

LA (DE)CONSTRUCCIÓN DE LA SANTIDAD CRIOLLA EN
*APRENDIENDO A MORIR*¹

POR

CATALINA ANDRANGO-WALKER
Virginia Tech

*La mujer es un mito:
por un salario mínimo en la fábrica
diseca todo el jugo de su vida,
y comercia las horas de su día
por un vestido nuevo en la oficina.
O se muere de adrede
Absorta ante el espejo de su alma
en el convento.
Mujeres como máquinas,
Mujeres como topos,
Mujeres como velas que se apagan.*

Alicia Yáñez Cossío “La mujer es un mito”

El 26 de mayo de 1645 fallecía en Quito la joven beata de 26 años María Ana de Paredes Flores y Jaramillo, más conocida como Mariana de Jesús, la Azucena de Quito.² Antes de amortajarla con el hábito de la orden de San Francisco, sus parientes quitaron de su cuerpo los cilicios con los que se mortificaba constatando con asombro que este permanecía intacto, “con apariencia de vivo, sin que pareciese aver causado mudanza alguna la muerte; antes si, como si se hubiese retocado su hermosura con nuevos visos de apacibilidad en su rostro” (Morán de Butrón 397). Cuando los habitantes de la ciudad se enteraron de la muerte de la joven, a quien desde niña consideraban como

¹ Una versión reducida de este artículo fue presentada en la conferencia de Latin American Studies Association en 2014. Agradezco los valiosos comentarios del lector/a anónimo/a que han sido muy útiles para mejorar este trabajo. Gracias también a Asma Bouhrass por su ayuda con la edición.

² Stacey Schlauf define a las *beatas* como “lay women who chose to profess certain vows and live lives dedicated to religion, although outside the confines of the convent” (*Gendered Crime* 13). Mariana nunca entró al convento, pero a lo largo de su vida mantuvo una relación muy cercana con la Compañía de Jesús.

la elegida de Dios, se congregaron en incontenibles multitudes para ver el cadáver, tocar las reliquias y para llevarse un pedazo de la mortaja que debido al contacto con el cuerpo de la santa creían milagroso (Morán de Butrón 399-400). De manera inmediata las autoridades eclesiásticas quiteñas comenzaron a construir la historia de su vida con el propósito de llevarla a los altares. El punto de partida para los posteriores escritos sobre Mariana fue el sermón que su último director espiritual, el jesuita Alonso de Rojas, pronunció al momento de sus exequias. Este documento fue publicado en 1671 como parte de los testimonios del primer proceso diocesano para introducir la causa de su beatificación.³

Otras fuentes importantes para el modelamiento de su figura también constituyen las declaraciones que se recogieron de los testigos que aseveraban ser recipientes de sus milagros y que a la vez exaltaban su virtud. A partir de estos documentos se ha escrito mucho sobre Mariana, incluyendo numerosas vidas, la primera de las cuales pertenece al sacerdote jesuita Jacinto Morán de Butrón (1668-1749), quien entre 1696 y 1697 redactó *La azucena de Quito, que brotó el florido campo de la iglesia en las Indias Occidentales de los reynos del Perú, y cultivò con los esmeros de su enseñanza la Compañia de Jesus, la v. virgen Mariana de Jesus Paredes y Flores, admirable en virtudes, profecias, y milagros*.⁴ Un compendio de este trabajo se imprimió en Lima en 1702 y la biografía completa fue publicada en 1724 en Madrid.⁵ La obra fundacional de Morán de Butrón ha sido la base para muchas otras versiones que han oficializado la figura de esta mujer a través de los siglos. En todas ellas, sus respectivos autores se encargan de destacar la predestinación de Mariana para la santidad, de perfilarla como el modelo de virtud y, por supuesto, de mostrarla como la heroína que ofrendó su vida a Dios para salvar a Quito de los continuos desastres naturales.⁶

³ El proceso de beatificación que se inició en 1672 concluyó exitosamente en 1850; en 1946 fue declarada heroína nacional y finalmente fue canonizada en 1950 (Phelan 190-93).

⁴ Las referencias para este artículo fueron tomadas de la edición de 1854 titulada: *Vida de la B. Mariana de Jesús de Paredes y Flores, conocida vulgarmente bajo el nombre de la La azucena de Quito...*

⁵ Para escribir la hagiografía, Morán de Butrón se basó en los testimonios y demás documentos que se produjeron sobre la protagonista. Para más información sobre la hagiografía compuesta por Morán de Butrón ver el capítulo dedicado a Mariana en la obra de Ronald Morgan *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity. 1600-1810* (99-118).

⁶ Algunas de estas obras que han contribuido a perpetuar esta imagen de Mariana son: *Compendio histórico de la prodigiosa vida, virtudes, y milagros de la venerable sierva de Dios, Mariana de Jesús Flores y Paredes, conocida con el justo renombre de la Azucena de Quito* (1754) de Tomás Gijón y León, *La Azucena de Quito, o sea, la beata Mariana de Jesús* (1891) de Antonia Rodríguez de Ureta; *El modelo de las jóvenes cristianas, vida de la beata Mariana de Jesús, llamada vulgarmente la Azucena de Quito* (1920) de Manuel Pólit Laso; *La santa quiteña: homenaje de la Biblioteca Popular Ecuatoriana a Mariana de Jesús, en el año de su canonización* (1950) de Enrique María Villasis Terán y Augusto Arias; *La Sma. Virgen de Loreto imagen predilecta de Mariana de Jesús, el lirio de Nazareth y la Azucena de Quito...* (1951) de Víctor Garcés, entre otras.

A partir de las últimas décadas del siglo veinte, la figura de Mariana comenzó a ser objeto de diferentes reinterpretaciones. Así por ejemplo, en la novela *Aprendiendo a morir* (1997), Alicia Yáñez Cossío (1929-) se centra en su vida y desde la ficción invita a una relectura de la historia oficial construida a su alrededor. La autora se aleja de las conceptualizaciones tradicionales de la beata como figura ejemplar religiosa y más bien resalta los aspectos que la influyeron, entre los cuales subraya: la caótica sociedad colonial, el entorno político, la ciudad y la heterogeneidad de sus habitantes. Más que nada, Yáñez Cossío deconstruye la edificación masculina del cuerpo femenino dejando entrever la forma en que las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, adaptaron su imagen de acuerdo a las necesidades de los diferentes momentos históricos de la ciudad y más tarde de la nación ecuatoriana. Esto le permite entablar un diálogo permanente con la historia para reevaluar las innumerables perspectivas que se tienen de su vida: la Mariana cuya santidad fue proyectada desde el instante mismo de su nacimiento para sus contemporáneos; la joven que aparentemente ofreció su vida a Dios para salvar a Quito de los constantes terremotos; la mujer que contribuyó a reivindicar la identidad criolla y se convirtió en el motivo de orgullo de la ciudad colonial; y a partir del siglo XIX, la Mariana símbolo de la nación ecuatoriana.

Para acercar al lector a estas construcciones masculinas del cuerpo femenino, la novelista presenta la vida de la beata de manera fragmentada. Esta es una estrategia narrativa con la que ironiza la forma en que las autoridades eclesiásticas idearon la vida y la santidad de la protagonista, a partir del sermón panegírico de su confesor y de los testimonios sueltos de quienes la conocieron. Dicha fragmentación permite ver a Mariana como producto de su sociedad, como la voz narrativa la describe: “formad[a] en la creencia de que el cuerpo es la prisión del alma” (74). Al exponer la ideología de la época junto con otros aspectos sociales, la autora deconstruye el género hagiográfico en el que la voz de autoridad es la del religioso, generalmente el confesor, quien narra y sanciona la vida femenina.⁷ A diferencia de Morán de Butrón y de sus sucesivos biógrafos, Yáñez Cossío no se centra en los detalles más minuciosos de la vida de la beata. Es más, la autora no hace de ella su personaje exclusivo y tampoco otorga a la autoridad masculina el papel de narrador irrefutable de los acontecimientos. Por el contrario, ella introduce personajes heterogéneos (tanto en género como en raza), quienes presentan diferentes alternativas para un acercamiento a la vida de Mariana y a su inclusión en el devenir de la nación ecuatoriana.

⁷ La relación entre confesor-mujer religiosa y la forma de producción de textos hagiográficos ha sido largamente estudiada. Ver el artículo “Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent” (1990) de Electa Arenal y Stacey Schlauf; *Word from New Spain: the Spiritual Autobiography of Madre María de San José, 1656-1719* (1993) de Kathleen Myers; “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial” (1993) de Asunción Lavrin y *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico* (1994) de Jean Franco.

Esta relectura de la Azucena de Quito forma parte de las preocupaciones de la autora por la exclusión de la mujer de la Historia, o en este caso, su manipulación para adaptarla a los diferentes momentos de la vida de la ciudad y, más tarde, del país. La novelista, quien comenzó su carrera literaria como poeta en los años 50, ha publicado hasta la fecha doce novelas, varias antologías de poemas, cuentos para adultos e infantiles.⁸ Apesar de su extensa labor—que la ha hecho acreedora a prestigiosos premios dentro y fuera del Ecuador— los estudios sobre sus obras siguen siendo escasos. Los críticos dedicados a la narrativa y a la poética de Yáñez Cossío han puesto énfasis en temas como la cuestión femenina y los aspectos sociales (Handelsman 1988, Gerdes 1990, Angulo 1995, Saine 2000, Carullo 2004, Gladhart 1997 y 2006, entre otros); sin embargo, sus novelas históricas han sido las menos estudiadas. *Aprendiendo a morir* es su primera obra de este tipo; la autora, fiel a su interés por recuperar la imagen femenina, ha seguido posicionando el papel de la mujer en obras posteriores como *Y amarle pude* (2000) cuya protagonista es la escritora quiteña Dolores Veintimilla de Galindo (1829-1857) y *Memorias de la pivihuami Cuxirimay Ocllo* (2008) dedicada a rescatar la importancia de la princesa inca del siglo XVI Cuxirimay Ocllo en la construcción de la historia andina.⁹

PERSONAJES Y ESPACIOS MARGINALES EN LA FICCIÓN HISTÓRICA

Uno de los rasgos de la ficción histórica de los últimos años es la descentralización del protagonismo masculino europeo mediante la introducción de personajes marginales. Kimberle López en su análisis de la novela histórica tradicional dedicada a los periodos de la conquista y la colonia señala que la ausencia de protagonistas femeninas en este

⁸ A partir de los años 90 su obra ha sido incluida en varias antologías tanto de narradoras ecuatorianas como latinoamericanas y al menos tres de sus novelas se hallan traducidas al inglés. En 1997 Yáñez Cossío fue incluida en la *Encyclopedia of Latin American Literature* (863-64), editada por Verity Smith; en 1999 Kenneth Wishnia tradujo al inglés *Bruna, soroche y los tíos*; el autor también incluyó un fragmento de esta novela en *Twentieth-Century Ecuadorian Narrative* (1999). Asimismo, María Elena Angulo incluyó un estudio de esta novela en *Magic Realism: Social Context and Discourse* (1995) en el contexto del realismo maravilloso a partir de los años 70 (90-105). En 2006 Amalia Gladhart tradujo *La cofradía del mullo del vestido de la Virgen Pipona* y en 2011 publicó la traducción de *Más allá de las islas*. Un capítulo de *La casa del sano placer* (103-10) fue traducido e incluido en la antología de narradoras bolivianas, ecuatorianas y peruanas en *Fire from the Andes* (Benner 1998). La antología *Short Stories by Latin American Women: the Magic and the Real* editado por Celia Correas de Zapata en 1990 y reeditado en 2003 contiene el cuento “The IWB 1000.” En el 2004 Yáñez Cossío fue incluida en la *Encyclopedia of Latin American and Caribbean Literature 1900-2003* (816-17), editada por Daniel Balderston y Mike González.

⁹ Para un estudio más amplio sobre esta novela ver mi artículo “Memorias hegemónicas contadas desde la subalternidad: relatos femeninos en *Memorias de la pivihuarmi Cuxirimay Ocllo*”. Otras novelas históricas de Yáñez Cossío son *Sé que vienen a matarme* (2001) y *Esclavos de Chatham* (2006), cuyos protagonistas son personajes masculinos.

tipo de obras se debe a que la Historia misma ha fallado en registrar sus logros (10). Es significativo notar el listado de novelas latinoamericanas de este género en los últimos 30 años hecho por Seymour Menton. Al referirse a la región andina se hace particularmente notoria la ausencia de obras protagonizadas por mujeres. Solo dos figuran en la lista: *Los pecados de Inés Hinojosa* del colombiano Próspero Morales Padilla (1986) y *Amarilis de dos mundos* (1988) de Augusto Tamayo Vargas (Menton, 15-27). Sin embargo, desde 1993, año en el que fue publicada *La nueva novela histórica de la América Latina 1979-1992*, se puede apreciar un leve aumento de narrativas que tienen como propósito reivindicar la participación femenina en los siglos anteriores. Este cambio surge de la necesidad de repensar el papel de la mujer a lo largo de la época colonial y de las primeras décadas de la vida republicana. Por eso, aparte de los ámbitos en los que tradicionalmente se las colocaba, como por ejemplo el convento, estas obras presentan a las protagonistas en otros espacios. Es así que se las observa participando en las guerras de la conquista, en el papel de encomenderas, dominando espacios intelectuales y en diversos campos más. Este es el caso de algunas de las publicaciones en las últimas décadas como *El paraíso en la otra esquina* (2003) de Mario Vargas Llosa, *Inés del alma mía* (2006) de Isabel Allende, *La rosa del virreinato* (2007) de Jeamel Flores Haboud, *Y amarle pude* (2000) y *Memorias de la Pivihuarmi Cuxirimay Ocllo* (2008) de la misma Alicia Yáñez Cossío.

En *Aprendiendo a morir* la novelista recurre al archivo para insertar en la narrativa el discurso autorizado del género hagiográfico y los testimonios usados para la canonización de Mariana de Jesús. Esto le permite sumarse a las voces de los académicos de los estudios coloniales y demostrar una vez más lo que proponen críticos como Kathryn Burns para quien el archivo no es transparente, sino que constituye un espacio subjetivo, pero también útil para recuperar voces subalternas, eso sí, desde la ambigüedad (16-18). Al integrar a la ficción los testimonios legales que se recogieron en forma oral y que se convirtieron en documentos fundamentales para la beatificación, la autora muestra la fragilidad de la construcción del archivo. Esta construcción va de la mano de las ansiedades masculinas que dejan entrever su deseo de poder, su anhelo de obtener visibilidad y reconocimiento para su ciudad y, sobre todo, su constante necesidad de moldear el comportamiento de la sociedad quiteña.

La obra ofrece una reflexión sobre la escritura de la historia proponiendo nuevos retos para la lectura de la vida de la Santa del Ecuador. Yáñez Cossío toma como marco de referencia los acontecimientos políticos, los cambios económicos, las cuestiones raciales y sociales de la época. Todos estos aspectos se hallan combinados con los juegos infantiles de Mariana, que en su mayoría eran una imitación de los rituales religiosos, con la pérdida de los padres a muy temprana edad, con el detrimento de la fortuna y la caída en desgracia de la familia y con los tormentos corporales, a través de los que la beata expresaba sus luchas internas por acercarse a Dios. Más aún, la autora cuestiona la noción de centro introduciendo personajes marginales a los que

otorga un plano privilegiado al colocarlos como observadores directos y testigos de la construcción de la virtud de la Azucena de Quito. Este es el caso de Xacinto de la Hoz, el vecino de la joven que observa desde su ventana la manera en que los habitantes de la ciudad, ansiosos por sentir la protección divina, comenzaron desde su nacimiento a edificar la figura de su santa.

La obra comienza en España con la historia del abuelo de Xacinto, un judío converso que temiendo la persecución de la Inquisición, adquiere un certificado de limpieza de sangre y entrega todo su capital a su nieto para que este pueda ir a las Américas. Su viaje, un siglo después de la llegada de Colón, es una parodia de la figura del conquistador que se valía del cristianismo para justificar su presencia en una tierra ajena y para validar su derecho de dominarla. En cambio, el personaje llega a la región andina a refugiarse de la persecución hacia los judíos. La figura del viajero es un recurso narrativo con el que se redescubre la región andina desde los ojos del forastero, quien al llegar a Quito deja ver al lector un espacio ambivalente. Por una parte, el narrador omnisciente revela, a través de Xacinto, una ciudad en la que el personaje presenciara la abundancia, ya manifestada desde los primeros escritos de los cronistas que se encargaron de narrar las características del Nuevo Mundo. Pero por otra parte, esta es la tierra en la que también tendrá que experimentar la miseria, producto de la mala organización política. Así, la utopía del Nuevo Mundo se deforma primero porque Xacinto mismo no constituye el ideal cristiano para “redimir” a América, ni es un ente productivo para la sociedad. Segundo, este personaje con su voz crítica adentra al lector a la corrupción de la administración colonial y a los cambios sociales y económicos que dejan entrever el fracaso del gobierno español en la región.

A través de las experiencias de Xacinto de la Hoz, y su tránsito por la ciudad, el lector puede contemplar los diferentes estratos de Quito y su problemática. Su falta de dinero y el no poder contestar a la pregunta básica de “cuáles son sus devociones” (20), que le inquietan en los hogares aristocráticos, lo obligan a conformarse con el refugio que le ofrecen en una casa de segunda categoría. No obstante, el prestigio que le concede el hecho de ser español lo lleva al salón de juego del presidente de la Real Audiencia, el locus masculino reservado a peninsulares y a la aristocracia criolla. En este espacio, en el que se hacían los “pactos más vergonzosos” (65), Xacinto presencia múltiples episodios de abuso de autoridad. Este conocido tópico de la corrupción administrativa colonial, es además el pretexto para presentar la posición de Quito en relación a la metrópoli y en relación a Lima, la capital del virreinato. Así, cuando los habitantes de la ciudad denuncian al presidente Morga por su mala administración, los visitantes generales, representantes de la Corona española, llegan con bastante retraso a investigar estas acusaciones. Más aún, inmediatamente después de su partida Morga paga la multa impuesta y reincide en mayores escándalos (64-67).

Además de ser el lugar alejado de la justicia, la urbe quiteña también se hallaba aislada de la vida cultural y social de la metrópoli. Yáñez Cossío se apropia del ya muy

conocido tópico colonial del retardo americano, un reclamo característico del discurso de los letrados criollos que comenzó a consolidarse a mediados del siglo XVII. Estos se quejaban porque las noticias llegaban tarde, y más que nada, porque les era muy difícil ser parte de las manifestaciones culturales de las que también resultaban excluidos. Por ejemplo, la voz narrativa señala con ironía que: “[l]as noticias tardan demasiado tiempo en llegar a las Indias, y muchas veces no llegan porque se ahogan en el mar” (126). Como asegura Mabel Moraña el tópico del retardo es: “una marca de marginalidad que afecta tanto aspectos temporales como espaciales en lo que respecta a la localización del discurso criollo con respecto al metropolitano” (271). A los aspectos temporales y espaciales se sumaba la desconfianza de los peninsulares, quienes ponían en duda la falta de capacidad intelectual de los criollos.¹⁰ Según sus creencias, al haber nacido en América estos se degeneraban debido a “la mutación del cielo y [al] temperamento de las regiones” (López de Velasco 37). Dichas ideas hicieron que los criollos trataran de demostrar incesantemente la magnífica calidad de su tierra, así como también la sabiduría de sus habitantes,¹¹ quienes no desmerecían en nada a las cualidades de los europeos y hasta podían producir sus propios modelos de virtud.

En la novela el tópico del retardo americano contribuye a explicar las preocupaciones de los habitantes de esta urbe periférica por convertirla en un espacio central y por ser parte de la vida metropolitana. Así por ejemplo, la voz narrativa relata las fastuosas celebraciones por el nacimiento del hijo de Felipe IV, expresando que los quiteños escuchaban con atención los pormenores del nacimiento del príncipe y de las festividades que se llevaban a cabo en España. Asimismo, pone de manifiesto que: “los oyentes, que están lejos de la corte, quieren emular el gran suceso” (*Aprendiendo a morir* 126-27); mientras Mariana se hallaba en los aposentos que había pedido a su cuñado que le construyera en la parte posterior de la casa para dedicarse a sus devociones, en la ciudad las conmemoraciones en honor al príncipe duraron varios días. La voz narrativa no puede dejar de comentar esta ironía, ya que la fiesta se produce cuando “en el Reino, a los dos años de distancia, el pequeño príncipe, víctima de la endogamia, deja la cuna, come de mala gana las papillas de mucílago que le preparan y da los primeros pasos tambaleante y enclenque” (127). Ejemplos como estos, señalan las frustraciones de los

¹⁰ A parte del estudio de Moraña, para más información sobre el retardo criollo ver la obra de Bernard Lavallé *Las promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes* y la introducción de Ralph Bauer y José Antonio Mazzotti en *Creole Subjects in the Colonial Americas: Empires, Texts, Identities* (1-57).

¹¹ El cosmógrafo y cronista de Indias Juan López de Velasco en su *Geografía universal de las Indias* (1574) dice que aunque los criollos “en todo son tenidos y habidos por españoles, conocidamente salen ya diferenciados en la color y tamaño, porque todos son grandes y la color algo baja declinado a la disposición de la tierra; de donde se toma argumento, que en muchos años, aunque los españoles no se hubiesen mezclado con los naturales, volverían a ser como son ellos: y no solamente en las calidades corporales se mudan, pero en las del ánimo suelen seguir las del cuerpo” (38).

habitantes de una ciudad que trataba de emular a la metrópoli. Al mismo tiempo, estas escenas dejan entrever la posición de Quito como un espacio periférico doblemente marginal, al cual todo llegaba tarde y mal, o simplemente no llegaba. La figura de Mariana es, en medio de esta necesidad de visibilidad, el pretexto adecuado para poner en el centro a la urbe y a sus habitantes.

LA PARODIA DEL GÉNERO HAGIOGRÁFICO: MARIANA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA SANTIDAD

Mientras que por el lado de la iglesia católica, las vidas de las monjas y beatas de la época colonial se han seguido explotando y reproduciendo hasta la actualidad para mostrar a estas mujeres como ejemplos de virtud religiosa, el mundo académico, sin embargo, recién llegó a tomar en serio estos escritos en el siglo pasado. Entre estos estudios cabe destacar las investigaciones pioneras de Elle Dunbar Temple en Perú y las de Josefina Muriel en México en los años 40, como también los estudios de Asunción Lavrin en los años 60 dedicados asimismo a los conventos mexicanos.¹² Pero no es sino hasta mediados de los años ochenta y comienzos de los noventa, época del florecimiento de los estudios conventuales, cuando se pone más énfasis en la vida religiosa femenina. Es así como a partir de la década de los 90 el caso de la beata Mariana de Jesús, cuya hagiografía ha sido motivo de múltiples ediciones perpetuando su imagen de “la santa de la expiación,” entra en el discurso de los estudios coloniales de la mano de investigadores de diversos campos.¹³ Entre los temas más representativos de estos estudios sobresalen los de tipo comparativo que la relacionan con la santa de América, Rosa de Lima (Morgan), o con otras beatas andinas como Luisa Melgarejo (Schlau). En ambos estudios, Morgan y Schlau se centran en la escritura como una forma de posicionar a Quito y al sujeto criollo dentro del ámbito colonial del virreinato peruano.¹⁴ El interés de los críticos en Mariana responde a que su historia permite explorar más a fondo su papel en la sociedad y el dominio masculino sobre el cuerpo femenino, mediante el cual las autoridades eclesíásticas expresan sus ansiedades restringiéndolo, minimizándolo y controlándolo. Pero al mismo tiempo, estos hombres moldearon la

¹² Me refiero a las obras *Conventos de monjas en la Nueva España* (1946) de Josefina Muriel; *Escritoras iluminadas del Perú colonial: Juana de Jesús* (1942) de Ella Dunbar Temple y la tesis doctoral de Asunción Lavrin “Religious Life of Mexican Women in the XVIII Century” (1963).

¹³ Según Federico González Suárez, Dios predestinó a Mariana “para víctima providencial de los pecados públicos de esta capital y de todo el pueblo ecuatoriano” (citado en Goetschel 29).

¹⁴ Otros estudios importantes constituyen los de John L. Phelan, quien analiza los aspectos sociales y políticos de la época y contrasta la corrupción colonial con las virtudes que la sociedad esperaba de la mujer y que Mariana encarna perfectamente. Ana María Goetschel en cambio se centra en el cuerpo de Mariana y su anhelo de perfeccionamiento espiritual; Rosemarie Terán asocia el deseo del orden colonial con Mariana como figura de la expiación; Raquel Serur se enfoca en la santidad de Mariana como resultado de la campaña propagandística de la Compañía de Jesús, entre otros.

historia de la protagonista para presentarla como un ejemplo de virtud, el resultado de su guía espiritual, con lo que se pone en evidencia una vez más el triunfo masculino.

Yáñez Cossío, no obstante, hace una parodia de los diversos géneros literarios para mostrar sus formas de construcción y para cuestionar las manipulaciones de la vida de la Azucena de Quito a través de los años. Linda Hutcheon al hablar de uno de los recursos más recurrentes de la ficción posmoderna hace referencia a la parodia, la cual “has perhaps come to be a privileged mode of postmodern formal self-reflexivity because its paradoxical incorporation of the past into its very structures often points to these ideological context somewhat more obviously, more didactically, than other forms” (35). *Aprendiendo a morir* invita a una reflexión de la historia oficial a través de géneros como la narrativa de viajes, que como ya expliqué anteriormente contribuye a desmitificar la utopía de la colonización. Asimismo la novelista introduce la hagiografía y el informe legal para mostrar las costuras de las construcciones de la santidad de Mariana y su caracterización como heroína nacional. Al acercar al lector a la creación de los documentos que avalaron luego la hagiografía, la novelista hace visible el proceso absurdo llevado a cabo por autoridades masculinas ineptas y preocupadas únicamente por su propio prestigio, como desarrollaré más adelante.

La introducción del género hagiográfico a través de la parodia representa más que una forma de aproximar al lector a la manera en que la protagonista adquirió el estatus de santa. Este es, por sobre todo, un recurso para mostrar cómo ella subvirtió el control patriarcal. Así, la voz narrativa cuenta que el 31 de octubre de 1618 el sereno mestizo Matías Sandoval, quien entre sus varios oficios hacía el de pregonero de la ciudad, anunciaba conmovido el milagro que había aparecido en el cielo quiteño; se trataba de una estrella luminosa como una palma encendida. La estrella, la que los vecinos compararon con la que guió a los Reyes Magos al pesebre de Jesús, se colocó por encima de la casa en la que estaba naciendo la niña Mariana de Paredes y Flores. Tanto familiares como el resto de la comunidad vieron en este acontecimiento la señal de que Mariana no era una niña ordinaria. Sus sospechas se confirmaron pronto al notar que se resistía a tomar la leche materna, lo que los llevó a concluir que: “ayunaba porque nació predestinada a los altares” (32). Al contrario de la hagiografía en la que se destaca la voz de autoridad masculina del letrado Morán de Butrón, en *Aprendiendo a morir* se da cuenta de hechos triviales, como los problemas de alimentación de la recién nacida, a través de una voz narrativa omnisciente irónica que a ratos cede la palabra a otros personajes de diversos géneros y razas.

Por una parte, la inclusión de las voces heterogéneas contribuye a la fragmentación de la narrativa en la que además se intercalan diálogos entre los personajes, testimonios de quienes conocieron a la protagonista, conversaciones familiares y opiniones de los vecinos. Estos personajes son los que introducen las premoniciones de Mariana, la disciplina con que su cuerpo toleraba los largos ayunos, las autoflagelaciones y el sacrificio final por su pueblo cuando apenas tenía 27 años. Por otra parte, estos mismos

personajes contribuyen una vez más al cuestionamiento de las construcciones de la virtud de la niña. Por ejemplo, para desafiar la certidumbre de la santidad, la voz omnisciente de la novela destaca las travesuras infantiles de Mariana y sus sobrinas que tienen casi su misma edad, quienes:

[por] la tapia del otro lado quieren ver qué hace la vecina del fondo; les gusta espiar a Doña María Atahualpa y Asampay, descendiente del último emperador del Reino de Quito. Es gorda, pretenciosa y tiene más criados que los Paredes [...] Lleva muchas ajorcas y se viste con más lujo que las señoras españolas. (38)

La mujer se queja constantemente de “que se suben a mi tapia y me andan espiondo [...] Que me tiran piedras y espantan a mis gallinas” (39). Cuando la pared accidentalmente se derrumba y Mariana salva a sus sobrinas haciéndolas retirar oportunamente, la familia considera el hecho como una nueva intervención divina manifestada en la niña. Sin embargo, doña María reclama indignada “¡[g]uambras malcriadas! ¿qué demonios estáis haciendo al lado de esta pared que es mi pared medianera? ¿Por qué no os quedáis tranquilas? [...] ¿Acaso no se dice que tenéis entre vosotros a una santa...?” (72). Este cuestionamiento por parte de la mujer de raza indígena contrasta con las cualidades de índole virtuosa que la sociedad criolla atribuía a la niña. Así, la desconfianza de la descendiente de Atahualpa hace de Mariana una persona ordinaria que se ve obligada a comportarse de manera extraordinaria porque: “todos dicen que es santa y ella quiere dar gusto a los que la aman” (56).

La voz narrativa se vale de ejemplos como estos para cuestionar el tema dominante de la hagiografía: la santidad de Mariana. En cambio, en la ficción se resalta la forma en que ella aprovechó de las presuntas señales divinas y de las expectativas que tenían de ella desde su nacimiento sus allegados y la sociedad en general. Más bien Yáñez Cossío se enfoca en la forma en que ambos elementos le ayudaron para subvertir el sistema patriarcal que la obligaba a actuar de acuerdo a su clase social. Este tema ha sido estudiado por críticos como Fernando Iwasaki, quien manifiesta que las beatas de la época colonial escogieron ese camino como: “una opción personal que rechazaba tanto el matrimonio como el convento, la autoridad paterna, y la dominación conyugal. Al consagrarse al servicio divino, las *beatas* se colocaban fuera de la esfera del poder masculino laico” (582-83). Y eso es precisamente lo que hace Mariana, aunque la voz omnisciente de la novela cuenta sobre sus intentos fallidos de entrar al convento, al no lograrlo ella construye un espacio para la devoción en la parte posterior de su casa. Asimismo, se desprende de los bienes materiales, de manera que la ruina económica y el consecuente desprestigio familiar, pocos años antes de su muerte, no la afectan. De igual forma, rechaza el matrimonio y la aparente comodidad que le ofrecía su posición social. En cambio, decide vivir aislada de la familia, ayunando excesivamente, mortificando su cuerpo para imitar a Jesucristo y vistiéndose con harapos.

Mariana, no obstante, elige entrar en otro sistema patriarcal: el religioso y al hacerlo sale de la esfera privada, el espacio femenino. De esta forma, ella penetra en la esfera pública mediante su cuerpo atormentado inscrito para siempre en la historia de Quito y más tarde en la del Ecuador. Como beata ella se convirtió desde su niñez en autoridad para todos los que la rodeaban y para la sociedad quiteña en general ya que sus habitantes veían en ella un modelo femenino de perfección. De esta manera, Yáñez Cossío da una nueva dimensión a la historia de Mariana; en la novela ella ya no es únicamente la mujer criolla a la que las autoridades eclesiásticas usaron para demostrar que Quito, al igual que Lima, también podía producir paradigmas de virtud, sino que es sobre todo la mujer que supo abrirse un espacio dentro de la sociedad colonial. Esto explica el hecho de que en la novela se destaquen las diferentes facetas de la protagonista: la recién nacida difícil de alimentar; la niña traviesa a la que los adultos admiran por su perspicacia; la adolescente que sufre de inseguridades sometida a la ineficaz guía masculina; la asidua lectora de Teresa de Ávila, la santa española aficionada a los libros de caballería, que como en Quito ese tipo de lecturas no estaban permitidas, obligan a la joven beata a cuestionarse: “¿[c]ómo serán aquellos [... libros] si le dieron más gusto que la vida de los santos?” (*Aprendiendo* 86).

En cambio, a diferencia de la perspicacia y la curiosidad intelectual del personaje femenino, en *Aprendiendo a morir* los confesores, los hombres que rigen su vida, pasan a ser personajes secundarios. Aunque se entiende que su control está presente todo el tiempo, el aspecto más destacado de ellos es su inutilidad y sus fallas en cuanto se refiere a la dirección espiritual de la joven. La voz narrativa al hablar de su primer confesor manifiesta que “[a]ntes de partir, Antonio Manosalvas busca otro jesuita que lo sustituya. Los superiores imponen que Mariana se quede bajo la tutela del padre Luis Vásquez. Pero la elección no es nada acertada, al contrario es perjudicial” (108). De este modo Mariana pasa por siete confesores, todos incapaces de guiarla adecuadamente debido a su poca experiencia y hasta a la falta de austeridad que hace que uno de ellos, por ejemplo la “escuch[e] indiferente y molesto tras las rejas” (109). Después de cada descripción de las frustraciones de la joven por los errados y contradictorios lineamientos que le imponía cada una de las autoridades espirituales, la voz narrativa resalta sus tormentos corporales: “quinientos azotes le han dejado exhausta. Ha vertido sangre. Ha mojado el piso y las paredes. No ha comido nada, apenas ha masticado un trozo de membrillo que no traga y un pedazo de manzana que escupe” (109). Episodios como estos, que remontan las narraciones de la hagiografía, manifiestan la fortaleza espiritual de la joven. Como Schlau asegura, los martirios descritos en la hagiografía de Mariana: “prueban la voluntad y el ímpetu hacia la religión de la beata, quien, por ser mujer (de la clase alta), no tuvo otra manera de mostrarse fuerte que la de mortificar su propio cuerpo” (174). En la ficción en cambio, estos episodios revelan un contraste entre la inutilidad masculina y la resistencia de ella, destacando la fortaleza que señala Schlau,

pero también poniendo de manifiesto su soledad debido a la guía inadecuada de los confesores. Estos pasajes que muestran la falta de eficiencia de sus padres espirituales están relatados con ironía para puntualizar cómo al final son estos mismos hombres los que se apropian del cuerpo femenino y ejercen su autoridad, conocimiento y poder para construir a Mariana como el modelo de virtud.

A diferencia del discurso hagiográfico, en *Aprendiendo a morir* el protagonismo de la beata ya no proviene de la necesidad de edificar su virtud, sino del interés por mostrar las costuras de la construcción de su historia y de desmitificar los mitos que han incidido en la identidad de la nación. Como afirma Hutcheon “[p]ostmodern fiction suggests that to re-write and to re-present the past in fiction and in history is, in both cases, to open it up to the present, to prevent it from being conclusive and teleological” (110). Entonces se vuelve imprescindible buscar otras lecturas alternativas; para ello, en la novela la voz narrativa muestra diferentes facetas de quienes tuvieron en sus manos hacer pública la vida de Mariana para la posteridad: autoridades civiles corruptas, autoridades eclesiásticas inútiles, autoridades políticas ausentes y lejanas. Al sacar a relucir los defectos de quienes tenían el control de la sociedad y al hacer énfasis en sus intereses particulares Yáñez Cossío muestra también cómo se escribió y se moldeó el pasado. Irónicamente, todas las fallas masculinas se presentan al lector por medio del personaje transgresor, el judío que constantemente cuestiona la autoridad política y también a los padres de la Compañía de Jesús, quienes se habían hecho cargo de la dirección espiritual de la joven quiteña.

Xacinto de la Hoz, el vecino de enfrente que ha visto a la beata desde su ventana desde que ella era una niña traviesa, es el único que la entiende como una mujer víctima de las ansiedades masculinas y del fanatismo religioso. Es él quien al final tiene la última palabra y el que pone en duda toda la construcción de la santidad de Mariana iniciada desde el momento mismo de su nacimiento y oficializada a partir del instante de su muerte. La voz narrativa relata los detalles de las reacciones de la gente necesitada de sucesos divinos en los instantes siguientes a su deceso cuando se produjo una gran conmoción debido a que, según los habitantes, por las heridas milagrosamente le brotaba agua en vez de sangre. Asimismo cuenta sobre el paroxismo que causó el que haya abierto un ojo, y luego los dos al momento de las exequias. Mientras la muchedumbre estaba intranquila, a la espera de presenciar más milagros, a Xacinto “[e]l escalofrío le eriza la piel cuando trata de adivinar si a la Mariana de su alma la enterraron muerta, seca por dentro, ¡o la enterraron viva!, asida al estertor de su catalepsia” (173). De esta manera, por medio del escepticismo de Xacinto, la voz narrativa otra vez invita a reflexionar sobre hechos de origen médico que la multitud fanática guiada por autoridades manipuladoras convirtió en milagros. Esta crítica del judío acerca del fanatismo popular y de la causa de la muerte, desmitifica la construcción de la santidad y a su vez la escritura misma de la historia.

Por otro lado, uno de los rasgos fundamentales que las autoridades eclesiásticas usaron para edificar la vida de Mariana fue la imagen de salvadora y heroína de la ciudad. Mediante la parodia del género hagiográfico Yáñez Cossío descalifica también esta idea. La voz narrativa relata una de las revelaciones que Mariana tuvo cuando estaba agonizando:

[s]abe que cuando deje del [sic] mundo, su presencia se dejará sentir con más peso cada vez que la tierra tiemble, y sabe que se pondrá en su boca aquello de que “la ciudad no desaparecerá por los terremotos, sino por los malos gobiernos”. Palabras que no dice porque no son los momentos de enfrentamiento político. (165)

La desmitificación de las palabras atribuidas a la Azucena de Quito pone de manifiesto la ansiedad de las autoridades de la época por lograr una asociación entre la mujer virtuosa y su ciudad para así poner en el centro a este espacio marginal. Como explica Ronald Morgan cuando habla del papel del primer hagiógrafo, “[f]rom the opening pages of his narrative, Morán defends Quito’s material, spiritual, and cultural accomplishments against those who despise it as a backwater. For example, in response to European critics, he denies that Quito’s southerly location is disadvantageous” (114). Es así como la figura de Mariana contribuyó al esfuerzo de reivindicación de la ciudad, puesto que la edificación que hicieron de su figura apunta a demostrar que Quito ya no copiaba únicamente los modelos de virtud europeos, sino que al igual que Lima, también había sido favorecida y bendecida por Dios con su propia santa.

Pero si por un lado la hagiografía pretende poner en un lugar privilegiado a la ciudad, en cambio en la ficción Yáñez Cossío acentúa el retraso y la situación periférica de Quito con respecto a España y a Lima. La autora también pone de relieve la corrupción política, las estructuras sociales, los cambios económicos y el caos que contrasta con la belleza del entorno y su riqueza natural. Todo ello para mostrar el ambiente en el que le tocó vivir a Mariana, la ciudad descrita en las primeras impresiones del recién llegado Xacinto de la Hoz como llena de conventos e iglesias, gobernada por los repiques de sus campanas. En la novela, este es el espacio regido por las lecturas ejemplarizantes de las vidas de los santos, cuyos discursos pudieron ser adaptados exitosamente para edificar luego sus propios modelos de virtud. De este modo, la novelista pone énfasis en el control y las manipulaciones de las autoridades quiteñas para convertir a la ciudad en uno de los pilares de la espiritualidad en el Nuevo Mundo. Al parodiar la voz de autoridad masculina de la hagiografía, la autora muestra el modo en el que se construyeron las historias legendarias en torno a Mariana, las mismas que poco a poco la fueron convirtiendo en una figura mística y mítica.

Aprendiendo a morir ofrece una reflexión sobre la historiografía y los géneros que contribuyeron a su acreditación, proponiendo nuevos retos para sus lecturas. La parodia como principal recurso literario para releer la crónica del viajero y la

hagiografía, sirve para demostrar que la escritura de la historia también constituye un acto ficcional. Yáñez Cossío plantea un personaje femenino que habitó con relativo éxito en un espacio intermedio entre subalternidad y hegemonía y que supo hacerse un lugar en la sociedad utilizando las mismas tretas practicadas por las mujeres desde la época Medieval, es decir, adquiriendo fortaleza en su misma condición subalterna y atribuyendo este poder a Dios.¹⁵ Mediante una narrativa fragmentada la novelista pone de manifiesto que a pesar del lugar prominente que ocupa Mariana en la historia ecuatoriana, los hombres que la inscribieron en ella la edificaron como un objeto, antes que como un sujeto. Esto me lleva a concluir que la inclusión manipulada de la mujer en la Historia es tan problemática como su exclusión.

La obra de Yáñez Cossío, tanto en prosa como en verso, revela su constante preocupación por el papel del sujeto femenino en la sociedad. En el caso de Mariana, la figura nacional del país, la escritora propone una lectura diferente. Su vida le sirve para trazar el proceso de la construcción del cuerpo femenino a través del tiempo resumido en su ya clásico poema escrito en los años 70 “La mujer es un mito”, cuyos últimos versos describen perfectamente la vida de Mariana, como la mujer que se “muere de adrede/ absorta en el espejo de su alma” (*Poesía* 14). Precisamente eso es lo que destaca la novelista en su obra, la mujer que responde a la ideología patriarcal de su época y que adquiere agencia al aprovechar las expectativas que la ciudad tenía de ella desde el instante de su nacimiento para escoger parcialmente los términos de su existencia.

OBRAS CITADAS

- Andrango-Walker, Catalina. “Memorias hegemónicas contadas desde la subalternidad: relatos femeninos en *Memorias de la piviuarimi Cuxirimay Ocello*”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 38/2 (2014): 273-94.
- Angulo, María Elena. *Magic Realism: Social Context and Discourse*. New York: Garland Pub, 1995.
- Arenal, Electa, and Stacey Schlauf. “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.
- Balderston, Daniel, and Mike González. *Encyclopedia of Latin American and Caribbean Literature, 1900-2003*. London: Routledge, 2004.
- Bauer, Ralph, and José A. Mazzotti. *Creole Subjects in the Colonial Americas: Empires, Texts, Identities*. Chapel Hill: Omohundro Institute of Early American History and Culture & U of North Carolina P, 2009.

¹⁵ Para más detalle sobre las estrategias femeninas ver el estudio de Amy Hollywood: “Gender, Agency, and the Divine in Religious Historiography”.

- Benner, Susan, and Kathy S. Leonard. *Fire from the Andes: Short Fiction by Women from Bolivia, Ecuador, and Peru*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1998.
- Burns, Kathryn. *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru*. Durham: Duke UP, 2010.
- Carullo, Sylvia. "La lujuria, como protagonista, en *La casa del sano placer* de Alicia Yáñez Cossío". *Presencia de la mujer hispana en las letras, las ciencias y las artes: ensayos*. Jorge Valdivieso, et al. Phoenix: Orbis Press, 2004. 15-27.
- Correas de Zapata, Celia. *Short Stories by Latin American Women: The Magic and the Real*. Houston: Arte Público Press, 1990.
- Franco, Jean. *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. New York: Columbia UP, 1989.
- Garcés, Víctor. *La Sma. Virgen de Loreto imagen predilecta de Mariana de Jesús, el lirio de Nazareth y la Azucena de Quito. Recuerdo que la ciudad de Ambato ofrece a la de Quito, dichosa cuna de Marianita de Jesús, con motivo de las solemnes festividades celebradas por su canonización*. Ambato, Imprenta Municipal, 1951.
- Gerdes, Dick. "An Embattled Society: Orality versus Writing in Alicia Yáñez Cossío's *La cofradía del mullo del vestido de la Virgen Pipona*." *Latin American Literary Review* 18/36 (1990): 50-58.
- Gijón y León, Thomas. *Compendio histórico de la prodigiosa vida, virtudes, y milagros de la venerable sierva de Dios, Mariana de Jesus, Flores, y Paredes, conocida con el justo renombre d. la Azucena de Quito*. Madrid: Impr. del Mercurio, por Joseph de Orga, 1754.
- Gladhart, Amalia. "El ícono remendado: fe, género y justicia en *El cristo feo* de Alicia Yáñez Cossío". *Kipus: Revista Andina de Letras* 20 (2006): 155-62.
- _____. "Padding the Virgin's Belly: Articulations of Gender and Memory in Alicia Yáñez Cossío's *La cofradía del mullo del vestido de la Virgen Pipona*." *Bulletin of Hispanic Studies* 74/2 (1997): 235-44.
- Goetschel, Ana M. "Del martirio del cuerpo a su sacralización: visiones de la mujer en momentos de transición." *Procesos, revista ecuatoriana de historia* 12 (1998): 25-35.
- Handelsman, Michael. "En busca de una mujer nueva: Rebelión y resistencia en *Yo vendo unos ojos negros* de Alicia Yáñez Cossío". *Revista Iberoamericana* 144-145 (1988): 893-901.
- Hollywood, Amy. "Gender, Agency, and the Divine in Religious Historiography." *The Journal of Religion* 84/4 (2004): 514-28.
- Hutcheon, Linda. *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*. New York: Routledge, 1988.
- Iwasaki, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima". *The Hispanic American Historical Review* 73/4 (1993): 581-613.

- Jouanen, José. *Vida de la bienaventurada Mariana de Jesús, llamada la Azucena de Quito*. Quito: Prensa católica, 1932.
- Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, 1993.
- Lavrin, Asunción. "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial". *Colonial Latin American Review* 2 (1993): 27-52.
- _____. "Religious Life of Mexican Women in the XVIII Century." Diss. Harvard University, 1963.
- López, Kimberle S. *Latin American Novels of the Conquest: Reinventing the New World*. Columbia: U of Missouri P, 2002.
- López de Velasco, Juan. *Geografía universal de las Indias recopilada por el cartógrafo-cronista Juan López de Velasco desde el año de 1571 al de 1574*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Fortanet, 1894.
- Menton, Seymour. *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Morán de Butrón, Jacinto. *Vida de la B. Mariana de Jesús de Paredes y Flores, conocida vulgarmente bajo el nombre de La azucena de Quito*. Madrid: Imprenta de la viuda de Palacios e hijos, 1854.
- Moraña, Mabel. *Viaje al silencio: exploraciones del discurso barroco*. México, D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Morgan, Ronald J. *Spanish American Saints and the Rhetoric of Identity, 1600-1810*. Tucson: U of Arizona P, 2002.
- Muriel, Josefina. *Conventos de monjas en la Nueva España*. México, D.F.: Santiago, 1946.
- Myers, Kathleen. *Word from New Spain: the Spiritual Autobiography of Madre María de San José, 1656-1719*. Liverpool: Liverpool UP, 1993.
- Phelan, John L. *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*. Madison: U of Wisconsin P, 1967.
- Pólit Laso, Manuel. *El modelo de las jóvenes cristianas, vida de la beata Mariana de Jesús, llamada vulgarmente la Azucena de Quito*. Quito: Tipografía de la Prensa Católica, 1920.
- Rodríguez de Ureta, Antonia. *La Azucena de Quito, ó sea, La beata Mariana de Jesús*. Barcelona: Libr. de Montserrat, 1891.
- Saine, Margaret. "Female Representation and Feminine Mystique in Alicia Yáñez Cossío's 'La mujer es un mito'". *Letras Femeninas* 26/1-2 (2000): 63-79.
- Schlau, Stacey. "¿Mujeres alborotadas o amas de casa espirituales?: Dos beatas en la urbe andina colonial." *Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*. Juan Vitulli y David Solodkow, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2009. 167-92.

- _____. *Gendered Crime and Punishment: Women and/in the Hispanic Inquisitions*. Leiden: Brill, 2012.
- Serur, Raquel. "Santa Mariana de Quito o la santidad inducida". *Revista Nariz del Diablo* 22 (1994): 70-87.
- Smith, Verity. *Encyclopedia of Latin American Literature*. London: Fitzroy Dearborn, 1997.
- Temple, Ella Dunbar. *Escritoras iluminadas del Perú colonial: Juana de Jesús María*. Lima: Ediciones Biblion, 1942.
- Terán, Rosemarie. "La ciudad colonial y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII". *Ciudad de los Andes*. Eduardo Kingman, ed. Quito: Abya-Yala, 1992. 153-71.
- Villasís Terán, Enrique, y Augusto Arias. *La santa quiteña: homenaje de la Biblioteca Popular Ecuatoriana a Mariana de Jesús, en el año de su canonización*. Quito: Ed. de Últimas Noticias, 1950.
- Wishnia, Kenneth. *Twentieth-century Ecuadorian Narrative: New Readings in the Context of the Americas*. Lewisburg: Bucknell UP, 1999.
- Yáñez Cossío, Alicia. *Aprendiendo a morir*. 3rd ed. Quito, Mantra Editores, 2011.
- _____. *Y Amarle pude*. Quito: Editorial Planeta del Ecuador, 2000.
- _____. *Sé que vienen a matarme*. Quito: Paradiso Editores, 2001.
- _____. *Esclavos de Chatham: novela basada en las investigaciones del historiador Octavio Latorre*. Cuenca: Editorial Sano Placer, 2006.
- _____. *Memorias de la Pivihuarmi Cuxirimay Ocllo*. Quito: Manthra Editores, 2008.
- _____. *Poesía*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1974.

