempos del monasterio concepcionista de Quito, único fundado por monjas llegadas desde España, que acabó generando luchas de poder con las criollas, como lo muestra en su conjunto la vida de Mariana Torres, representante de las fundadoras (Sousa, 2008 y Paniagua 1996: 417-434). Este problema se solventó pasados unos años, puesto

1. Sobre el problema de los confesores y el control del obispo o de las órdenes de las monjas había toda una polémica en el siglo XVII (Torrrecilla, 1693: 108-113).

que las entradas que se hacían eran casi exclusivamente de criollas, lo que evitó recurrir a la “alternancia” o a la extinción como sucedió con los frailes carmelitas de vida efímera en Latacunga y Quito (Navarro, 1950: 199-200).

Con una representación de mujeres de lo más respetado de las ciudades quiteñas, muchas de ellas sin vocación religiosa, los problemas exteriores se filtraban en los claustros y de nada servían los intentos de confidencialidad de la vida monacal, en los que se hizo hincapié en 1599 y en 1728 (AMC/Q, *Libro de*



Fig. 2.—Santa Mariana de Jesús Paredes. Hernando de la Cruz (segundo tercio del siglo xvii).
Monasterio del Carmen Alto. Quito.

la fundación, ff. 38 y 84). Incluso hubo casos en que los laicos participaron en las elecciones abaciales, como lo hizo el fiscal de la Audiencia en la Concepción de Cuenca, en 1672, en que se gastaron 300 pesos (AHN/C, Notaría 3, 529, f. 605). Los locutorios, los tornos y con frecuencia los claustros se convirtieron en espacios de proyección de informaciones oficiosas, rumores y confabulaciones, protegidos por la estimación sagrada del recinto, generándose una interactividad entre la ciudad, especialmente las familias más poderosas, y el monasterio. Se llegó a tales extremos que en 1686 el presidente de la Audiencia solicitó que se tuviese mucha precaución con lo que allí se hablaba y que podía ser inadecuado para aquellas mujeres (AGI, *Quito*, 210, L.5, F.219V-220R). En la misma línea, en 1720, el obispo Romero ordenaba a la abadesa de Cuenca que no permitiese seculares en la clausura, ni siquiera “para que entren a ver festejos que hicieren las monjas religiosas o niñas seculares” (Kennedy, 1999: 14); este mismo obispo, en 1722, se lamentaba de que las concepcionistas y las clarisas de Quito carecieran de rejas en el locutorio y quienes iban a verlas “lo hacían con tal inmediatez, que no se permitiera entre los seculares de íntimo parentesco”; por ello, al año siguiente se ordenaba instalar doble reja (Paniagua, 1990: 568-569).

Cómplices de la situación de vasos comunicantes claustro-ciudad eran las criadas, donadas y esclavas de las que las monjas disponían para su servicio. Estas podían salir y entrar libremente, habiéndose convertido en una costumbre tan arraigada que, en 1627, el obispo se sentía incapaz de afrontar el problema (AGI, *Quito*, 77, N.25) y todavía en 1720 se ordenó a algunos monasterios que las criadas fueran de “edad competente” y menos de 24 en número, lo que dio lugar a una protesta y a un nuevo ejemplo de ruptura de la clausura (Paniagua, 1990: 568-569).

Cada monja cuya familia tuviese poder económico disfrutó de unas prebendas y modo de vida que nada tenían que envidiar a sus congéneres del exterior. Con ellos mantenían unas fluidas relaciones, como lo prueba la reforma que el obispo Sotomayor hizo del monasterio de la Concepción tras una visita a principios del siglo XVIII, obligando a cumplir con los actos comunitarios, prohibiendo la posesión de perros y joyas, las conversaciones con extraños en las puertas y en el coro bajo, las salidas y la compra de esclavas (AMCQ, *Libro de la fundación*, ff. 82-96).

Las consecuencias de aquella excesiva permeabilidad eran la falta de disciplina interna y los enfrentamientos, pues era aquella disciplina la que tendía a unificar los comportamientos (Foucault, 2000: 187). En consecuencia, la relajación afectaba a la vida monacal en lo más profundo, lo que supuestamente había profetizado Mariana Torres (Sousa, 2008: I, 96). La ruptura de la clausura, que suponía romper la disciplina (Foucault, 2000: 145), fue una constante, como ya mencionamos, casi siempre a modo de queja colectiva de una parte de las comunidades ante los abusos de autoridad a los que se les sometía en muy diferentes aspectos, como la confesión, causa por la que la ejemplar Juana de Jesús abandonó Santa Clara para ir a la

Compañía, donde su confesor la corrigió por aquella salida “sin causa urgente al trasago (*sic*) del siglo, donde hay tantos lazos y peligros” (Santa María, 1756: 34).

Aparejado a lo anterior, en una sociedad de costumbres sexuales muy relajadas, vendría otro de los mayores baldones, la ruptura del voto de castidad. Dicho incumplimiento implicaba la gran infidelidad al esposo Cristo, rompiéndose así el lazo conyugal, que suponía la negación del propio cuerpo y con ello de las pasiones y los sentidos, pues la monja no solo debía evitar el contacto físico con otros seres, sino que “ha de guardar el sentido del tacto, de manera que aun sus mismas carnes no tarte (*sic*) con las manos ni las mire” (Cerdea, 1599: 127). Teniendo en cuenta que muchas de aquellas mujeres no estaban allí por vocación, la transgresión se puede interpretar como una necesidad de afectividad humana que no cubrían los desposorios espirituales. Sin embargo, atentar contra la castidad trascendía de la persona a la propia institución, que era puesta en entredicho y se convertía en objeto de murmuraciones y comentarios entre los vecinos, ansiosos de informaciones morbosas. Hasta en las investigaciones se ha abusado a veces de esas transgresiones de “las monjas enamoradas” (Sánchez, 1992: 31). Por el contrario, la historia eclesiástica tiende a acallar estos sucesos o, en el mejor de los casos, a minimizarlos; como lo hizo el ilustre historiador dominico José María Vargas al comentar lo sucedido en Santa Catalina, exculpando a los frailes y limitando los hechos a “una escena indecorosa de una sola monja, que impresionó al resto” (1942: 198 y 2001: 1018). En algún caso esa opacidad hace que no tengamos claras algunas actuaciones, como el envío de reformadoras a la Concepción de Pasto, en 1595 (Montesinos, 1906: 106).

Los sucesos indecorosos hay que relacionarlos con frecuencia con la sollicitación de los confesores, ya que estos, si pecaban con una monja, podían darle la absolución y evitar sospechas en la comunidad. Ante tal problema, Gregorio XV, en 1621, promulgó la *Constitutio contra sollicitantes confessionibus*, en la que se establecían las características de este delito, valiéndose de aspectos muy generales que sirviesen para evitar excepciones. El problema en Quito parece que se apreció desde los primeros momentos, pues en la Concepción, desde 1599, estaba prohibido usar el confesonario para algo más que no fuese cumplir con el sacramento (AMCQ, *Libro de la fundación*, f. 37).

El escándalo del monasterio de Santa Catalina, que mencionamos, fue denunciado hacia 1607 por la fundadora, María Siliceo. Los hechos afectaban a varias monjas y a algunos dominicos, entre ellos al prior Reginaldo Gamero. Las consecuencias fueron embarazos de las monjas y niños viviendo en el monasterio. Ante tales sucesos la Orden envió un visitador, cuyo celo alabó el presidente de la Audiencia en 1612 y suscitó las quejas de frailes y monjas (AGI, *Quito*, 9, R.13 y R.15). El propio Gamero y otros dominicos también se vieron implicados en los escándalos de Santa Clara, donde se reunían con las monjas y en especial con la abadesa (AGI, *Quito*, 77,3), lo que provocó la salida de una de ellas al monasterio de la Concepción, huyendo de la relajación (Montesinos, 1906: II,65).

Santa Catalina se vería implicada de nuevo en un asunto semejante, en 1680, precisamente después de que la relajación hubiese dado lugar a un real cédula de 1676 contra los clérigos que daban mal ejemplo (AGI, *Quito*, 210, L.4, F.281V). Los culpables en esta ocasión eran, además de algunos frailes, otros seglares que invadían la clausura, por lo que se instó al obispo para que procediese contra los culpables (AGI, *Quito*, 213, L.9, F.82R-85R).

En este sentido, el monasterio sobre el que más tinta ha corrido ha sido el de las agustinas de Popayán (Méndez, 1994 y García, 2020). Los sucesos se iniciaron durante el obispado de Juan de la Roca (1599-1605), cuando varios dominicos saltaban la tapia para reunirse con algunas monjas, siendo condenados a perder el hábito y ellas el velo negro. Pero la endogamia social, que caracterizaba a muchas ciudades de las Indias, hizo que todo se disimulara, incluso con la anuencia del fiscal. La llegada de un nuevo obispo, el agustino Juan González de Mendoza (1608-1618), reabrió el caso, actuando con mano dura, por lo que las monjas solicitaron pasar a depender de la Orden, ya que dicho prelado quería “vengar sus pasiones y continuas guerras a costa de nuestra honra”; incluso recurrieron al monarca, alegando que había solicitado una real cédula para que interviniese en el asunto el arzobispo de Santafé y para que se reprendiese a los jueces consentidores (AGI, *Quito*, 85, N.71). González de Mendoza fue inmisericorde y les suprimió el torno y los locutorios, incluso emparedó a las cuatro monjas más implicadas y a otras las puso en el cepo. De todo daba cuenta al rey el propio obispo, poniendo de manifiesto aquella endogamia social que dificultaba sus investigaciones (AGI, *Quito*, 78, N.28).

Los hechos revestían tal gravedad que se envió al visitador Zorrilla, quien comprobó la implicación de clérigos, frailes, seglares y las familias payanesas más poderosas, que protegieron a los infractores, facilitando su huida. La poca información que pudo tener el visitador fue de ciertas esclavas expulsadas del monasterio y de alguna monja. Contaron que varones y profesas entraban y salían a su antojo de la clausura y los embarazos se prodigaron; incluso durante la visita se produjo un parto. Algunas monjas ni siquiera sabían quién era el padre de sus hijos, por haber cohabitado con varios hombres (AGI, *Quito*, 9, R.13, N.92). El problema era de tal magnitud, que en 1611 de las 30 monjas profesas, solamente dos ancianas y otras dos o tres que califica de “tontas” no habían participado en los hechos (AGI, *Quito*, 9, R.14, N.109).

Afortunadamente Zorrilla hizo una valoración general que iba más allá del propio acontecimiento. En el fondo, el visitador no culpaba a aquellas mujeres, sino a los frailes, que actuaban con conocimiento de sus superiores y que con su prepotencia de varones echaban a perder la vida monacal, comparando aquellos sucesos con los ya mencionados de clarisas y dominicas de Quito. Alegaba, además, que, para seducir a las monjas, llegaban a utilizar “doctrinas escandalosas y falsas”; así algunos agustinos las convencieron de que no eran profesas “y otras cosas más graves de las que dará cuenta el obispo”. Al mismo tiempo, se plan-

teaba la ineficacia de las actuaciones, pues las autoridades quitaban y rebajaban penas por tratarse de personas de religión emparentadas con lo más granado de la sociedad (AGI,*Quito*,9,R.14,N.109). En consecuencia, en 1612, se emitieron reales cédulas para que los religiosos culpados fuesen enviados a España y las monjas fueran repartidas por un tiempo de 10 años entre los monasterios quiteños y el de la Concepción de Pasto, donde vivirían “con menos libertad y más religión”, pagando su estancia con lo que producían sus negros de mina y sus censos (AGI,*Quito*,215,L.2,F.62V-63R y *Quito*,9,R.15,N.118). La condena se prolongó y todavía en 1627 el obispo Vallejo se oponía al perdón real, salvo que se enviase con ellas a dos o tres reformadoras, temiéndose que alguna pudiese ser elegida abadesa; aducía además la suma pobreza de su ciudad, que obligaría de nuevo a las religiosas a pecar (AGI,*Quito*,88,F.23). Esa postura seguía manteniéndola en 1629 cuando ellas le acusaban de que el motivo era la enemistad con la familia de una de las monjas (AGI,*Quito*,88,N.21); lo cierto es que 1638 seguían desterradas las que se enviaron a la Concepción de Quito (AGI,*Quito*,212,L.6,F.177R-178V).

Las penas fueron más duras para aquellos seglares involucrados, cuya condición social no era tan relevante. La condena a muerte solo se cumplió en 1611 con el portugués Manuel Núñez de Castro (AGI,*Quito*,86,N.13), que tenía relaciones con una monja en su propia tienda; otro condenado logró huir de la cárcel junto con el alcaide, mientras que a otro se le dio tormento sin lograr obtener su confesión y acabó prestando sus servicios en la Guerra de Chile (AGI,*Quito*,9,R.16,N.123 y *Quito*,9,R.15,N.11).

Llama la atención que todos los sucesos expuestos no acabaran en el tribunal limeño de la Inquisición. Sin duda, se quería evitar que la fama de los monasterios, de las órdenes y de la Iglesia en general se pusiesen más en entredicho fuera de los ámbitos locales, amén de que los obispos no querían ver disminuido su poder por la intromisión inquisitorial. Así, en toda la centuria, tan solo tenemos el caso de una monja en estos territorios juzgada por la Inquisición limeña, después de un intento fallido en la Concepción de Quito y otro con la clarisa sor Juana de Jesús, a la que acusaron algunas monjas de “embustera, hipócrita y novelera”, pasando por varios interrogatorios de confesonario, que no prosperaron (Santa María, 1756: 219-233). El caso mencionado como único fue el de la concepcionista lojana María de San Rafael, que denunció a su confesor, Juan Gallegos de Aparicio, de haberla seducido en 1612, convenciéndola de que sus relaciones no eran pecaminosas y haciéndola manifestaciones heréticas, como su poder para salvar y condenar almas. Al parecer, la denuncia implicaba un asunto de celos, pues el sacerdote mantenía relaciones con otras monjas. En consecuencia se abrió un proceso en Lima (1612-1616), que condenó a María a una prisión de seis años por herejía y apostasía y al solicitante a abjurar de levi y al destierro por 10 años del obispado, prohibiéndole confesar y conversar con monja alguna. La condición de mujer permitió que a ella la pena se le redujese al control de un consejero (Glave, 1993: 22-23 y Locatelli, 2017: 181-184) (AHN,Inquisición,L.1039,F.80-115) (AGN-P, *Inquisición*. Con-

tencioso 09,12). Esto formaba parte de la *imbecillitas seu fragilitas sexus*, que inclinó a los tratadistas por la reducción de las penas a las mujeres (Acuña 1620: 142 y Carena 1669:149).

La proyección del monasterio sobre el medio tenía otras implicaciones. Como mujeres consagradas a Dios tuvieron la ventaja de poder hacer de intermediarias entre la divinidad y su medio, gozando de favores divinos y del don de profecía. Era la consecuencia de una vida de sacrificios y entrega al Esposo, que podía convertirlas en heroínas sociales desde la contemplación. Esto afectaba positivamente al monasterio y, por ende, a la ciudad; de ahí que los hechos maravillosos sean con frecuencia exageraciones y creaciones de hagiógrafos y entrarían en lo que se ha denominado como “la tradición inventada”, en que “tradiciones que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas” (Hobsbawm 1983:7 y 2001: 203-214). Las visiones en ese sentido eran fundamentales y generalizadas, como las que tuvieron varias monjas de la Concepción de Quito del Corazón de Jesús, de San Juan evangelista, de los ángeles, de la Trinidad y de la Encarnación (Sousa 2008: 1,32-137).

Desde su buena fe se convertían en mediadoras utilizadas por la sociedad, y primordialmente por los frailes, para promocionar lo excepcional y maravilloso. Eran ellos los que se encargaban de iniciar los procesos de beatificación, que a la postre les favorecerían; así lo hicieron los jesuitas con Mariana Paredes (Espinoza, 1957: 354) o los franciscanos con concepcionistas y clarisas. Existía la necesidad de crear un santoral que pusiese a los territorios americanos en general y a los quiteños en particular a la altura de una metrópoli regada de patronazgos, santos, milagros y apariciones. En América, esa santidad oficial de la mujer solo llegaría a través de la beatificación de Rosa de Lima, lo que conmocionó al mundo hispánico, implantándose el oficio y misa anual (AGI,*Quito*,77,N.103). Pero los criollos quiteños no cejaban en su empeño, y junto con los jesuitas apuraron influencias y recursos para conseguir su propia santa, la beata en hábito franciscano Mariana Paredes, para lo cual se contó con la capacidad de pedir limosna durante seis años, a partir de 1694 (AGI,*Indiferente*,431,L.43,F.279V-281), sin poder conseguir sus objetivos hasta épocas posteriores (1853).

Para aquellas beatificaciones se necesitaban los milagros, que en los territorios quiteños con frecuencia se vincularon a fenómenos naturales propios como volcanes y seísmos, que se debían calmar con la intercesión divina. Así, Mariana Paredes durante la epidemia que se produjo tras el terremoto de Riobamba, en 1645, oyó a un jesuita ofrecer su vida, ante lo cual ofreció la suya, pues, en su concepción de mujer, la valoraba menos que la de un religioso (Morán, 1724: 368-369). Tras esto, la epidemia cesó y pocos días después ocurrió su muerte. Su heroísmo le permitía ser considerada más que una mujer, pues “¿quien no se admira de ver alientos de santidad varonil en una virgen delicada?” (Morán, 1724: 300). Su sacrificio había salvado aquella tierra, como lo habían hecho las concepcionistas en su día, sin cuya intercesión frente a los fenómenos naturales, se dice que la ciudad de

Quito no existiría (Sousa 2008: I,115). Incluso se consideró que las carmelitas de Latacunga “salvaron la vida por lo divino”, tras el destructivo terremoto de 1697 (AHN, *Diversos-colecciones*,27,N.58).

La tradición inventada también se relaciona con las imágenes milagrosas, que atraían devotos y prestigiaban al monasterio, generando importantes beneficios. Aquello era un signo de distinción que afectaba también a las ciudades, situándose así en un rango semejante a las metropolitanas, que siempre gozaban de un patronazgo compartido con hechos excepcionales. Las concepcionistas de la capital contaron con la milagrosa Virgen del Buen Suceso, que se había aparecido varias veces a Mariana Torres y cuya escultura se inició entre 1610-1611 por Francisco del Castillo y se finalizó por los ángeles (Sousa: II,50-51 y 72-75). En la misma línea, aunque sin tanto éxito, Mariana Paredes trató de recuperar la devoción a la Virgen del Volcán, abandonada desde 1580 junto al Pichincha (Morán, 1724: 58-60). En Santa Clara se produjo el milagro de la Virgen del Amparo y en Riobamba la Concepción albergó la imagen milagrosa de Macas.

A través de esas representaciones y de la visiones y fenómenos paranormales, los monasterios contribuyeron desde los primeros tiempos al enardecimiento criollo, pues tales fenómenos sirvieron para elaborar una historia autóctona en el campo de la espiritualidad, que exaltaba los claustros y a sus moradoras, pero también a la sociedad circundante. Así, en la hagiografía de sor Juana, el autor decía escribirla “para alegrar con sus luces este hemisferio, para matizar con sus flores este jardín, para convertir en primavera el erizado invierno de tan dilatado olvido” (Morán, 1724). Estamos, pues, en los inicios de una toma de postura, que acabaría por triunfar en la independencia como supuestamente lo había profetizado Mariana Torres (Sousa: II,141-142 y 180-181), dejando el triunfo en manos de Dios y llorando por la separación y los males que acaecerían en aquel monasterio (Sousa: II,140-151).

4.—*El cultivo de las letras*

El mundo intelectual del siglo XVII seguía siendo eminentemente masculino, por lo que las mujeres solo tenían cabida en él en la medida que los varones lo consintiesen y, en el caso de las monjas, desde su segunda opción, los confesores. Estos les pedían transmitir sus experiencias, aunque es probable que ellas forzasen aquella imposición (Arenal y Schlau 1990: 28). Con todas las limitaciones que veremos, algunas accedieron a la vida literaria y de pensamiento, en el que incluso las “mas grandes” de la época, habían reconocido su inferioridad mujeril: Teresa de Jesús (2015: 115), María de Jesús de Ágreda y Juana Inés de la Cruz:

[...] quien considerare... que una mujer como yo se atreve y determina a escribir cosas divinas y sobrenaturales no me causara admiración si luego me condenare por más liviana, audaz y presuntuosa (Ágreda, 1982: 7).

[...] El fin al que aspiraba era estudiar teología, pareciéndome menguada inhabilidad, siendo católica, no saber lo que en esta vida se puede alcanzar por medios naturales de los divinos misterios; y que siendo monja..., y más siendo hija de un san Jerónimo y una santa Paula, que era degenerar de tan doctos padres ser idiota la hija (Juana Inés, 2004: 35).

Poco había cambiado desde que Teresa de Cartagena escribiese en el siglo xv:

Muchas veces me es hecho entender, virtuosa señora, que algunos de los prudentes varones y asimismo hembras discretas se maravillan o han maravillado de un tratado que, la gracia divina administrando mi flaco mujeril entendimiento, mi mano escribió (Teresa de Cartagena: 1).

Incluso en el siglo xvii, el franciscano quiteño José Maldonado exponía que “el entendimiento femenino no es habitualmente tan capaz como el masculino”, por ello añadía que “no tienen igual capacidad los hombres, y las del género femenino tienen menos” (1649: 34, 407). Aún así, los monasterios eran casi los únicos espacios en los que las mujeres podían cumplir con unos ciertos deseos de formación, por mínima que esta fuese, ya que en ellos se enseñaba a leer y escribir y se autosatisfacían algunas inquietudes intelectuales, casi siempre limitadas a la actividad privada o al ámbito monacal. De todos modos, esos recursos eran superiores a los del común de muchas jóvenes, si no gozaban expresamente de un instructor. Era una formación que reproducía el sistema y, aunque se impartiese por mujeres para mujeres, no se alejaba de los estándares de la época. Hay que recordar que aquellos monasterios aceptaban en sus claustros a niñas para su formación [cuadro 1], sin que su intención última fuese la vida religiosa, tarea que algunos conventos, como el de las agustinas payanesas, ejercieron hasta la época independentista (Otero, 1963: 169-170). Eran criollas que, además de las “labores mujeriles” aprendían lectura y escritura, pero sobre todo moral, con profundos tintes de ortodoxia postridentina, que exageradamente se han vinculado a procesos evangelizadores, cuando en realidad serían catequizadores. En consecuencia, las pocas quiteñas eruditas del siglo xvii procedían de los claustros, con la rara excepción de aquella desconocida Jerónima de Velasco que Lope de Vega denominaba “divina” (Vega 1630: 14v.).

El desarrollo creativo dependía con frecuencia del confesor, que recomendaba y prohibía determinadas lecturas, a veces al amparo de la apariencia de bondad y confianza que recomendaba Azpilcueta (1554: 15-16)². En consecuencia, en las lecturas monjiles primaban textos religiosos, entre ellos las hagiografías y autobiografías, que es tanto como decir la épica religiosa con antecedentes en las

2. La problemática del confesor de monjas fue tratada ampliamente por Lumbier (1680: 837-841).

Confesiones de San Agustín o en el *Libro de la Vida* de santa Teresa. Eran lecturas orientadas a la *imitatio* de las virtudes de las protagonistas (Ibsen, 1999: 10ss; Lavrin y Loreto, 2005), pero que con su morbo de intimidad personal eran un buen sustituto de otra literatura de entretenimiento.

En cuando a la literatura moral, habían pasado los tiempos de Vives y Guevara y en este campo se había impuesto fray Juan de la Cerda, con su amplísimo libro sobre la vida monástica femenina, casi un tratado de paciencia y resignación, cualidades fundamentales de toda mujer, pero especialmente de quien optaba por la vida religiosa (Cerda, 1599: 89-272). Es decir, la vida intelectual fuera del ámbito de la mortificación y el sacrificio carecía de sentido y, por tanto, la elaboración de obras teóricas no estaba fácilmente a su alcance, como lo prueba el censor de la obra de Constanza Osorio, que comentaba: “Aseguro a V.A. que estas obras que nacen de origen femenino, las leo con temor y las examino con cuidado... sin que se macule la pureza del oro de las doctrinas seguras” (Salazar, 1686). La creencia en el idiotismo femenino alcanzó hasta a Sigüenza y Góngora, admirador de sor Juana Inés, que al escribir su *Paraíso Occidental*, justificó la carencia de escolios, porque “siendo mi asunto el escribir historia de mujeres para mujeres, claro está que hiciera muy mal en hacerlo así y más si me persuadiera (como otros lo hacen) a que necesitaban los doctos de mis marginales anotaciones” (1684: VIII). A esto se unía la consideración tópica de defectos en las mujeres que las inhabilitaban para las profundidades del pensamiento. En Quito, el biógrafo de Mariana Paredes mencionaba la tendencia natural a la curiosidad y el deber de controlar sus sentidos “porque puede acontecerles lo que a Dina con salir de su retiro, lo que a Eva con no regular su vista” (Morán, 1724: 160 y 178). De todos modos, en el ámbito quiteño apenas se produjo literatura moral de cierto nivel, como el *De vita spirituali...*, de Juan Camacho, confesor de la mencionada Mariana, caracterizado por su sencillez (González, 1893: 87), que era un compendio de la obra del también jesuita Álvarez de Paz.

Cuando los escritos y confesiones monjiles se deslizaban hacia el campo teológico, se despertaban las suspicacias y el camino hacia la santidad se ponía en peligro, como sucedió en España con María de Jesús de Ágreda, caso contrapuesto al de santa Teresa, cuya canonización tuvo que ver también con intereses de la monarquía hispánica y con la habilidad diplomática de Gregorio XV para atraerse al rey español. En Quito tenemos noticias de que Mariana Torres dejó escritos sobre dogmas de fe, ascética y mística, pero no han trascendido (Sousa, 2008: II,107).

El escribir implicaba unos peligros; por eso, también en Quito era frecuente que esa tarea se delegara en los confesores o se viera condicionada por el miedo (Baranda, 2013: 164-165), aquel que hacía solicitar a Mariana Paredes no tener visiones ni revelaciones (Morán, 1724: 298). Lo cierto es que ninguna de las monjas quiteñas vio su obra o su hagiografía publicadas, si es que no había sido destruida, y siempre pasadas por el “filtro masculino de la vida femenina” (Lavrin, 1992: 28 y 2002: 378). En la iconografía esto queda reflejado en el retrato de la obra de sor

Gertrudis, donde aparece la leyenda *mandatum scribendi* (Ex. 17,14) [Fig. 3]. Por tanto, los confesores eran los receptores de la verdad y los indagadores de la misma a través del sacramento (Foucault, 1995: 73-74) y los que, ante todo, valoraban en las monjas el sacrificio como elemento primordial hacia la consecución de la santidad, fenómeno que justificaban tanto biografías como hagiografías (Ferrús, 2004: 50-51). En consecuencia, en muchos escritos deberíamos reconocer la coautoría femenina (Collin, 2006: 115), de la que se apropiaron sus hagiógrafos.

El primer ejemplo de monja escritora es el de la concepcionista Mariana Torres (1563-1635), llegada a Quito con su tía, la fundadora de la Concepción. Su vida se llenó de apariciones, contactos místicos, milagros, visiones y profecías, en cuya transmisión colaboraron los franciscanos. Lo que hoy conocemos es una biografía de 1790, obra de fray Manuel Sousa Pereira, que utilizó un conjunto de documentos desaparecidos, conocidos como el *Cuadernón*, donde se recogían las biografías realizadas por los franciscanos, así como la propia autobiografía, supuestamente escrita al final de sus días y que contó con la aprobación del obispo Pedro de Oviedo (Sousa, 2008: I, 108-113). En la obra final de Pereira, interpolada burdamente en favor de los seráficos, no queda claro lo que pertenece a cada autor y lo escrito por la monja queda diluido en el conjunto, salvo unas supuestas poesías (Sousa, 2008: I, 168-169 y 185).

También desde la manipulación masculina, en este caso de los jesuitas, se escribió la obra sobre la beata Mariana de Jesús Paredes (1618-1645). Su biografía no se debió ni a sus confesores ni a su confidente, el jesuita Hernando de la Cruz (Morán, 1724: 424-427), que le dedicó un poema, sino a un autor mucho más tardío, el también jesuita Jacinto Morán. Se publicó completa en 1724, tras un compendio en 1702. Era el ejemplo de una vida de penitencia, mortificación y profetismo, en que se reconocía la admiración por santa Teresa y por la beata María Vela. Mariana no aceptó escribir, aunque el autor nos reproduce unas coplas romanceadas que supuestamente cantaba, pero desconocemos si eran de su creación (Morán, 1724: 172-173). Sobre sus mortificaciones valgan estos versos del mencionado Hernando:

En conclusión, Mariana no comía.
Seis cilicios continuos la pautaban;
Ni sus plantas dejaban
De sentir en garbanzos su tormento.

En el monasterio de las clarisas destacarían paralelamente dos monjas escritoras, que han gozado de una cierta fama. Por un lado, sor Gertrudis de San Ildefonso (1652-1709) (Rodríguez, 1980; Fernández, 2003; Rossi, 2008; Andrago, 2018), que incitada por su confesor, el carmelita Martín de la Cruz, escribió *La mística perla escondida en la concha de la humildad*, todavía inédita (Rodríguez, 1980: 381-383; Irubur 2006: 212-225, Harrison (ed.), 2019). En la tónica de los escritos



Fig. 3.—Gertrudis de San Ildefonso. Detalle del dibujo del manuscrito de la Perla Mística (siglo XVII). Monasterio de Santa Clara. Quito.

de monjas, se trata de otro ejemplo de literatura de mortificación, hasta el extremo de reprimir la vitalidad y la alegría juvenil, aceptando aquel texto de la misa de santa Clara *Amica crucis plangere crucifixum novitias docet quam ipsa plangit crux ei digno pondere majores dat delicias quo major dolor angit* (Tevar, 1639: 248). En este caso, se plantean pocas dudas sobre la autoría, puesto que contrasta la sencillez del texto con la erudición barroca de la que hace gala su confesor.

La última escritora monja quiteña del siglo XVII fue la también clarisa, la mencionada Juana de Jesús (1662-1703). No dejó escrita su vida, sino que lo hizo su confesor Antonio Fernández Sierra en una obra inédita que se conserva en el Banco Central del Ecuador, *Resumen... de la Vida, virtudes y ejercicios de Soror Joana*, que destaca por su gran sencillez y que fue utilizada para una hagiografía posterior y muy exitosa de Antonio de Santa María (1756).

Tenemos también noticias de que sor Bernardina de Jesús, monja limeña que llegó para fundar el Carmen de Quito y luego el de Latacunga, escribió unas cartas, que según su pariente, el famoso Pedro de Peralta Barnuevo, tenían cierta semejanza con las de santa Teresa:

Allí en esfera a parte de excelencias
 En virtudes y acciones peregrina,
 Ejemplos va a irradiar por influencias
 la de Jesús heroica Bernardina:
 De Teresa tan fiel las asistencias
 Merecerá, será copia tan fina,
 Que de su pluma y luz siempre ilustrada
 Parecerá nacida, no enseñada (Peralta, 1732: VII, 253).

De las cuatro grandes autoras conservamos retratos. El de Mariana Paredes, obra de Hernando de la Cruz [Fig. 4]; el de Juana de Jesús, de Isabel de Santiago, que “la sacó, si no con perfección, con alguna semejanza” (Santa María, 1756: 394) [Fig. 2]; los de Gertrudis de San Ildefonso no dejan de ser dibujos que ilustran su manuscrito [Fig. 3]. Los de Mariana Torres son lienzos posteriores a su vida. La iconografía de Mariana Paredes y Gertrudis responde al modelo tradicional de libro en la mano izquierda, pluma en la derecha, calaveras, objetos de mortificación y vista elevada hacia la inspiración ofrecida por Cristo. En el caso de Juana, esta sostiene el cuerpo del Ecce Homo [Fig. 4]. Es decir, la penitencia y la mortificación (el dolor de la esposa identificada con el esposo sufriente) representaba los ejes de la vida espiritual femenina de los claustros y los valores fundamentales en sus experiencias vitales, hasta el punto de decir que Juana había aprendido a leer en un libro sobre la pasión, y que Cristo le había explicado las verdades del credo (Santa María 1756: 26 y 145-146). Era el cumplimiento del mandato evangélico de la negación de uno mismo y la aceptación de la cruz (Lc. 9,23; Mt. 16,24; Mc. 8,34), pues a la postre los sufrimientos del esposo Cristo habían sido incomparablemente mayores (Sousa 2008: I,84).



Fig. 4.—Juana de Jesús. Isabel de Santiago (1703). Monasterio de Santa Clara. Quito (1703).

Los símbolos de sacrificio que se repiten en la iconografía quiteña de monjas son un elemento de renuncia y al mismo tiempo del control que cada una tenía sobre su propio cuerpo (Foucault, 2009: 141). Su representación trataba de reflejar una vida de preparación para el matrimonio espiritual a través del sacrificio, durante el que transcurrían visiones, dolores insoportables, éxtasis, llagas, comunicaciones espirituales, monstruos y demonios, incluso llegando al extremo de las tres muertes y resurrecciones de Mariana Torres (Sousa, 2008: I,55-61, 84-88 y III,51-52). Estos fenómenos afectaron también a otras monjas que no dejaron memoria directa de su vida, como la ceguera que afectó a Francisca de la Cueva, fundadora de las clarisas, tras una visión celestial; o como las que también tenía su hija Francisca de Galarza (Rodríguez, 1992: 287), recordadas ambas por su santidad y sacrificios por el poeta Jacinto Evia (1675: 35-41).

La compensación a todos aquellos excesos de amor divino de la esposa entregada en cuerpo y alma no quedándose con nada “ni aún en el albedrío” (Núñez, 1679: 2V), era sentirse verdaderas cónyuges de Cristo. De ahí la recurrencia a textos del *Cantar de los Cantares*, como el descanso de Mariana Torres en los brazos del Esposo (Sousa, 2008: I,44); la comparación de Mariana Paredes con la esposa de la obra salomónica (Morán, 1724: 148); los diálogos que abundan en la imágenes del manuscrito de la vida de Gertrudis (AMSC/Q, *Perla mystica*, f. 243); o el texto sobre Juana acerca del susurro de Cristo: “*Apperi mihi soror mea, sponsa mea, columba mea*” (Santa María, 1756: 172,185,190-191). Era el matrimonio espiritual, que implicaba padecimiento y mortificación, pero que Dios compensaba con los desposorios espirituales.

Quienes se hicieron cargo de promocionar aquellas vidas y escritos respondieron en plenitud al espíritu contrarreformista, que esperaba de una mujer de religión sacrificio, mortificación, disciplina, devoción, oración, castidad, humildad y obediencia. A ello se podían añadir visiones, éxtasis, milagros, tentaciones del maligno, venganzas divinas y don de profecía. El conjunto producía el morbo de la vida femenina de santidad, fácilmente comunicable a la sociedad de la época y de manera especial a los monasterios. Los hechos prodigiosos salpican estas biografías y hagiografías; incluso podemos encontrarlos en otras monjas, como el de la carmelita sor Bernardina de Jesús, a la que Alcedo denominó como perfecta imitadora de Santa Teresa, cuyo cadáver apareció con un ramo de azucenas, a pesar de haber sido esposa y madre (Peralta 1732: 7,245).

Igualmente, el sacrificio implicaba una aceptación ciega del poder, por ello Mariana Torres hace especial hincapié en la condena a las monjas “inobservantes”, ejemplos de los que esta repleta la obra de Sousa, hasta el punto de verlas lanzar espuma por la boca (Sousa 2008: I,198); de manera semejante Gertrudis definió a quienes criticaban a la abadesa como “trazas del demonio” (AMSC/Q: *Perla mystica*, f. 108).

En el nuevo santoral a que dio lugar Trento las monjas también tenían su espacio, de modo que su producción intelectual, orientada en el camino correcto de la fe y adornada con hechos prodigiosos, podía ser el principio de una canonización y con ello un elemento de prestigio y propaganda, pues la transmisión de las experiencias superaba la consideración de sus reivindicaciones de mirarse y ser miradas por sus comunidades o la sociedad (Fraschina, 2019: 48). Todas las monjas quiteñas que hemos citado tuvieron fama de santas y algunas dieron lugar a aperturas de procesos, algunos de los cuales siguen abiertos. En el mundo americano esta categoría, como ya mencionamos, solo la alcanzó Rosa de Lima, cuya biografía podría haber sido conocida por Gertrudis y Juana, ya que se publicó en 1664 (Hansen). Precisamente la santa limeña se convertiría en un referente para el proceso de beatificación de Mariana de Jesús Paredes, pues el biógrafo de esta escribió que “Dios quiso formar de la Azucena un dibujo de la Rosa” (Morán,

1724, 335) o, recurriendo a Plinio 21,1, establecería la semejanza de ambas flores (Morán, 1724, 354).

En la vida literaria de los monasterios quiteños una de las mayores aficiones fue el teatro, lo que provocó tensiones entre partidarias y detractoras, viéndose estas últimas favorecidas por los abundantes teóricos contra el arte escénico, especialmente contra las comedias. El biógrafo de sor Juana exponía que “el que está hecho a leer comedias y otros libros profanos, tiene estragado el gusto y le repugna la lección espiritual” (Santa María, 1756). Hasta tal punto llegaron las críticas, que se estableció una relación directa entre la lectura de comedias y la castidad (Lozano, 1699: 152-154). Sin embargo, los monasterios quiteños fueron proclives a la representaciones en sus diversas variantes; así Jacinto de Evia compuso una loa para representar en Santa Catalina de Quito durante la visita de algunas autoridades, en que se defendía a Rosa de Lima (beata dominica) frente a Mariana Paredes (beata franciscana).

Nuestro cándido vergel
Las azucenas que brota
De tanta luz fomentadas
El amor las cambia en rosas. (Evia, 1675:48).

La mejor evidencia teatral, sin embargo, fue hallada en el monasterio de la Concepción de Cuenca por el investigador Juan Chacón. Es un texto de teatro popular religioso, que incluye fragmentos de la obra de Lope *El tirano castigado* (Tello, 2004; Dávila, 1982). Esto nos indica al menos que el teatro se mantenía como una actividad lúdica en la clausura. Justamente en ese monasterio de Cuenca el obispo Romero, en 1720, ordenaba a la abadesa que no dejase entrar a los seglares para “ver festejos que hicieren las monjas religiosas o niñas seglares” (Kennedy, 1999: 14).

La música religiosa era otra actividad fundamental, pero nos quedan muy pocas evidencias, como que Mariana Torres cantaba con el arpa la canción “Hermosa doncella”. Aun así, lo más representativo que tenemos hasta el momento son una serie de villancicos que pertenecieron a la Concepción de Ibarra, que parecen ser creaciones de las monjas y adaptaciones de otros autores.

5.—Conclusiones

Los monasterios femeninos fueron una necesidad en la sociedad americana en general y en Quito en particular. Su finalidad esencial era dar salida a muchas mujeres, descendientes de españoles, que no podían acceder a un matrimonio ventajoso, al margen de quienes entraban por vocación, aunque este motivo raramente se alegó como una condición esencial. Estas necesidades hicieron que dichos

monasterios proliferasen en el espacio andino quiteño, siendo el siglo XVII el que determinó casi definitivamente aquellas fundaciones, en ciudades importantes en un eje que iba de Popayán a Loja, en el que las mujeres tuvieron la posibilidad de esa “segunda opción”. Los intentos de fundar fuera de este ámbito no tuvieron éxito por las condiciones climáticas, la peligrosidad de las costas y en concreto de la ciudad de Guayaquil, expuesta a los ataques piráticos y a continuos incendios.

Si en el siglo XVI prevalecieron las fundaciones concepcionistas, ahora lo harían las de carmelitas descalzas, de vida más estricta. Siempre dando una categoría a la ciudad, pues un monasterio era una garantía de importancia, que solo algunas urbes pudieron disfrutar, por lo que sus ubicaciones se favorecieron en los lugares privilegiados y de fácil control por las autoridades eclesiásticas, civiles y las propias familias. En otras palabras, se trataba de espacios controlados y vigilados desde la masculinidad.

Los monasterios, salvo los de las mencionadas carmelitas por la imposición de su regla, vieron incrementar su número de monjas de una forma acelerada, hasta el punto de que resultaba difícil mantener a tantas mujeres, puesto que a las profesas había que añadir criadas, donadas, esclavas y niñas educandas. Inevitablemente ello condujo a un auge constructivo y a un incremento de la diferenciación interna del espacio, puesto que se generó una especulación del terreno conventual en favor de las monjas que podían pagarse y mantener sus dependencias y servidumbre al margen de otras y, por tanto, “ser dueñas de su soledad”, a la vez que restringir su vida de comunidad. Al mismo tiempo las rentas conventuales, obtenidas de los censos conseguidos con las dotes, se hicieron insuficientes, no solo por los gastos que se generaban, sino porque la crisis económica de la jurisdicción quiteña hacía que muchas rentas no se cobrasen; a veces, ni siquiera las dotes exigidas. Por tanto, a lo largo de la centuria hubo un interés en la metrópoli por controlar aquel crecimiento, poniendo condicionantes a las nuevas fundaciones.

Como mujeres, el control al que estuvieron sometidas se manifestó desde los primeros tiempos, convirtiéndose en víctimas de las luchas del poder entre los obispos y el clero regular. Estos problemas se presentaron en varios monasterios, pero muy especialmente en los de las capitales de las sedes eclesiásticas, Quito y Popayán, saliendo victorioso el control episcopal, debido a las disposiciones tridentinas y a la propia política de ir reduciendo el dominio del clero regular. Así, exceptuando Santa Catalina de Quito, el resto de los monasterios acabó quedando bajo la jurisdicción directa de los obispos. Estas luchas tenían su reflejo interno en unas comunidades instrumentalizadas por el poder varonil, aunque la regla general era que las monjas preferían la dependencia episcopal, que permitía una mayor libertad que la de los frailes.

Las luchas internas en Quito no implicaron más que en un caso el enfrentamiento abierto entre españolas y criollas, mientras que esto se vivía con más intensidad en los conventos masculinos y en la propia vida de los territorios de la Audiencia. En realidad, como vimos, solo en la Concepción de Quito se dio

este fenómeno, instigado por los franciscanos. Así pues, los monasterios se irían convirtiendo en los mejores reductos de criollismo quiteño, y las monjas, con sus oraciones y una supuesta vida contemplativa, en las intermediarias entre la sociedad y la divinidad, a través de sacrificios y mortificaciones que eran compensados con el camino hacia la santidad.

Poseer una santa fue un deseo de aquellos habitantes y de las propias órdenes religiosas como una forma de reafirmación frente a otros territorios y a la propia metrópoli, y en ello se empeñaron con varias de aquellas mujeres y en especial con Mariana de Jesús Paredes. Para ello no se dudó en utilizar hagiografías que contribuyeron a una tradición que, sin que fuese del todo falsa, era inventada en buena media, con milagros, visiones, apariciones, profecías, etc., en la que entraban en juego las imágenes, especialmente las de advocaciones marianas, en un momento de exaltación de la Virgen en el orbe católico y muy particularmente en los territorios hispánicos. Advocaciones que protegían al espacio y sus habitantes de las adversidades naturales, incluso a cambio del sacrificio de la vida.

Aquella interacción entre el exterior y el interior de los claustros respondía a la endogamia social que se hacía sentir a uno y otro lado de los muros y de la que se quejaban las autoridades que llegaban de la Península. Si a ello se añadía la falta de vocación religiosa de muchas de aquellas mujeres, se tendría el caldo de cultivo ideal para las transgresiones, de las que las de carácter sexual han encontrado un buen eco en la documentación, por el morbo que representaron tanto en el pasado como en el presente. Tales transgresiones tuvieron que ver con frecuencia con el pecado de sollicitación, tan propio de la época y tan perseguido, pero que solo en una ocasión llegó ante el tribunal limeño de la Inquisición, ya que los propios obispos eran muy celosos del poder en su diócesis y trataban de evitar por todos los medios la intervención de aquella temida institución.

La vida monacal quiteña del siglo xvii no fue sino un reflejo de la propia sociedad con unas mujeres que siempre bajo el control masculino lograban ciertos espacios de libertad en los claustros. En ellos y fuera de ellos ejercieron ciertos conatos de rebeldía, pues sus transgresiones de la norma no siempre respondían a motivos que pudiéramos llamar pecaminosos. A veces era la respuesta a una vida no deseada o también a los engaños a los que se veían sometidas. Igualmente, fueron aquellas mujeres las únicas representantes de una vida intelectual femenina, empobrecida por las circunstancias, en que los hombres de religión les llegaban a arrebatarse la autoría de sus obras en aras de una ortodoxia de la que probablemente se las creía incapaces, de ahí que sus obras se interpolasen y centrasen en las biografías y hagiografías, concebidas de forma ejemplarizante.

Fuentes y bibliografía

Fuentes

- AGI: Archivo General de Indias. Sevilla
 AGN-P: Archivo General de la Nación. Lima
 AHN: Archivo Histórico Nacional. Madrid
 AHN/C: Archivo Histórico Nacional. Cuenca (Ecuador)
 AHN/Q: Archivo Histórico Nacional. Quito
 AMC/C: Archivo del Monasterio de la Concepción. Cuenca (Ecuador)
 AMSC/Q: Archivo del Monasterio de Santa Clara. Quito.

Bibliografía

- ACUÑA Y SILVA, Rodrigo: *Tractatus de confessariis solicitantibus*. Valladolid, Juan de Rueda, 1620.
 ÁGREDA, María de Jesús de: *Mística Ciudad de Dios*. Madrid, Fareso, 1982.
 ANDRAGO WALKER, Catalina: “Gertrudis de San Yldefonso and Juana de Jesús: exemplarity and the construction of criollo identity in eighteenth century Quito”. *Chasqui* 47-1 (2018), 68-83.
 ARENAL, Electa y SCHLAU, Stacey: “Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent”. *Tulsa Studies in Women’s Literature* 9.1 (1990), 25-42.
 AZPILCUETA, Martín de: *Manual de confesores y penitentes*. Toledo, Juan Ferrer, 1554.
 BARANDA, Consolación: “La función de la censura en la configuración de la religiosidad femenina del siglo XVII. Una propuesta”. En ESTEVE, Cesc (ed.): *Las razones del censor: Control ideológico y censura de libros en la primera Edad Moderna*. Barcelona, Universidad Autónoma, 2013, 161-173.
 BORCHART DE MORENO, Christiana: *La Audiencia de Quito: aspectos económicos y sociales (siglos XVI-XVIII)*. Quito, Abya-Yala, 1998.
 CAILLAVET, Chantal: *Etnias del Norte. Etnohistoria e historia de Ecuador*. Lima, Institut Français d’Études Andines, 2000.
 CAMACHO, Juan: *De vita spirituali perfecte instituenda ex operibus V.P. Iacobi Aluarez de Paz Societatis Iesu extractum*. Valencia, Claudio Antonio Maçé, 1655.
 CAMPO DEL POZO, Fernando: “Monasterios de agustinas en el Nuevo Reino de Granada y Quito”. *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América 1492-1992*. León, Universidad de León, 1993, 279-297.
 CARENA, César: *Tractatus de officio Sanctissimo Inquisitionis, et modo procedendi in causis fidei*. Lyon, Laurent Anisson, 1669.
 CARTAGENA, Teresa de: *Admiración operum Dey*. http://www.bieses.net/wp-content/uploads/2015/06/cartagena_admiracion.pdf Consultado el 18 de diciembre de 2019.
 CERDA, Juan de la: *Vida política de todos los estados de mugeres*. Alcalá de Henares, Juan Gracián, 1599.
 CICALA, Mario: *Descripción histórico-topográfica de la Provincia de Quito de la Compañía de Jesús*. Quito, Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, 1994.
 COLLIN, Françoise: *Praxis de la diferencia: liberación y libertad*. Barcelona, Icaria, 2006.
 CRUZ, Juana Inés de la: *Carta a sor Filotea de la Cruz*. México, UNAM, 2004.
 DÁVILA ANDRADE, Jorge: “El juego de enigmas del señor don Juan Toledo”. *Revista del Archivo Nacional de Historia* 4 (1982).

- ESPINOZA POLIT, Aurelio: *Santa Mariana de Jesús. Hija de la Compañía de Jesús*. Quito, La Prensa Católica, 1957.
- EVIA, Jacinto de: *Ramillete de varias flores poéticas: recogidas y cultivadas en los primeros abridores de sus años*. Madrid, Xamares, 1675.
- FERNÁNDEZ SALVADOR, Carmen: "The Self-Effaced Translator in the Life of Getrudes de San Ildefonso". En SANTAEMILIA, José (ed.): *First International Conference of Gender and Language: The Gender of Translation, The Translation of Gender*. Valencia, Universidad, 2003, pp. 42-54.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz: *Discursos cautivos: convento, vida, escritura*. Valencia, Universidad, 2004.
- FONS, Juan Pablo: *El mystico serafín de S. Bueaventura para el prelado y súbdito religioso*. Barcelona, Vives, 1622.
- FOUCAULT, Michel: *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- FOUCAULT, Michel: *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 1996.
- FOUCAULT, Michel: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI, 2009.
- FRASCHINA, Alicia: "Espiritualidad y cotidianidad en la escritura de monjas, donadas, terciarias y beatas durante la colonia en la América Meridional". *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* 10 (2019), 47-75.
- GARCÍA, Lorenzo: *Crónica manuscrita del Carmelo de Cueca*. Monasterio del Carmen de Cuenca, 1979.
- GARCÍA PÉREZ, Francisco José: "Sexualidad perseguida y monjas embarazadas en el Virreinato de Perú a inicios del siglo xvii". *Historia Autónoma* 16 (2020), 53-70.
- GLAVE, Luis Miguel: *De rosas y espinas: creación de mentalidades criollas en los Andes (1600-1630)*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993.
- GONZÁLEZ SUAREZ, Federico: *Historia general de la República del Ecuador: La colonia, o, El Ecuador durante el gobierno de los reyes de España (1564-1809)*. Quito, Imprenta del Clero, 1893.
- GUTIÉRREZ CHONG, Natividad: "La construcción del heroísmo de Mariana de Jesús: Identidad nacional y sufrimiento colectivo". *Iconos* 37 (2010), 149-161.
- HANSEN, Leonardo: *Sumario de la vida admirable y muerte preciosa de la venerable madre sor Rosa de Santa María*. Valencia, Jerónimo Vilagrassa, 1664.
- HARRISON, Regina (ed.): *Historia, arte y música en el manuscrito "La perla mystica" del monasterio de Santa Clara (1700-1718)*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2019.
- HOBSBAWM, Eric J.: "Introducción". En HOBSBAWM, Eric J. y RANGER, Terence: *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, 1983.
- HOBSBAWM, Eric J.: "Inventando tradiciones", *Historia Social* 40 (2001), 203-214.
- IBSEN, Kriste: *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Gainesville, University Press of Florida, 1999.
- ITURBURU, Fernando: "La perla mística, Gertrudis de San Ildefonso". En LAVRIN, Asunción y LORETO, Rosalva (eds.): *Diálogos espirituales: manuscritos femeninos*. Puebla, Universidad de Puebla, 2006, 212-225.
- JESÚS, Teresa de: *Libro de la vida*. Madrid, Verbum, 2015.
- JIMÉNEZ DE VEGA, Mercedes: "La mujer en la historia del Ecuador: las mujeres también hacen historia". En NÚÑEZ, Jorge, *Historia de la mujer y de la familia*. Quito, Editora Nacional, 1998, 37-67.
- KRUZ, Juana Inés de la: *Carta a sor Filotea de la Cruz*. México, UNAM, 2004.
- KENNEDY TROYA, Alexandra: *Historia del monasterio de las conceptas de Cuenca 1599-1999*. Quito, Papelart, 1999.
- LAVRIN, Asunción: "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial". *Colonial Latin American Review* 2 (1993), 27-51.

- LAVRIN, Asunción y LORETO, Rosalva: “La escritura femenina hispanoamericana. Siglos XVI-XIX. Aproximaciones historiográficas”. En VIFORCOS, M.^a Isabel y CAMPOS, M.^a Dolores (eds.): *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual*. León, Universidad, 2005, 515-537.
- LOCATELLI, Fabio Giovanni: *El sacramento de la confesión en la diócesis de Quito, 1570-1668*. Tesis de doctorado en FLACSO-Ecuador (2017).
- LONDOÑO, Jenny: *Entre la sumisión y la resistencia: las mujeres en la Audiencia de Quito*. Quito, Abya-Yala, 1997.
- LOZANO, Luis: *Claro espejo de religiosas*. Madrid, Juan del Barrio, 1699.
- LUMBIER, Raimundo: *Fragmentos varios morales en prosecución de los que están en la Suma de Arana*. Zaragoza, Pascual Bueno, 1680.
- MALDONADO, José: *El más escondido retiro del alma*. Zaragoza, Dormer, 1649.
- MÉNDEZ VALENCIA, María Alexandra: “Aspectos de la historia documental del convento de Ntra. Sra. De la Encarnación de Popayán”. *Archivo Agustiniiano* 196 (1994), 297-336.
- MONTESINOS, Fernando: *Anales del Perú*. Madrid, Del Horno, 1906.
- MORÁN DE BUTRÓN, Jacinto: *La Azucena de Quito, que brotó el florido campo de la Iglesia en las Indias Occidentales*. Madrid, Gabriel del Barrio, 1724.
- NAVARRO, José Gabriel: *Contribuciones a la Historia del Arte en el Ecuador III*. Quito, Romero, 1950.
- MURIEL, Josefina: *Conventos de monjas en la Nueva España*. México, Santiago, 1946.
- MURIEL, Josefina: *Cultura femenina novohispana*. México, UNAM, 1982.
- NÚÑEZ, Jorge: *Historia de la mujer y de la familia*. Quito, Editora Nacional, 1991.
- NÚÑEZ DE MIRANDA, Antonio: *Platica doctrinal, México*. Viuda de Bernardo Calderón, 1679.
- ORTIZ BATALLAS, Sylvia: “La ciudad enclaustrada”. En Ortiz Batallas, Sylvia: *Desde el silencio de la clausura. El Real Monasterio de la Limpia Concepción de Quito*. Quito, Distrito Metropolitano, 2014, 21-149.
- OTERO, Jesús María: *La escuela de primeras letras y la cultura popular española en Popayán*. Popayán, Talleres del Departamento, 1963.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús: “Los monasterios concepcionistas en la Audiencia de Quito. Notas para su estudio”. En *La Orden concepcionista. Actas del I Congreso Internacional I*. León, Universidad de León, 1990, 563-584.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús: “El monacato femenino en la Audiencia de Quito”. En RAMOS MEDINA, Manuel (coord.): *El monacato femenino en el Imperio Español*. México, Condumex, 1995, 273-287.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús: “Los inicios del monacato femenino en Quito: Mariana de Jesús”. En ESCOBEDO, Ronald, ZABALLA, Ana y ÁLVAREZ, Óscar (eds.): *Euskal Herria y en Nuevo Mundo. La contribución de los vascos a la formación de las Américas*. Vitoria, Universidad del País Vasco, 1996, 417-434.
- PANIAGUA PÉREZ, Jesús: “Las décadas iniciales del monasterio de Santa Clara de Quito”. *Archivo Ibero-Americano* 229 (1998), 128-144.
- PERALTA BARNUEVO, Pedro de: *Lima fundada, o, Conquista del Perú*. Lima, Sobrino y Bados, 1732.
- RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán: *Literatura en la Audiencia de Quito. Siglo XVII*. Quito, Banco Central del Ecuador, 1980.
- RODRÍGUEZ DOCAMPO, Diego: “Descripción y relación del estado eclesiástico del obispado de San Francisco de Quito”. En PONCE, Pilar (ed.): *Relaciones Histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX) II*. Madrid, CSIC; 1992.
- ROSSI DE FIORI, Iride et al.: *La palabra oculta. Monjas escritoras en la Hispanoamérica colonial*. Salta, Universidad Católica, 2008.
- SALAZAR Y CADENA, Diego de: “Censura”. En OSORIO, Constanza: *Huerto del celestial esposo: fundado sobre el opúsculo de N.P.S. Bernardo*. Sevilla, Tomás López de Haro, 1686.

- SÁNCHEZ ORTEGA, M.^a Helena: *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen*. Madrid, Akal, 1992.
- SANTA MARÍA, Francisco Xavier Antonio de: *Vida prodigiosa de la venerable virgen Juana de Jesús*. Lima, Francisco Sobrino, 1756.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de: *Parayso occidental*. México, Juan de Ribero, 1684.
- SOUSA PEREIRA, Manuel: *Vida admirable de la Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*. Quito, Jesús de la Misericordia 2008.
- TELLO, Marco: *El patrimonio lírico de Cuenca. Un acercamiento generacional*. Cuenca, Universidad, 2004.
- TERÁN NAJAS, Rosemarie: “Censos capellanías y élites: aspectos sociales del crédito en Quito colonial (primera mitad del siglo XVIII)”. *Procesos* 1 (1991), 23-48.
- TEVAR ALDANA, Pedro de: *Segunda parte de las excelencias de Dios, su Madre, y sus Santos*. Madrid, Imprenta Real, 1639.
- TORRECILLA, Martín de: *Consultas morales y exposición de las proposiciones condenadas por nuestros muy santos padres Inocencio XI y Alexandro VII*. Madrid, García Infanzón, 1693.
- VARGAS, José María: “La verdad integral de sucesos históricamente desfigurados (1611-1612)”. En LARA, Jorge Salvador (dir.), *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*. Quito, Conferencia Episcopal, 2001, pp. 1018-1029.
- VARGAS, José María: *Historia de la provincia de Santa Catalina Virgen y Mártir de Quito de la Orden de Predicadores*. Quito, Salesianas, 1942.
- VEGA, Lope de: *Laurel de Apolo*. Madrid, Juan González, 1630.