

El demonio y sus formas en la hagiografía quiteña de Mariana de Jesús Torres

The Devil and his Forms in the Hagiography of Mariana de Jesús Torres of Quito

Marina Paniagua Blanc

<http://orcid.org/0000-0001-6535-9514>

Universidad de Huelva

ESPAÑA

marian.paniagua@pi.uhu.es

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 10.1, 2022, pp. 47-61]

Recibido: 17-12-2021 / Aceptado: 21-02-2022

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2022.10.01.05>

Resumen. Abordamos el estudio de una autora que ha tenido poca relevancia en la literatura quiteña debido a que su obra no ha sido dada a conocer hasta el siglo xx y está plagada de interpolaciones. Acotamos ese estudio a la figura del demonio, con sus variadas representaciones, que consideramos que ha sido el hilo conductor de la narración y que con su presencia en el monasterio de la Concepción de Quito intervino no solo en la vida de la comunidad, sino también en la de la propia ciudad, en una lucha con Mariana, en la que esta siempre salía vencedora, aunque siempre había un eterno regreso del Maligno.

Palabras clave. Demonio; imágenes literarias; hagiografía; siglos xvi-xvii.

Abstract. This study deals with an author who has had little relevance in the literature of Quito as her work did not become well-known until the 20th century and is full of interpolations. The article is limited to the figure of the devil and his varied representations. The devil acts as a connecting thread throughout the narrative and his presence in the Monastery of the Conception in Quito intervened, not only in the life of the community but also in that of the city itself, in a continuous struggle with Marian, in which she was always victorious, even though the evil one always returned.

Keywords. Devil; Literary images; Hagiography; 16th-17th centuries.

VIDA Y OBRA¹

Mariana de Jesús Torres nació en Vizcaya en 1563, pero se trasladó a Galicia y desde allí, siendo adolescente, se embarcó con su tía María Taboada para fundar en 1577 el primer monasterio femenino de Quito, donde tomó el hábito concepcionista el mismo año y profesó en 1581. Tras la muerte de su tía ocupó varias veces el cargo de abadesa entre 1593 y 1631. Falleció en enero de 1635, asistida por el obispo fray Pedro de Oviedo.

Su hagiografía corresponde a una recomposición de textos de los siglos XVI y XVII realizada en 1790 por el franciscano portugués Manuel Sousa Pereira² y recogidos en el llamado *Cuadernón*, hoy desaparecido. Eran escritos de los franciscanos que la conocieron: una biografía de su confesor fray Francisco Anguita, testimonios de fray Martín de Ochoa, incluso una posible autobiografía; es decir escritos mediatizados por sus confesores, como era habitual³. A mediados del siglo XVIII fray Bartolomé Alácano⁴ publicó una breve biografía⁵ y Sousa elaboró el texto que nos ocupa, alegando que no recurrió a alteraciones importantes, cuando son visibles los añadidos, interpolaciones e interpretaciones de algunos acontecimientos, casi siempre en favor del franciscanismo y con alusiones a la independencia de Ecuador y al culto al Corazón de Jesús, que se desarrolló a partir de 1673. No cabe duda de que el manuscrito de Sousa sufrió nuevas interpolaciones, al hacer referencia a acotamientos posteriores como las profecías sobre García Moreno, el dogma inmaculista, el liberalismo ecuatoriano o la canonización de Beatriz de Silva. Es precisamente este documento, que recoge todas las manipulaciones anteriores, el que ha llegado hasta nuestros días, aunque parece factible que el tema que nos ocupa sobre el demonio responda más a los textos originales.

Mariana no ha tenido la visibilidad que otras monjas quiteñas, como Mariana de Jesús Paredes o Juana de Jesús⁶. Ni siquiera aparece mencionada en las historias de la literatura ecuatoriana⁷, pues no deja de ser una representante de lo hispano frente al criollismo, amén de que su hagiografía ha permanecido oculta durante mucho tiempo. Por tanto, nuestro trabajo tendrá como fuente principal ese texto interpolado, en el que hemos tratado de hacer distinciones entre lo que podría ser original de los siglos XVI y XVII, y lo manipulado posteriormente. Ello, a su vez, nos ha obligado a establecer comparaciones con otras hagiografías y trabajos sobre

1. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*; Cadena Almeida, 1987 y 2000; Paniagua Pérez, 1996, pp. 417-434.

2. Compte, 1886, pp. 328-335.

3. Ibsen, 1999, p. 11; Herpoel, 1999, p. 147.

4. Compte, 1886, pp. 35-60.

5. Cadena Almeida, 1987, pp. 174-175.

6. Morán de Butrón, *La azucena de Quito*; Francisco Xavier de Santa María, *Vida prodigiosa de la venerable virgen Juana de Jesús*.

7. Lara, 2001.

monjas de la modernidad, especialmente americanas, pero también de las que podríamos llamar «teóricas» de esta literatura como María Magdalena de Pazzi o Teresa de Jesús⁸.

La vida de Mariana coincide con una época de auge del demonismo⁹ y del desarrollo de la pastoral del miedo, producto de la revalorización tridentina de la penitencia como remedio de salvación, que se proyectaba desde el púlpito, las artes y la literatura. Así, el *memento mori* ponía en valor las vidas ejemplares, en este caso de las monjas, que a través de sus escritos o los de sus confesores transmitían sus experiencias espirituales. De este modo, Mariana, estimulando su imaginación, nos trasladó las visiones que tuvo del Maligno¹⁰, al que venció con la virtud y la colaboración de seres divinos pero, sobre todo, con el sufrimiento relacionado con la *Imitatio Christi* exaltada por los moralistas, que solo algunas monjas podían soportar¹¹.

Con aquellos escritos la mujer enclaustrada podía adquirir visibilidad en la sociedad, mientras para la del siglo era preferido que «no hubiese sido vista, ni oída, ni que hubiera hecho ruido»¹². La vida monacal, por el contrario, disponía de unos resquicios que permitían proyectar la individualidad a través de la vida espiritual, no sin peligro de considerarse engañadas por el demonio, como le sucedió también en Quito a Juana de Jesús¹³ o en Perú a Rosa de Lima¹⁴. Proyectarse con los escritos no atentaba contra el voto de clausura, que en la regla concepcionista sólo podía romperse en caso de incendio o de asalto armado¹⁵.

En el ambiente espiritual del monacato femenino del siglo xvii la figura del demonio era imprescindible en las visiones de las monjas, pues la clausura no implicaba estar libre de su presencia; por el contrario, este desplegaba allí gran actividad, aprovechando con engaños la supuesta debilidad de la mujer¹⁶, como lo mantenía Teresa de Jesús¹⁷ o la concepcionista María de Jesús de Ágreda¹⁸. El demonio de Mariana era constante en sus pretensiones; para él no contaba el tiempo y gozaba de algunas de las características que marcaba el agustinismo: velocidad y capacidad predictiva¹⁹; a lo que había que añadir la actitud ruidosa. En general, era

8. En el caso de Quito se pueden citar autores como Alexandra Kennedy, Jenny Londoño, Catalina Andrago, Fernando Campo, Félix Carmona, Espinoza Polit, Ortiz Batallas, Fernando Iturburu o Paniagua Pérez, sin olvidar algunas historias o historias de la literatura con alusiones a los escritos de monjas como las de González Suárez (1893), José María Vargas (1972), Hernán Rodríguez Castelo (1980) o Jorge Salvador Lara (2001).

9. Certeau, 2016.

10. Portús, 2004, p. 266.

11. Buen ejemplo de esto nos lo presenta para la vecina Nueva Granada el trabajo de Aranguren Romero, 2007.

12. Boneta, *Gritos del Infierno para despertar al mundo*, pp. 255-256.

13. Francisco Xavier de Santa María, *Vida prodigiosa de la venerable virgen Juana de Jesús*, p. 216.

14. Báez Rivera, 2012, p. 96.

15. La clausura se reguló por la bula *Ad statum prosperum*, de 1511, caps. VII y VIII.

16. Russell, 1995, p. 256.

17. Teresa de Jesús, 2015, pp. 81-82.

18. María de Jesús de Ágreda, *Mística ciudad de Dios*, pp. 58 y 66.

19. Agustín, *De divinatione daemonum*.

una forma recurrente en la literatura hagiográfica como imagen del mal, que existe necesariamente en contraposición al bien e implica fuerzas hostiles externas a la conciencia del hombre²⁰.

Mencionar al demonio obliga a considerar su presencia en América, pues eran muchos los autores que afirmaban que aquél había sido su reino antes de la llegada de los españoles, como se manifestó alguna de las hagiografías de santa Rosa de Lima²¹. Esto se trató de demostrar con la interpretación de las creencias prehispánicas, que hicieron pensar que allí estaba «encastillado y predominando más que en otras naciones del orbe»²². De ahí su interés en desalentar fundaciones religiosas como aquel monasterio, vinculado además al culto de su apocalíptica enemiga.

En cuanto al aspecto con el que lo percibe Mariana, no varía mucho de lo que encontramos en otras hagiografías. Para ella era un ser polimorfo, como para santa Teresa²³ y para Gregorio Magno²⁴, que casi siempre suele encarnarse en seres intimidatorios (serpiente, dragón, perro furioso, negros feroces), ya que la tentación suele ir acompañada de agresividad y hostilidad²⁵. Las mencionadas eran manifestaciones habituales, como el mulato desnudo que intimidó a la agustina de Puebla María de San José²⁶; o el perro «Patón tiñoso», como le denominaba santa Rosa de Lima²⁷. Esto no implica que en ocasiones adquiriera formas humanas, que provocaban agrado o conmiseración. Ese polimorfismo en Quito se dio igualmente en las apariciones a Mariana de Jesús Paredes, quien lo contempló como alfanje, serpiente, galán o «perrillo de la china»²⁸. Mariana, sin embargo, recurre a pocas menciones sobre su aspecto híbrido, como lo encontramos en grabados sobre el dios Huitzilipochtli en la *Description de l'univers* (1683) o en el *Staat von America* (c. 1713).

PRIMERAS MANIFESTACIONES Y ATAQUES PERSONALES

Las primeras manifestaciones del demonio entraban en el plano de lo personal e íntimo. Mariana es el sujeto del relato, a través del cual se pretendía enviar un mensaje sobre los peligros del Maligno. Los aspectos estético-literarios son secundarios frente a la supuesta historicidad de la actividad demoniaca, que no se rinde y siempre regresa, con distintas formas, a veces teratológicas y otras de postrimerías o acompañando a la Inmaculada.

20. Russell, 1995, pp. 34 y 253.

21. Ferrer de Valdecebro, *Historia de la vida de sor Rosa de Santa María*, p. 370.

22. Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe*. Este autor ha dado lugar a un estudio sobre la cuestión del demonio en América; ver Rozat, 1995.

23. Teresa de Jesús, *Las moradas del castillo interior*, p. 199.

24. Gregorio, 1980, pp. 74, 96, 152, 168.

25. Moreno Mendoza, 2009-2010, p. 149.

26. Myers, 2003, p. 73; Millar, 2011, p. 343.

27. Jiménez Salas, 2002, pp. 53, 157-158, 348.

28. Morán de Butrón, *La azucena de Quito*, pp. 182, 247-248, 281-282.

El demonio se le apareció ya en su viaje a las Indias, defendiendo su espacio violado por la entrada del cristianismo y tratando de evitar la fundación del monasterio quiteño. Era una serpiente monstruosa de siete cabezas que intentaba destruir el barco. Desmayada, la vio en sueños con su lengua bífida y a la Virgen, que en su pecho tenía un ostensorio, su niño en una mano y en la otra una cruz con forma de lanza, con la que destruía la cabeza del monstruo, que gritaba: «No permitiré la fundación, no permitiré que progrese, no permitiré que se conserve hasta el fin de los tiempos, y en todo momento la perseguiré»²⁹. En esta aparición nos encontramos con dos elementos que se asocian a las representaciones inmaculistas quiteñas: la visión eucarística del pintor Miguel de Santiago (1620-1706) y la Virgen alanceadora de la serpiente del escultor Bernardo de Legarda (1700-1773). Esto nos hace pensar en interpolaciones de fondo, pues, o bien había una tradición de los escritos de la monja que aprovecharon los artistas (de lo que no tenemos evidencias), o Sousa reinterpreto la visión a la luz de una iconografía muy común en Quito, relacionada con la tradición apocalíptica (*Apocalipsis*, 12, 3-9)³⁰.

Aquel fue el inicio de la presencia del demonio en la vida de Mariana, que continuaría en el monasterio, fundado el 13 de enero de 1577. Allí, las amenazas no cesaban, repitiéndole: «no te dejaré con vida». En ocasiones se le presentaba como inofensivo y huidizo, enroscándose junto al torno; otras, bailaba a su alrededor durante las penitencias y le decía: «tienes otro sacrificio para el Infierno»; o con enorme cresta en forma de sierra, ojos terribles y amenazando con estrangularla. Pero solo ella podía verla «retorciéndose por ahí», por lo que su confesor exorcizaba el lugar³¹. La imagen isidoriana de serpiente con cresta (*Etimologías*, XII, 4, 4-5), mencionada incluso por Dante³², se asociaba a la soberbia de Satanás³³. Una variante fue el dragón, recordando a Leviatán, que con sus fauces abiertas mostraba las llamas y a los condenados y le impedía el paso al coro, a la vez que le decía: «todas esas almas las he engullido porque son mías y tú también serás mía». Fue su ángel de la guarda quien la pasó por encima de aquella visión para que rezara el oficio parvo³⁴.

En otros casos no se definía la forma del demonio, sino solamente las acciones, como cuando sembraba de gusanos el claustro, que ella expulsaba con una señal de la cruz³⁵. Esto ha sido relacionado con la muerte³⁶, pero también podía hacer referencia al mundo oculto y al fuego de la condena (*Eclesiastés*, 7, 17; *Isaías*, 66, 24; *Marcos*, 9, 47).

29. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, p. 32.

30. Clemente de Alejandría, *Protréptico*, II, p. 12.

31. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, pp. 67, 77-80.

32. Dante Alighieri, *Divina comedia*, Canto 34 del *Infierno*.

33. Pablo de la Cruz, *Centiloquio de encomio de los santos*, fol. 81v.

34. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, p. 73.

35. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, pp. 68-69.

36. Durán Cingerli, 2015, pp. 155 y 160.

El demonio de Mariana podía ser hiperactivo. Continuamente daba saltos, se retorció, trepaba por las paredes o bailaba, incluso intentaba subirse a su lecho³⁷, como era frecuente en las hagiografías monjiles³⁸. Sin embargo, no hay alusiones a que fuese un demonio íncubo, tema que ya en el siglo xv se trató con amplitud en la obra de Kramer y Sprenger, escrita en 1486³⁹. Estos íncubos aparecen con frecuencia en la vida monacal femenina, siendo uno de los mejores ejemplos el de Magdalena de la Cruz (1546), en Córdoba, que pactó con dos de ellos llamados Balbán y Pitonio⁴⁰, o en Lima el que poseyó a Inés de Ubitarte (1623)⁴¹. Todo ello sin olvidar el caso de las agustinas de Popayán, cuya vida pecaminosa se atribuyó por algunos a que se hallaban endemoniadas⁴². Un íncubo quedó reflejado también en la pintura del novohispano Cristóbal de Villalpando (1649-1714) sobre santa Rosa de Lima, recordando la propia visión de la Santa⁴³. La pretensión del Maligno era apoderarse del alma de la monja y raramente recurrió al maltrato físico, como cuando se enredaba a sus pies, le hacía derramar la comida o le borraba las letras de sus lecturas; lo que parece responder más a achaques de la edad que a ataques demoniacos⁴⁴; en cuanto a los golpes, solo los recibió durante su estancia en el Infierno. Todo lo superaba con sacrificios y virtudes, como las mencionadas por Teresa⁴⁵, y con su voluntad, evitando el diálogo con el tentador al que curiosamente reprochó su ociosidad⁴⁶. Por tanto, no mostraba aquellos 67 síntomas de posesión que refería Guazzo⁴⁷, ni se puede establecer una comparación con los sucesos de las monjas de Loudun o de Trujillo del Perú⁴⁸, lo que evitó exorcismos e intervención de la Inquisición.

El último ataque personal de la primera etapa tuvo lugar el 2 de febrero de 1589, cuando vio a la horrible serpiente dando vueltas por su celda y arrastrándose por las paredes como si la persiguieran. Fue entonces cuando la Virgen le prometió

37. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, pp. 77-78.

38. Pazzi, *Vida de la bienaventurada...*, p. 367; González Vaquero, *La mujer fuerte*, p. 167; Castillo, *Mi vida*, p. 232.

39. Kraemer y Sprenger, *El martillo de las brujas*, pp. 221-236.

40. Llorente, 1822, p. 335.

41. Montaner, 2003, p. 119.

42. Paniagua Pérez, 1996; Abadía Quintero, 2021, p. 283. Precisamente varias de estas monjas estuvieron desterradas en el monasterio de la Concepción de Quito en vida de Mariana, sin que en su autobiografía/hagiografía nos aparezca ninguna mención a las mismas.

43. Mújica Pinilla, 2013, p. 68.

44. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, II, p. 139.

45. Teresa de Jesús, *Las moradas del castillo interior*, Morada 2, 12.

46. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, p. 67.

47. Guazzo, *Compendium maleficarum*, pp. 285-290. Entre esos síntomas estaban las reacciones violentas ante objetos y símbolos eclesiásticos, la falta de apetito durante largas temporadas, la comprensión de lenguas desconocidas, la demostración de sabiduría cuando se es ignorante, la adivinación del futuro, etc.

48. Certeau, 2016; Rodríguez, 2019. En Loudun, durante el siglo xvii se produjo una posesión demoniaca de las ursulinas de la ciudad, a las que se aplicaron exorcismos. El asunto de fondo era un enfrentamiento entre el párroco Grandier, acusado de introducir al demonio entre las monjas, y el cardenal Richelieu. En el caso de las clarisas de Trujillo, en el mismo siglo, eran más de veinte monjas las poseídas por los demonios, aunque fue a dos de ellas a las que se siguió proceso inquisitorial, del que se desconoce el final.

apartar al demonio de su persona para que quedase «en dulce tranquilidad, como quedan las almas después de salir del lugar de expiación». La superación de pruebas había ratificado su santidad, incluso las monjas comentaban que su bondad la defendía de Satanás, que casi nunca la puso en peligro físico ni atentó contra su virginidad⁴⁹.

DEL ATAQUE PERSONAL AL COLECTIVO

El monasterio era un reflejo de la ciudad⁵⁰, que en 1613 albergaba a doscientas sesenta mujeres⁵¹, de ahí que sus visiones demoniacas también se relacionen con una urbe en crecimiento⁵². Esto implicó una situación de tensiones que el Maligno pudo aprovechar⁵³. Además, su condición de femenino le convertía en un ansiado blanco, atentando contra el rezo del oficio parvo y la vida monástica⁵⁴, como en la vida de Rosa de Lima lo hacía contra el Rosario⁵⁵. Recurrió así a la división en dos facciones enfrentadas por el poder: las inobservantes (criollas), lideradas por La Capitana, y las observantes (españolas), lideradas por Mariana. Ambas pasaban por la cárcel monacal según quien detentase el poder. En ese ambiente reapareció el enorme dragón infernal, gordo, con ojos grandes y redondos, lanzando fuego por todos lados y arrastrándose por todas partes, salvo por el coro (oficio parvo) y la cárcel (Mariana), atacado por las flechas de san Francisco y sin poder huir⁵⁶.

La Concepción fue la única fundación hecha con monjas llegadas de España y la que mejor reflejó la sociedad quiteña, en la que los criollos aumentaban y apetecían controlar la vida urbana, considerando a los peninsulares como intrusos⁵⁷. Por tanto, la división monacal respondía a una realidad social que se manifestó también en los problemas de dependencia, ya que las españolas deseaban mantenerse bajo control seráfico⁵⁸ y las criollas del diocesano, como acabó sucediendo, no sin una intervención de san Francisco asaeteando a una monja⁵⁹. Este enfrentamiento favorecido por el Maligno dio lugar a varias profecías de Mariana, interpoladas por sus biógrafos franciscanos, sobre el regreso al seno de los menores⁶⁰.

49. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, pp. 81-82, 238.

50. Steffanell, 2007, p. 13.

51. Vargas, 1972, p. 192.

52. Tyrer, 1988, p. 45; Powers Vera, 1994, pp. 36-38; Terán Najas, 2014, p. 97.

53. Brucker, 1979, p. 39; Millar, 2011, p. 332.

54. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, II, p. 133.

55. Ferrer de Valdecebro, *Historia de la vida de sor Rosa de Santa María*, p. 201.

56. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, p. 165.

57. Rodríguez Castelo, 1980, p. 37.

58. Los franciscanos habían intentado desde la fundación mantener el monasterio bajo su jurisdicción, lo que impidió desde los primeros momentos el prelado Luis López de Solís. Ver Paniagua Pérez, 1990, p. 564.

59. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, p. 130.

60. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, p. 109 y II, pp. 63-64.

En aquellas luchas, la biografía de la monja trató de presentarla como un instrumento de paz, deseosa de salvar el alma de La Capitana, a la que vio en el Infierno y liberó a cambio de su estancia temporal. La contempló junto a dos negros descomunales, a los que envió a «su cruel morada»⁶¹, que le despedazaban el corazón y le incitaban a dejar aquella vida⁶². Era la asociación del Maligno al gigantismo y a la negritud. Esto último fue tradicional en la literatura religiosa, como «el negrillo abominable» de santa Teresa⁶³, heredero del de los *Diálogos* de san Gregorio (II:9); contemplados también por monjas como Sebastiana de la Vírgenes⁶⁴, Catalina de Jesús⁶⁵, Magdalena de la Cruz⁶⁶ o Luisa Benítez⁶⁷. La asociación de negro y demonio, tenía que ver más con la relación de ese color con la muerte y la oscuridad que con aspectos raciales; así, la negrura sería causa más que efecto del racismo⁶⁸. A pesar de todo, apenas se conoce algún caso muy especial de profesas negras en América, como sor Esperanza de Puebla, a la que permitieron tomar el hábito en 1678, poco antes de su muerte⁶⁹; o en Lima sor Úrsula de Jesús, en cuya biografía también hay continuas alusiones al Maligno⁷⁰.

Otra imagen del demonio en sus amenazas al monasterio fue la de dos enormes perros de aspecto horrible, que junto a una hoguera le impedían el paso al coro, mientras otros gritaban: «aquí en este lugar queremos sepultar este maldito convento». La Virgen le ayudaría a superar aquella barrera enviando al arcángel Gabriel con una canoa de oro y esmeraldas⁷¹. Fue frecuente asociar los perros furiosos a Satanás, pues en el Infierno los condenados ladrarían como ellos⁷². Es probable que estuviera en relación con la rabia, conocida por sus síntomas como «enfermedad del demonio», entonces sin importancia en América, pero sobre la que existía toda una literatura que llegaba desde Europa⁷³ y que se alimentó en América, entre otras, con las visiones de Rosa de Lima⁷⁴.

La visión polimorfa del demonio hizo que en otra ocasión se le presentase como un mendigo⁷⁵, imagen muy común en la literatura aurisecular⁷⁶, con frecuencia con visiones negativas como en la picaresca o con relatos que lo relacionaban con el

61. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, pp. 232-233, 238.

62. Francisco Xavier de Santa María, *Vida prodigiosa de la venerable virgen Juana de Jesús*, p. 232.

63. Teresa de Jesús, *Las moradas del castillo interior*, p. 196.

64. Espejo, 1995, p. 179.

65. Catalina de Jesús María Herrera, *Secretos entre el alma y Dios*; Armstrong, 2012.

66. Llorente, 1822, p. 40.

67. Rodríguez Jiménez, 2019, pp. 280-281.

68. Russell, 1995, p. 68.

69. Benoist, 2014, p. 283.

70. Deusen, 2004.

71. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, pp. 111-112.

72. Cabrera, *Libro de consideraciones sobre los Evangelios*, fol. 162.

73. Paniagua Pérez, 2021, pp. 70-75.

74. Mújica Pinilla, 2013, pp. 53, 61-62, 288.

75. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, III, 83.

76. Moreno Mendoza, 2009-2010.

mundo monacal como el auto sacramental *La abadesa del cielo*⁷⁷. El mendigo de Mariana trataría inútilmente de indisponer a una familia con el monasterio y con ella misma, alegando que «males gravísimos me han hecho allí»⁷⁸.

En el fondo del relato de la pugna entre dos familias quiteñas⁷⁹, estaban los habituales enfrentamientos sociales⁸⁰, ya que a los rescoldos de la crisis de las alcabalas (1592) se sumarían las reformas de Morga, que desde 1614 aumentaron el descontento social⁸¹. Con aquella visión, Mariana ratificó el polimorfismo demoníaco, pues «vio un sinnúmero de malignos espíritus que de todo tamaño, figura y forma [...] forcejeaban por entrar dentro de sus corazones», incluso vio al mencionado mendigo que «escondía una cola llena de espinos y larguísima»⁸², que nos hace pensar en la híbrida mantícora de algunos autores clásicos⁸³.

Mariana también tuvo un acercamiento a los demonios amenazantes, sin hacer mención a su imagen, sustituyendo lo visual por lo auditivo, con sonidos propios de un ser despreciable, como gruñidos, alaridos y gritos⁸⁴. Se trataba de un lenguaje onomatopéyico asimilado al demonio y a los condenados (Is, 65:14). En este sentido no debemos olvidar la actividad volcánica y sísmica de Quito, que favorecía las comparaciones. Así, dijo de sus oponentes que por su boca «el Infierno vomitó una lava de blasfemias groseras»⁸⁵. Igualmente, cuando envió a los malignos al Infierno dieron un alarido terrible «que parecía retumbar el mundo entero» a la vez que lanzaban bramidos y se mordían, provocando un temblor que muchos creyeron que procedía del Pichincha⁸⁶.

Horribles sonidos demoníacos caracterizaron las burdas profecías interpoladas del mundo contemporáneo ecuatoriano, además de soplos con los que llenaban la atmósfera de humo espeso para oscurecer la fe, encender las blasfemias y endurecer los corazones. Miguel y sus huestes se impondrían con rayos, tormentas, relámpagos y espadas de fuego, provocando alaridos horribles entre los diablos, que amenazaban con acabar con la devoción mariana. Luego vendrían las profecías de

77. Vélez de Guevara, *La abadesa del Cielo*.

78. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, III, pp. 80-81.

79. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, III, pp. 82-84.

80. Ponce Leiva, 1998, pp. 146, 228.

81. Antonio de Morga fue presidente de la Audiencia de Quito entre 1614-1636. Una de sus mayores reformas, que provocó gran descontento, fue el arriendo de los obrajes textiles para beneficio de la Audiencia y contra los intereses privados. A ello se unió su relación con algunas élites locales a las que beneficiaba. Las irregularidades de su mandato dieron lugar a la visita de Juan de Mañosca, iniciada en 1624, en que se le aprisionó, aunque tras la suspensión de la visita, en 1627, volvería a ocupar la presidencia quiteña. Ver González Suárez, 1893, pp. 63-168; Ponce Leiva, 2002, p. 291.

82. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, III, p. 87.

83. Este ser, devorador de humanos, procede de la tradición persa, pasando a Occidente a través de los griegos, aunque su verdadero éxito se produjo en la Edad Media a través de los bestiarios. Se caracterizaba por su cabeza humana, cuerpo de león y cola de espinas con la que lanzaba dardos. Ver Aresi, *Sacrorvm Phrenoschematvm: De Vitiis*, I, pp. 156-214; Malaxecheverría, 1999, pp. 219-220.

84. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, p. 67.

85. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, I, p. 186.

86. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, III, pp. 93-95.

la corrupción general, la crisis eucarística y la persecución demoniaca de un clero corrupto, que haría derramar al papa «secretas y amargas lágrimas»⁸⁷. A esto se añadía su visión del incendio de la iglesia monacal, en 1873, en que los demonios lanzaban carcajadas e incendiaban el templo, mientras gritaban «por fin tenemos oportunidad de acabar con esta maldita fundación»; entre tanto, ella, con la ayuda de un joven, evitó que ardiera el Santísimo. En este caso la Virgen no actuó hasta estar quemado el recinto, porque «este incendio no fue desgracia sino ventaja»⁸⁸, pues el demonio actuaba con permiso divino para así obtener un bien mayor, como fue la construcción de un nuevo templo.

El haber pasado por el Infierno le permitió hacer una descripción del mismo, como un cuadro de postrimerías sensoriales. Oyó las blasfemias de los demonios y los condenados; captó olores repugnantes de concentración de todas las inmundicias; su lecho infernal tenía puntas afiladas que le penetraban la carne; el paladar tenía el gusto a azufre derretido que le hacían tragar los demonios⁸⁹. Además, como algo excepcional, le daban golpes que le volteaban el cerebro, removiéndole los sesos e incitándole, sin éxito, a la rabia, la desesperación y la blasfemia⁹⁰. Tales visiones tenían relación con las ignacianas de fuegos y cuerpos ardiendo, llantos, alaridos, voces, blasfemias, amargor en la boca, etcétera⁹¹.

CONCLUSIONES

El texto que nos legó de Mariana de Jesús Torres se halla a medio camino entre la autobiografía, puesto que parte de él fue escrito por la monja, y la hagiografía, ya que otra parte se debe a autores que lo fueron manipulando en diferentes etapas. Esto ha dado lugar a una obra a medio camino entre ambos tipos de composición, en la que encontramos los mismos o parecidos rasgos y episodios que en otras obras de características semejantes, con un frecuente acercamiento a lo extraordinario⁹². Además, el modelo se repite en cuanto a que la presencia satánica se produce en un pequeño grupo del mundo urbano (Quito), como el que formaban las monjas de un monasterio (la Concepción).

La obra en sí, es una manifestación más de la literatura de monjas que proliferó en los siglos XVI y XVII, en la que, igual que en otras, adquiriría importancia la imagen del demonio como hilo conductor del relato, buscando en la debilidad femenina el resquicio para imponer su voluntad, al margen de un tiempo que era eterno. Esa presencia adoptaba formas variadas que iban de lo monstruoso a lo inofensivo, mezclándose a veces con sonidos onomatopéyicos como manifestación del temor hacia el Maligno. Se contraponen así, además, dos formas de describir: la prosopo-

87. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, III, pp. 12-15, 142-143.

88. Sousa Pereira, *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, II, pp. 133-134.

89. El azufre por su olor se asociaba al demonio, como lo hizo santa Rosa de Lima, cuando se le apareció un perro negro. Ver Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias*, II, pp. 328-329.

90. Balbás, *Memorial informativo en defensa de sor Luisa de la Ascensión*, fol. 264.

91. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, p. 25.

92. Certeau, 1993, pp. 263-264.

grafía para el demonio y las etopeyas para la monja; frente a esto, queda patente la pobreza de la topografía que rodeaba a estas figuras, salvo en las descripciones del Infierno y de la cárcel.

Podríamos decir, además, que la obra tiene dos vertientes. Por un lado, como otras muchas, aunque no muy abundantes en la tradición quiteña, implica un modelo de ejemplaridad y de superación espiritual a través del sacrificio y la oración, sobre todo por medio del rezo del oficio parvo, que permitieron a Mariana salir triunfadora, como Rosa de Lima con la devoción del rosario⁹³. Por otro, es una manifestación paralela de la realidad histórica de Quito, envuelta en turbulencias sociales y con un criollismo efervescente criticado por Mariana, ya que los seres celestiales se ponen de su lado frente a unas criollas dominadas por Satanás. La monja reflejaba aquella realidad, aprovechada por el demonio, a través del enfrentamiento entre el clero secular y el regular. Ambos utilizaban a la comunidad concepcionista como objetivo de sus intereses y sujeto de unas luchas elevadas a la categoría de espirituales entre el Maligno y los agentes de Dios. Por tanto, en el fondo, estamos lejos de una visión monacal que nos recuerde el *hortus conclusus* o la Ciudad de Dios. Más bien podemos hablar de un lugar diabólico, en la medida en que el Maligno estaba siempre presente, aprovechando las debilidades femeniles.

Al igual que en otros textos hagiográficos o biográficos de monjas, la ejemplaridad es una característica fundamental, ya que lo que se transmite es la concepción de una pauta de pensamiento y de comportamiento en la vida claustral femenina. En ella Mariana sería el modelo a seguir, pues como mujer visionaria, sacrificada y devota de la Virgen logró vencer las tentaciones del demonio y se colocó en un plano de superioridad. Esto la pone al nivel de otras muchas monjas que presentaron las mismas características, como en la propia ciudad de Quito lo fueron durante el periodo colonial Mariana de Jesús Paredes, Juana de Jesús o Gertrudis de San Ildefonso. El demonio sería así un instrumento de Dios para fortalecer el espíritu de aquella ejemplar mujer, como también sucedió con Rosa de Lima⁹⁴. Sin embargo, el proceso de ejemplaridad que ofrece la obra no pudo verse cumplido en la época, puesto que el escrito permaneció inédito hasta el siglo xx.

BIBLIOGRAFÍA

Abadía Quintero, Carolina, «De esposas de Jesucristo a esposas del demonio. El caso sacrilego del convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán, 1608-1629», en *Historias del hecho religioso en Colombia*, ed. José David Cortés Guerrero y Jorge Enrique Salcedo Martínez, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2021, pp. 127-160.

Agustín de Hipona, san, *De divinatione daemonum*, en Magister Humanitatis, 2014 [consulta: 18/08/2021].

Alighieri, Dante, *Divina comedia*, Barcelona, Penguin, 2021.

93. Ferrer de Valdecebro, *Historia de la vida de sor Rosa de Santa María*, p. 285.

94. Báez Rivera, 2012, p. 67.

- Aranguren Romero, Juan Pablo, «¿Cómo se inscribe el sufrimiento en el cuerpo? Cuerpo, mística y sufrimiento en la Nueva Granada a partir de las historias de vida de Jerónima Nava y Saavedra y Gertrudis de Santa Inés», *Fronteras de la Historia*, 12, 2007, pp. 17-52.
- Aresi, Paolo, *Sacrorvm Phrenoschematvm: De Vitiis*, I, Munich, Joannis Jaecklini, 1694.
- Armstrong, Ximena Elizabeth, *Sor Catalina de Jesús María Herrera: visionaria tere-siana de Quito Colonial. Siglo xvii*, Tesis de Maestría, Victoria, Universidad de Victoria, 2012.
- Báez Rivera, Emilio Ricardo, *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima o la poesía visual del Inefable*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Ver-vuert, 2012.
- Balbás, Pedro de, *Memorial informativo en defensa de sor Luisa de la Ascensión, monja profesa de Santa Clara de Carrión*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1643.
- Benoist, Valerie, «El "blanqueamiento" de dos escogidas negras de Dios: sor Esperanza la negra, de Puebla, y sor Teresa la negrita, de Salamanca», *Afro-Hispanic Review*, 33.2, 2014, pp. 273-287.
- Boneta, José, *Gritos del Infierno para despertar al mundo*, Madrid, Juan García In-fanzón, 1718.
- Brucker, Charles, «Mentions et représentation du diable dans le littérature française épique et romanesque du xiiii^e et du début du xiii^e siècle: quelques jalons pour une étude évolutive», en *Le Diable au Moyen Âge*, Provence, Université de Pro-vence, 1979, pp. 37-71.
- Cabrera, Alonso de, *Libro de consideraciones sobre los Evangelios*, Córdoba, An-drés Barrera, 1601.
- Cadena Almeida, Luis, *Madera para esculpir la imagen de una santa*, Quito / Be-dford, s. e., 1987.
- Cadena Almeida, Luis, *La mujer y monja extraordinaria. Mariana Francisca de Je-sús Torres y Berriochoa*, Quito, Librería Espiritual, 2000.
- Castillo, Francisca Josefa, *Mi vida*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2015.
- Catalina de Jesús María Herrera, sor, *Secretos entre el alma y Dios o Autobiografía de la Vble. Madre sor Catalina de Jesús María Herrera*, Quito, Santo Domingo, 1954.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Certeau, Michel de, *La possession de Loudun*, París, Gallimard, 2016.
- Clemente de Alejandría, *Protréptico*, Madrid, Gredos, 1994.

- Compte, Francisco María, *Varones ilustres de la Orden Seráfica en el Ecuador*, Quito, Imprenta del clero, 1886.
- Deusen, Nancy E., *The Spiritual Diary of a Seventeenth-century Afro-Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2004.
- Durán Cingerli, Andrea, *La mujer bajo el hábito*, Tesis doctoral, León, Universidad de León, 2015.
- Espejo, Beatriz, *En religiosos incendios*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1995.
- Ferrer de Valdecebro, Andrés, *Historia de la vida de sor Rosa de Santa María, de la tercera orden de Santo Domingo*, Madrid, Pablo del Val, 1666.
- Francisco Xavier de Santa María, fray, *Vida prodigiosa de la venerable virgen Juana de Jesús*, Lima, Francisco Sobrino, 1756.
- González Suárez, Federico, *Historia general de la República del Ecuador*, IV, Quito, Imprenta del Clero, 1893.
- González Vaquero, Miguel, *La mujer fuerte, por otro título Vida de doña María Vela, monja de san Bernardo*, Madrid, Imprenta Real, 1674.
- Guazzo, Francesco Maria, *Compendium maleficarum, ex quo nefandissima in genus humanum opera venefica, ac ad illa vitanda remedia conspiciuntur*, Milán, Colegio Ambrosiano, 1626.
- Herpoel, *A la zaga de santa Teresa: autobiografías por mandato*, Ámsterdam, Ropodi, 1999.
- Ibsen, Kristine, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999.
- Ignacio de Loyola, san, *Ejercicios espirituales*, Madrid, Verbum, 2016.
- Jiménez Salas, Hernán (ed.), *Primer proceso ordinario para la canonización de santa Rosa de Lima (1617-1618)*, Lima, Monasterio de Santa Rosa, 2002.
- Kraemer, Heinrich y Jacob Sprenger, *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, Madrid, Felmar, 1976.
- Llorente, Juan Antonio, *Historia crítica de la Inquisición de España*, IV, Madrid, El Censor, 1822.
- Malaxecheverría, Ignacio, *Bestiario medieval*, Madrid, Siruela, 1999.
- María de Jesús de Ágreda, sor, *Mística ciudad de Dios*, Madrid, Causa de la V. Madre, 1720.
- Meléndez, Juan, *Tesoros verdaderos de las Indias en la Historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú del Orden de Predicadores*, Roma, Imprenta de Nicolás Ángel Tinassio, 1681-1682.

- Montaner, Carlos Alberto, *Los latinoamericanos y la cultura occidental*, Bogotá, Norma, 2003.
- Morán de Butrón, Jacinto, *La azucena de Quito que brotó el florido campo de la Iglesia en las Indias Occidentales de los Reinos del Perú*, Madrid, Gabriel del Barrio, 1724.
- Moreno Mendoza, Arsenio, «La figura del demonio en el teatro y la pintura del Siglo de Oro español», *Atrio*, 15-16, 2009-2010, pp. 149-156.
- Mújica Pinilla, Ramón, *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Myers, Kathleen Ann, *Neither Saints Nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Pablo de la Cruz, fray, *Centiloquio de encomio de los santos, sacados de los evangelios, que se cantan en sus solemnidades*, Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1612.
- Paniagua Pérez, Jesús, «Los monasterios concepcionistas en la Audiencia de Quito. Notas para su estudio», en *La Orden Concepcionista. Actas del I Congreso Internacional*, León, Universidad de León, 1990, vol. I, pp. 563-584.
- Paniagua Pérez, Jesús, «Los inicios del monacato femenino en Quito: Mariana de Jesús», en *Euskal Herria y el Nuevo Mundo*, ed. Ronald Escobedo Mansilla, Ana de Zaballa y Óscar Álvarez Gila, Vitoria, Universidad del País Vasco, 1996, vol. III, pp. 417-434.
- Paniagua Pérez, Jesús, «La rabia en América durante el dominio español, s. XVI-XVIII», *Historia y Memoria*, 23, 2021, pp. 57-96.
- Pazzi, María Magdalena de, *Vida de la bienaventurada..., florentina, monja carmelita observante*, Roma, Vital Mascardo, 1648.
- Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe, conseguidos por los soldados de la milicia de la Compañía de Jesús en las misiones de la Provincia de Nueva España*, Madrid, Alonso de Paredes, 1645.
- Ponce Leiva, Pilar, *Certezas ante la incertidumbre: élite y cabildo de Quito en el siglo XVII*, Quito, Abya Yala, 1998.
- Ponce Leiva, Pilar, *Elite local y Cabildo de Quito, siglo XVII*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- Portús, Javier, «Infiernos pintados: iconografía infernal en la Edad Moderna hispánica», en *El Diablo en la Edad Moderna*, ed. María Tausiet y James S. Amelang, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 253-275.
- Powers Vera, Karen, *Prendas con pies: migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*, Quito, Abya-Yala, 1994.

- Rodríguez Castelo, Hernán, *La literatura en la Audiencia de Quito. Siglo xvii*, Quito, Banco Central de Ecuador, 1980.
- Rodríguez Jiménez, Pablo «Los demonios en el convento: el caso de las monjas clarisas de Trujillo, Perú, siglo xvii», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 46, 2019, pp. 261-293.
- Rozat, Guy, *América, imperio del demonio: cuentos y recuentos*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- Russell, Jeffrey Burton, *El Diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad hasta el cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995.
- Salvador Lara, Jorge (ed.), *Historia de la Iglesia católica en el Ecuador*, II, Quito, Abya-Yala, 2001.
- Sousa Pereira, Manuel (ed.), *Madre Mariana de Jesús Torres y Berriochoa*, Quito, Fundación Jesús de la Misericordia, 2008.
- Steffanell, Alexander, *Canon y discurso confesional hegemónico en la literatura colombiana: el caso de sor Francisca Josefa de Castillo y Guevara (1671-1742)*, Tesis de Grado, Gainesville, Universidad de Florida, 2007.
- Terán Najas, Rosemarie, «La ciudad colonial y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo xvii», en *Ciudades de los Andes*, ed. Eduardo Kingman Garcés, Quito, Institut Français d'Études Andines, 2014, pp. 93-103.
- Teresa de Jesús, santa, *Las moradas del castillo interior*, Madrid, Edaf, 2015.
- Teresa de Jesús, santa, *Libro de la vida*, Madrid, Verbum, 2015.
- Tyrer, Robson B., *La historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito: población indígena e industria textil, 1600-1800*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1988.
- Vargas, José María, *Patrimonio artístico ecuatoriano*, Quito, Santo Domingo, 1972.
- Vélez de Guevara, Luis, *La abadesa del Cielo*, Biblioteca Nacional de España (BNE), Ms. 1615.