

INTRODUCCIÓN

En el año de 1651, los religiosos de la Compañía de Jesús de Quito recibieron noticias sobre la inminente llegada a la ciudad del padre Raimundo de Santacruz, quien años antes había partido hacia la Amazonía con el propósito de unirse a la misión recién iniciada por los jesuitas en la región¹. Acompañado de cuarenta indios de Maynas, todos ellos vestidos y adornados de forma exótica —una curiosa amalgama de barbarie y nueva cristiandad a los ojos de los espectadores de la época—, Santacruz marchó hasta la iglesia jesuita, en donde los visitantes fueron agasajados por los vecinos de la ciudad. Días más tarde, los neófitos recibieron en ese mismo lugar el sacramento de la confirmación, en un gesto que sellaba su incorporación a la comunidad cristiana.

Para los habitantes de Quito, la visita de Santacruz y de los neófitos de la Amazonía probablemente trajo recuerdos de un evento ocurrido unos quince años atrás. Me refiero a la inesperada llegada a la ciudad del capitán Pedro de Texeira, en compañía de una tropa de soldados portugueses². Bajo la guía de un misionero del convento franciscano de Quito, quien poco antes había realizado el mismo recorrido, pero en dirección opuesta, Texeira y sus soldados atravesaron la cuenca del Amazonas desde el Marañón; después de trepar la barrera natural que forma la cordillera los Andes, en 1638, llegaron finalmente a Quito, para sorpresa de sus habitantes.

¹ Rodríguez, 1990, pp. 313-318. Ver el capítulo I para una discusión detenida de este evento.

² Ver la discusión del capítulo II.

Estos dos eventos conducen a un sinnúmero de reflexiones. En primer lugar, llevan a pensar en lo cercana que se podía imaginar la Amazonía desde Quito en el siglo XVII. Las expediciones que, habiendo partido de Quito, recorrieron la cuenca amazónica, el trabajo apostólico y el ocasional martirio de franciscanos y jesuitas formados en los conventos quiteños, así como los estudios científicos de la región, como eran los mapas y relaciones, no solo hacían de la Amazonía un territorio tangible y próximo, sino que contribuían a construir el dominio de la ciudad sobre su periferia. Igualmente, las dos entradas a la urbe sugieren que la frontera no se asumía como un espacio vacío que esperaba ser conquistado y ordenado. Por el contrario, esta tenía una fuerte incidencia sobre cómo el centro se miraba y definía a sí mismo. Finalmente, estos dos ejemplos muestran la permeabilidad y fluidez del territorio americano en la modernidad temprana. Como ha señalado recientemente John H. Elliot, América era en ese momento un espacio en transición, debido, en gran parte, a la religión³. La geografía de los márgenes, propiciadora de encuentros y desencuentros, y en sí en continuo proceso de redefinición y transformación, permite comprender la mutabilidad de la región.

Tamar Herzog ha trazado la dificultosa historia de la frontera amazónica a lo largo del período colonial, un territorio que debía ser reclamado no solo por los pueblos originarios que lo habitaban, sino que era objeto de disputa entre España y Portugal⁴. No se trataba únicamente de los intereses de dos imperios. Desde el punto de vista conceptual y desde el geográfico, la frontera amazónica era lugar tanto de acercamiento y de reconocimiento como de violenta confrontación⁵. En ella se enfrentaban nociones de policía y barbarie, de cristianismo e idolatría, de conversión y resistencia. También en ella contendían diversidad de pueblos originarios, no siempre amistosos entre sí, así como misioneros jesuitas y franciscanos, soldados y *bandeirantes* portugueses, y hasta corsarios holandeses, sin olvidar los intereses de dos imperios: el portugués y el español. Finalmente, en ella se encontraban las expectativas de la misión cristiana a escala global (el apostolado en Inglaterra, la China o África) con las necesidades locales.

³ Elliot, 2014, pp. 25-45.

⁴ Herzog, 2015, pp. 76-95.

⁵ David Weber y Jane Rausch proporcionan una definición amplia de la frontera, no solo como una línea geográfica demarcatoria o como el límite conceptual que separa la civilización de la barbarie. Para estos autores, la frontera es un lugar de interacción entre dos o más culturas, y como tal un sitio de conflicto o de competencia pacífica. Ver Weber y Rausch, 1994, pp. xiii-xiv.

Pensar en la frontera tiene implicaciones de peso para el estudio del arte colonial. En Hispanoamérica, por la estrecha relación que ha mantenido la historia del arte con la construcción de identidades nacionales, muchas veces se ha tratado de hallar respuestas en situaciones estrictamente locales, sin pensar que el mundo que habitaban los actores del período era, a todas luces, global. La frontera, por el contrario, invita a una reflexión sobre la necesidad de mirar lo local en un contexto comparativo amplio, más allá de límites arbitrarios, tanto culturales como políticos.

Estas preocupaciones informan este trabajo. Este es un estudio del temprano programa iconográfico de la iglesia de la Compañía de Jesús de Quito, el cual probablemente fue ejecutado en la segunda mitad del siglo XVII, en diálogo con el proyecto misionero de los jesuitas en la Amazonía. Como se argumenta más adelante, la decoración del templo y los retratos que adornaban los muros del colegio jesuita de Quito ensalzaban la predicación y el martirio, cualidades que se atribuían también a los misioneros en la cuenca amazónica. De manera paralela, las narrativas misioneras que circulaban a escala internacional, despertaban comparaciones entre la experiencia local y aquella que vivieron otros religiosos en lugares tan remotos y ajenos como la China y el Japón, como se desprende de sermones y textos quiteños del período. No fue menos importante el peso de la audiencia. Como sugieren los ejemplos citados, las imágenes que se exhibían en la iglesia de la Compañía de Jesús no se dirigían únicamente a un público homogéneo y local, sino también a la mirada del huésped temporal, muchas veces los nuevos cristianos de la Amazonía.

En un influyente artículo sobre la utilidad del concepto de «hibridación» para discutir la producción artística del período colonial, Dana Liebsohn y Carolyn Dean argumentan que el énfasis que muchas veces se concede a cuestiones de «origen», impide el reconocimiento de significados escondidos o invisibles⁶. Precisamente, la novedad de este análisis radica en que, lejos de centrar la atención en Quito como lugar de producción artística, sitúa al programa iconográfico de la iglesia de la Compañía de Jesús en diálogo tanto con el trabajo misionero en la frontera amazónica como con las preocupaciones apostólicas de la orden a escala mundial.

Así, es posible mirar la temprana decoración de la Compañía de Jesús desde el punto de vista de la historia sagrada únicamente. Sin embargo, analizar sus imágenes en un diálogo con la frontera, o a través de ella, permite

⁶ Dean y Liebsohn, 2003.

advertir las asimétricas relaciones de poder del período colonial. Entre líneas, es posible reconocer en las pinturas, en los textos y sermones que las acompañaban, los esfuerzos de Quito por consolidar su autoridad política y espiritual en la región; como nueva Roma, conquistadora y civilizadora, buscaba asegurar, a través de la religión, el dominio imperial sobre el vasto territorio amazónico.

EL PROGRAMA ICONOGRÁFICO DE LA IGLESIA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS A LA LUZ DE LA HAGIOGRAFÍA QUITENA DEL SIGLO XVII

La profusa ornamentación barroca de la iglesia de la Compañía de Jesús de Quito, que se extiende desde el altar mayor hacia las capillas laterales y luego, hacia la fachada, envuelve la más sobria decoración de la nave central, en la que destaca la abstracción geométrica de su lacería en yeso. De la misma manera, el propósito de las esculturas en los altares barrocos, ansiosas por despertar la piedad y afecto de los fieles, se distancia de la narrativa didáctica que está presente en las pinturas y relieves que adornan las enjutas de los arcos y los pilares de la nave. Como parte de la campaña decorativa del siglo XVIII, que se inició en la década de 1720 y continuó hasta 1765, es decir, dos años antes de la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles, tanto el altar mayor como las capillas laterales y la fachada promueven la devoción a los santos jesuitas (san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier en el crucero, y san Estanislao de Kostka y san Luis Gonzaga en los retablos menores). Por otra parte, los relieves y los lienzos de la nave central, posiblemente ejecutados en el último tercio del siglo XVII, retratan a los personajes del Antiguo Testamento. En los primeros se muestran las vidas de José y Sansón, mientras que las telas representan a los profetas mayores y menores, siguiendo el orden dictado por la Biblia. Unos y otros anuncian tanto la vida de Jesucristo como el trabajo evangelizador de la Compañía de Jesús. Es precisamente esta temprana decoración, con su complejo mensaje tipológico, la preocupación principal de este libro.

Los lienzos de los profetas han despertado desde el siglo XIX el interés de innumerables autores. No obstante, las discusiones sobre los mismos, muchas veces cargadas de un fuerte sentimiento nacionalista e influenciadas por un modelo historiográfico heredado del Renacimiento italiano, se han limitado a defender el nombre de Nicolás Javier Goríbar como su autor. Es así como, en un afán de distanciar las pinturas de otro artista activo en la iglesia de la Compañía de Jesús (me refiero al panameño Hernando de la

Cruz, quien llegó a Quito en la primera mitad del siglo xvii), muchos estudiosos han ubicado la serie en la segunda década del xviii⁷. A ciencia cierta, ninguna evidencia real permite atribuir los cuadros a un pintor específico. Sin embargo, sí es posible, a partir de diversas consideraciones, situar su ejecución en la segunda mitad del siglo xvii.

Existe una unidad formal entre los lienzos de los profetas, los relieves en las enjutas de los arcos y la temprana decoración de la nave central. De igual manera, los relieves con escenas de la vida de Sansón y de José, junto con los lienzos de los profetas, forman un programa iconográfico coherente basado en la tipología bíblica —es decir, en la concordancia entre el Antiguo y Nuevo Testamento, o entre el pasado y el presente, a partir de la relación entre la profecía y su cumplimiento—. Las imágenes exaltan las figuras virtuosas del Antiguo Testamento, héroes y mártires que anuncian, a través de su piedad y entrega, la vida de Jesucristo y de sus discípulos, así como el celo apostólico de los religiosos de la Compañía de Jesús.

Un mensaje similar se repite en los sermones predicados en la iglesia de la Compañía de Jesús durante el siglo xvii, así como en las historias locales de las órdenes religiosas que se escriben en la misma época. Estas crónicas conventuales, como se podría llamar a este género literario, trazan la historia de las comunidades religiosas en estrecha relación con la vida de la ciudad. Cargados de sentimiento patriótico, estos relatos apelan a la profecía bíblica con el fin de construir una imagen de la república quiteña como un lugar escogido por los designios de Dios.

En buena medida, las crónicas conventuales son un compendio de las vidas ejemplares de varones ilustres y piadosos que habitaban en los monasterios de las órdenes religiosas y en los colegios jesuitas hispanoamericanos. Como tal, los textos mantienen una fuerte deuda con la literatura hagiográfica, de larga tradición en el mundo cristiano. No obstante, estas historias adquieren un significado singular en la Hispanoamérica del siglo xvii. Hablando sobre la hagiografía barroca hispanoamericana, autores como Antonio Rubial García y Ronald Jay Morgan señalan que estas no solo se refieren a valores cristianos universales, sino que abordan temas de urgente preocupación en un contexto local, y como tal son el fundamento de un patriotismo cívico⁸. Hilvanando la cotidianidad de la urbe con las preocupaciones espirituales y pastorales de las órdenes religiosas, estas historias dan

⁷ Ver la discusión historiográfica que se presenta en el capítulo V.

⁸ Ver Rubial García, 1999 y Morgan, 2002. Ver también Brading, 1998.

forma y a la vez manifiestan un sentido de identidad local. De la misma manera, los hombres y mujeres piadosas que protagonizan las crónicas ocupan un lugar emblemático en el imaginario americano, pues como símbolos de la virtud moral de la comunidad urbana, articulan, en palabras de Morgan, el orgullo y solidaridad de la colectividad.

En el caso del colegio jesuita de Quito, la hagiografía habla de manera especial sobre el trabajo de sus misioneros en la zona de frontera, y muy particularmente en la Amazonía, resaltando la autoridad de Quito sobre su periferia. Como se verá más adelante, en ocasiones se habla del descubrimiento y cristianización de la Amazonía como el cumplimiento de una profecía. En estos relatos, por otro lado, adquiere protagonismo la figura del mártir. El mártir no se muestra únicamente como un ejemplo de virtud: a partir de él se construye una geografía moral que articula una oposición binaria entre vida política y barbarie, entre el espacio ordenado de la urbe y la frontera que esperaba ser conquistada y civilizada por los misioneros⁹.

El archivo del colegio jesuita de Quito toma forma en el siglo xvii, esfuerzo que guarda estrecha relación con la escritura de la historia jesuita desde una perspectiva local¹⁰. Entre los documentos que se guardan en su archivo destacan los informes sobre las misiones en Maynas, particularmente aquellos relacionados con el trabajo ejemplar y martirio de algunos de los religiosos entregados a esta empresa. Estos documentos serán utilizados por dos cronistas de la orden, el padre Pedro de Mercado y el padre Manuel Rodríguez, en obras que escribieron en la década de 1680.

La historia del colegio jesuita de Quito, en la versión de Pedro de Mercado, se incluye dentro de una narrativa más amplia sobre las diferentes instituciones de la orden en la provincia del Nuevo Reino de Granada y Quito. El propósito de Manuel Rodríguez, por su parte, es resaltar el papel desempeñado por los misioneros jesuitas y por el colegio de Quito en la conversión de los pueblos de la Amazonía. A pesar de sus aparentemente disímiles propósitos, existen numerosas coincidencias entre las dos obras; por los préstamos textuales, entre Rodríguez y Mercado o entre estos dos y

⁹ Tracy Neal Leavelle también habla sobre la construcción de una geografía moral por parte de los jesuitas en las misiones de la Nueva Francia, en Norteamérica, durante el siglo xviii. Ver Leavelle, 2004.

¹⁰ La Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit de Quito posee una colección digitalizada de documentos provenientes de este primer archivo, reorganizado durante la primera mitad del siglo xx, muy probablemente por el padre José Jouanen, historiador moderno de la orden jesuita. Ver Jouanen, 1943.

un cronista anónimo, hasta se podría decir que la originalidad de los textos y la individualidad de los escritores se pierden en la autoría colectiva de la Compañía de Jesús. De hecho, tanto en Mercado como en Rodríguez toma forma el ideal jesuita en las vidas de los apóstoles de la orden, predicadores y mártires de la fe. En estas historias, el predicador jesuita se encuentra a veces en los territorios indómitos de la frontera, aunque por lo general habla desde el púlpito u ocupa los espacios públicos y civiles de la urbe, como son sus calles y plazas. El martirio, por el contrario, tiene lugar en las zonas de contacto y confrontación, en los espacios liminales entre la policía cristiana y la barbarie, como se describe muchas veces a las misiones en la frontera amazónica.

El mensaje de las crónicas de Mercado y Rodríguez encuentra un paralelo en los cuadros de los profetas. En una mayoría de ellos, las escenas secundarias los muestran como predicadores o mártires. Familiarizado con las historias que circulaban en Quito sobre el trabajo de los misioneros jesuitas, en la Amazonía y en lugares aún más distantes y exóticos, como es Asia, para el espectador del siglo xvii era fácil establecer una asociación entre las pinturas de los profetas y el trabajo evangelizador de los religiosos de la Compañía de Jesús. En los cuadros, de manera más clara que en los relatos, la figura del mártir se contrapone a la del predicador en términos del espacio que les rodea, la naturaleza silvestre en el caso del primero y la urbe construida para el segundo.

Las crónicas quiteñas del siglo xvii hablan de los retratos de mártires locales que habían ofrendado su vida en la Amazonía¹¹. Estas pinturas adornaban los muros del colegio jesuita y tenían como propósito instruir a través del ejemplo a los futuros misioneros. Puesto que no se había probado aún la santidad de estos hombres piadosos, los cuadros no podían exhibirse en el espacio público de la iglesia. Más aún, para la segunda mitad del siglo xvii, únicamente san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier habían sido canonizados (1622). San Estanislao de Kostka y san Luis Gonzaga, beatificados en 1604, fueron canonizados recién en 1726, precisamente cuando se inició la redecoración de la iglesia. Por esa ausencia de devociones propias, la todavía joven Compañía de Jesús debía idear una estrategia que le concediera un sentido de antigüedad apostólica. Si en Roma, en las últimas décadas del siglo xvi, los colegios de la orden se adornaban con los retratos de los mártires de la primitiva Iglesia cristiana, en Quito se escoge a los profetas.

¹¹ Ver la discusión en el capítulo VI.

Si bien es cierto que los profetas aparecen con frecuencia en otras iglesias, lo singular de estos lienzos es la referencia a la predicación y al martirio, cualidades que se atribuía a los religiosos de la Compañía de Jesús. De esta manera, los personajes bíblicos permitían imaginar a los jesuitas como los herederos de un largo linaje fundado en el Antiguo Testamento.

LA FIGURA DEL MÁRTIR DE LA IGLESIA PRIMITIVA A LA CONTRARREFORMA

La palabra mártir, que deriva del vocablo griego *martus*, se refería inicialmente a un testigo que podía dar fe de algo que había presenciado con sus propios ojos. De hecho, los primeros mártires de la Iglesia cristiana fueron los apóstoles, pues eran testigos de la vida de Cristo. El poeta Aurelio Prudencio, en su *Peristephanon*, o *Coronas de Martirio*, señala que «Cristo en su bondad nunca ha rechazado nada a sus testigos, testigos para quienes ni las cadenas ni la muerte cruel les detenían a confesar al Dios único a costa de su sangre»¹². Así se entiende que, desde muy temprano, sobre el testimonio del mártir pendía la amenaza del castigo y de la pena de muerte por desavenir al poder político y religioso. De hecho, durante los primeros años de la Iglesia cristiana, y particularmente durante las persecuciones romanas, el término comenzó a aplicarse de manera más específica a quienes habían entregado su vida por sus creencias.

Con frecuencia se califica a los mártires de la Iglesia primitiva como héroes¹³. Este temprano martirio reconocía la autoridad política de Roma, a la vez que legitimaba su importancia como cabeza de la Iglesia. Por ejemplo, de acuerdo a la tradición, Pedro y Pablo habían sido victimizados en la capital del Imperio Romano. Sus tumbas, la de Pedro en el Vaticano y la de Pablo en Ostia, se mostraban a los visitantes en un gesto que ratificaba la centralidad de la ciudad en el imaginario cristiano de la época¹⁴.

Durante la Contrarreforma, las imágenes de protomártires adquirieron un renovado interés, como lo atestiguan los frescos ejecutados en la década de 1580 por Pomarancio para Santo Stefano in Rotondo, sede del colegio jesuita de los alemanes en Roma¹⁵. Por su claridad narrativa y abundante

¹² Prudencio, «Peristephanon Liber», p. 101. Traducción del inglés de la autora.

¹³ Ver, por ejemplo, Rodríguez G. de Ceballos, 2002.

¹⁴ Foakes, 1927.

¹⁵ Para una discusión sobre las imágenes de martirio en las iglesias jesuitas de Roma en el siglo XVI, ver Buser, 1976. Ver también Monssen, 1981 y Bailey, 2005. Una discusión

detalle, estas pinturas permitían al espectador imaginar, de manera empática, el tipo de castigo recibido por cada mártir. Así cumplían su propósito como ejemplos de virtud para los religiosos jesuitas que se aprestaban a realizar trabajo misionero en la Alemania protestante. Las imágenes elaboran una sofisticada tecnología de tortura, a través de la cual se sometía al cuerpo a formas inimaginables de violación y destrucción. Lo grotesco de estas escenas, sin embargo, encontraba un orden en las ruinas de la Antigüedad clásica, las cuales servían como fondo para el sacrificio de estos primeros cristianos.

Escenarios similares encontramos en las estampas ejecutadas por Circignani para el *Trofeo de la Iglesia Anglicana*, obra publicada por Giovanni Battista Cavalieri en 1584. El *Trofeo* muestra, a través de imágenes, la historia de la Iglesia cristiana en Inglaterra, construyendo para ella un pasado glorioso, comparable al de la Roma imperial y cristiana. El libro se inicia con la fundación de la Iglesia por el mismo san Pedro, pasando por la muerte de los primeros mártires y por el nacimiento del emperador Constantino, vinculado con la historia romana en Inglaterra. A la historia antigua le siguen imágenes de los nuevos mártires de la Contrarreforma, víctimas del protestantismo en territorio británico. Destaca el martirio del jesuita irlandés Edmundo Campion, sacrificado en 1581 en compañía de otros religiosos de la orden, y de un grupo de misioneros cartujos. A pesar de que el método de tortura empleado para castigar a los religiosos católicos es singular —son destripados y descuartizados—, el entorno urbanístico de estas imágenes no difiere mayormente del que se observa en las escenas de martirio de la Iglesia primitiva en Roma, salvo que aquí los edificios medievales reemplazan a las ruinas clásicas.

Tanto las pinturas de Santo Stefano in Rotondo como las ilustraciones de la obra de Cavalieri permiten imaginar una continuidad histórica entre la Iglesia primitiva y la moderna. En los frescos de Pomarancio, las ruinas arquitectónicas sugieren que el cristianismo se construye sobre la Antigüedad clásica, rescatando así un vínculo entre pasado y presente. Si bien los vestigios arquitectónicos aluden al ocaso de la religión pagana como efecto del triunfo del cristianismo, a través de ellos, el artista también reconoce la Roma antigua como centro político y civil. Una idea similar está presente en el *Trofeo de la Iglesia Anglicana*, en donde se resalta el pasado común entre Inglaterra y Roma, un pasado marcado por el orden político de la latinidad.

más amplia sobre las imágenes jesuitas en Roma, los grabados y las imágenes españolas durante los siglos XVI y XVII se encuentra en Rodríguez G. de Ceballos, 2002.

Durante los siglos XVI y XVII, el martirio adquiere un carácter global. Historias de misioneros en Europa, Asia, África y América permiten pensar en el martirio desde una perspectiva comparada, y ayudan a explicar diferencias culturales entre los pueblos que habitaban las diversas partes del mundo. En el Asia oriental, los misioneros católicos eran los invitados de gobernantes poderosos; como tal, estaban expuestos a una situación de vulnerabilidad que podía fácilmente conducir a su muerte. En América, por el contrario, el trabajo misionero y el martirio iban de la mano de la conquista espiritual y territorial. Aquí, las narrativas de martirio ocurren en la frontera, como era la cuenca del Amazonas o Nueva Galicia en el Virreinato de Nueva España. Esta geografía de los márgenes se refiere a un lindero físico, pero también a un umbral conceptual marcado por el contacto y la separación entre culturas, o por la confrontación entre la *civitas* cristiana y la barbarie.

NARRATIVAS DE MARTIRIO EN LA FRONTERA: EVANGELIZACIÓN Y CONQUISTA

En la *Ciudad de Dios*, san Agustín contrasta la muerte del héroe romano con la del mártir cristiano¹⁶. En un principio, escribe, a los habitantes de la Roma antigua les movían dos propósitos, vivir en libertad o morir de forma valiente. Una vez que alcanzaron la vida en libertad, sus grandes acciones fueron impulsadas por el afán de gloria y el aplauso de los hombres. Los mártires superaban a los héroes romanos porque les movía la piedad y virtud verdaderas. San Agustín también establece una distinción entre la muerte espontánea del héroe y la del mártir. La inmolación de Curcio, quien se arrojó a un agujero en el Foro de Roma para salvar la República, se describe como un acto espontáneo y voluntario. Esta muerte es diferente del sacrificio del mártir, quien muere perseguido, como una víctima de los enemigos de su fe. No obstante, la distinción que elabora san Agustín no siempre está presente en los relatos hispanoamericanos de los siglos XVI y XVII, cuando la inmolación ocurría en estrecha relación con la expansión territorial.

En la Amazonía, las misiones funcionaban no solo como centros de conversión al cristianismo; también eran una estrategia para incorporar nuevos territorios bajo el orden colonial. A lo largo del siglo XVII, las «entradas» de los misioneros para catequizar a los indígenas y fundar reducciones,

¹⁶ San Agustín, *City of God and Christian Doctrine*, pp. 143-152. Agradezco a mi colega María Berbara por dirigirme en esta dirección.

iban frecuentemente acompañadas de soldados¹⁷. Ejemplos de ello nos lo proporcionan las crónicas franciscanas, particularmente en relación al viaje que realizaron dos misioneros de la orden seráfica, en compañía de un puñado de soldados españoles, desde el Putumayo hasta Pará, en la década de 1630¹⁸. Por el contrario, los jesuitas operaron de forma relativamente independiente. Primero Cristóbal de Acuña y luego Samuel Fritz mostraron su preocupación con respecto a la fragilidad del territorio español en la Amazonía; los dos demandaron una mayor presencia militar en la región y urgen a la clara definición de límites entre España y Portugal. Hacia fines del siglo xvii, sin embargo, es claro que el control de la región amazónica no era de mayor interés para las autoridades españolas en Hispanoamérica. Aun así, el trabajo de la Compañía de Jesús en la región continuó ligado a la expansión y ordenamiento territorial a través del establecimiento de reducciones. Por ese motivo, a diferencia de lo ocurrido en las naciones protestantes o en Asia, el martirio en la Amazonía no expresaba únicamente el rechazo a una religión ajena, sino también a la ocupación del territorio y a la vida en pueblos.

Con respecto a la Nueva España, Maureen Ahern describe como una zona de guerra el territorio de misiones en la frontera noroccidental del Virreinato. Durante el siglo xvi, el martirio de religiosos franciscanos en la Nueva Galicia corría paralelo a los enfrentamientos militares entre soldados españoles y guerreros chichimecas durante la Guerra del Mixtón¹⁹. Alexandre Coello de la Rosa, por otra parte, examina el proyecto evangelizador de la Compañía de Jesús en las islas Marianas, en el Pacífico Sur, como una estrategia en la construcción de la frontera católica y del imperio español de ultramar durante la segunda mitad del siglo xvii²⁰. Al respecto, es importante señalar que por su ubicación geográfica, entre Filipinas y Acapulco, las islas fueron pieza clave en la consolidación de la presencia española en el Pacífico, y en la articulación del intercambio de productos entre Asia e Hispanoamérica, permitiendo el avituallamiento de embarcaciones españolas que viajaban por esa ruta. Al igual que en el caso de la Nueva España, las crónicas que narran el martirio de jesuitas en las Marianas describen el archipiélago como una zona de guerra. Lo que es aún más interesante, Coello de la Rosa resalta el papel desempeñado por los jesuitas, y su martirio, en la toma

¹⁷ Negro, 2000.

¹⁸ Ver la discusión en el capítulo VI.

¹⁹ Ahern, 2005. Ver también Lavrin, 2014. Para el caso jesuita, ver Ahern, 2010.

²⁰ Coello de la Rosa, 2011.

de posesión territorial. En Guam, por ejemplo, los religiosos erigieron una cruz para asegurar la expulsión del demonio, pero también para reclamar el dominio de la isla en nombre de la Corona española. En 1670, después de la inmolación del padre Luis de Medina, y de uno de sus ayudantes, Hipólito de la Cruz, se colocaron cruces en el lugar de su martirio, mientras que sus restos fueron exhibidos en diferentes lugares del archipiélago, antes de ser enterrados en Guam. A través del despliegue de «símbolos martiriales», se buscaba «consolidar la presencia española en las islas»²¹.

Una idea similar está presente en los relatos que se escriben en Quito. En su historia de las misiones jesuitas en la Amazonía, el padre Manuel Rodríguez inserta la carta escrita por un religioso de la orden, quien compara la misión en el Amazonas con la de China, celebrada por el gran número de almas que podían ser convertidas al cristianismo. Sin embargo, para el autor de la carta anónima, la primera era superior a la segunda porque en ella se imitaba mejor a Jesucristo:

Cerca de lo primero [...] no hay duda que el trabajar por estos indios pobres [...] es causa de grande mérito y efecto de mucha virtud más que trabajar por los ricos de la China. Lo segundo, porque en esto imitan más a Cristo, que siempre predicaba a las turbas y conversaba con los pobres. Lo tercero, porque en el trato con los pobres se conserva mejor la humildad y es más evangélica la predicación [...] Lo cuarto, es mayor el mérito, por el trabajo mayor de andar buscando las almas, como caza en los montes²².

Más adelante, en la misma carta, el autor proporciona una segunda explicación sobre la superioridad de las misiones en el Amazonas. Mientras que en Asia los misioneros debían esperar la venia de gobernantes poderosos para iniciar su trabajo de evangelización, en la Amazonía, como en otros lugares de América, era más fácil atraer a la religión a un mayor número de hombres y mujeres que vivían sin autoridad y orden. De manera metafórica, se describe al martirio en la región como la muerte que se alcanza durante un ataque militar o durante un acto de conquista.

Una cosa podrán decirme los que aspiran a la China y Japón, que allí hay martirio y aquí no [...] A que respondo que en este colegio tenemos en nuestra estimación por mártires a tres padres que quitaron la vida los indios [...] La

²¹ Coello de la Rosa, 2011, pp. 722 y 729.

²² Rodríguez, *El descubrimiento del Marañón*, p. 573.

diferencia que hallo es que en la China y otras partes la muerte es en defensa de la fe, en que quiere pervertir al cristiano los tiranos, y acá es en demanda de imprimirla en los gentiles, a quienes en campo abierto dan asalto con la predicación; y es más glorioso morir asaltando que morir solo defendiéndose²³.

Las narrativas de martirio que se escriben durante la modernidad temprana se refieren a la frontera no solo como un espacio geográfico —es decir, como una zona liminal entre imperios, o como un lugar que se ofrece y a la vez se resiste a la conquista—. La frontera también tiene un significado conceptual, que toma forma a partir de la mirada etnocentrista de los misioneros y de sus hagiógrafos. Imaginándose a sí mismos como portadores y representantes del orden político y religioso, unos y otros marcan una distancia frente a los pueblos de la frontera, a los que se muestra como un otro bárbaro e impío.

La naturaleza desempeña un papel protagónico y simbólico en la hagiografía de martirio en la frontera, anota Coello de la Rosa. Esta aparece retratada como áspera, fragosa y hostil, y como un impedimento para el trabajo apostólico²⁴. De igual manera, los relatos hablan de un estrecho vínculo entre lo indómito de la naturaleza y la barbarie de sus habitantes. Esto es sugerido por el padre Juan de Lucero en su informe sobre la entrada a la nación de los jíbaros, presentado al virrey del Perú en 1683. «En altísimas cumbres, soberbios riscos y encumbrados picachos llenos de variedad de arcabucos fragosos, como en laberinto murado de muchos laberintos, buscó sitio la barbaridad de los Xiberos»²⁵. La naturaleza salvaje y violenta se hacía uno con el espíritu de guerra y con la barbarie de los habitantes de la Amazonía:

El ceño del horizonte ordinariamente encapotado con negras nubes; lo mordicante del sol que en lugar de calentar toca a fuego; la acrimonia de los rodadores, que en continuos enjambres hieren sin resistencia a los hombres; las continuas rebeliones de los dos hermanos ríos Paute y Zamora; el terruño tan húmedo, que aun debajo de techo y humo vierte agua, y los temblores de tierra, tocan al arma, y como de reseña general, responden a un tiempo truenos, relámpagos, aguaceros, rayos y cajas de Xíbaros, no parece sino que los enemigos

²³ Rodríguez, *El descubrimiento del Marañón*, p. 576.

²⁴ Coello de la Rosa, 2011, p. 726.

²⁵ Lucero, «Copia de carta escrita al Excmo. Sr. Duque de la Palatta, Virrey de los Reynos del Perú», p. 327.

todos de la paz mancomunados á una, salen al campo de guerra sangrienta al primer paso que da el cristiano en tan soberbio terruño²⁶.

El martirologio literario del siglo XVII encuentra una contraparte en diversas imágenes que contribuyen a propagar la figura del misionero ideal en la frontera cristiana. En estas imágenes, se construye una singular iconografía que materializa la diferencia entre el nosotros cristiano y el otro infiel y bárbaro. Esto lo dejan claro las láminas que ilustran la *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profesionem militans*, una historia global de los mártires de la Compañía de Jesús escrito por Mathias Tanner y publicado en Praga, en 1675, con grabados de Melchior Küsel²⁷.

El libro se divide en cuatro secciones, cada una de ellas dedicada a una de las partes del mundo en donde los religiosos jesuitas se habían convertido en mártires; la primera sección está dedicada a Europa; las dos siguientes, a África y Asia; y la última, a América. Utilizando convenciones que evidencian su deuda con la *Iconologia* de Cesare Ripa, publicada por primera vez en 1593, las láminas que anteceden a cada una de las secciones también clasifican a las partes del mundo a partir de su grado de policía o barbarie²⁸. Al igual que en la *Iconologia*, América es una mujer joven, semidesnuda y con su cabeza adornada con un tocado de plumas, que está rodeada de todo tipo de animales salvajes.

Este ordenamiento de la geografía global también está presente en las estampas que de manera gráfica muestran el martirio de los misioneros jesuitas en los diferentes continentes. En el caso de Europa, si bien muchas escenas ocurren en escenarios naturales, distantes de la ciudad, otras tienen lugar en contextos arquitectónicos (en ocasiones se muestra al mártir orando en una iglesia antes de su muerte), lo que resalta la vida política del lugar. Los verdugos, cuando se muestran, visten trajes de acuerdo a la moda europea de la época, lo que es también un indicativo de civilidad. Otras estampas muestran la sofisticada tecnología de tortura empleada en Europa. Muchos de los mártires mueren en la horca, unos cuantos son fusilados y

²⁶ Lucero, «Copia de carta escrita al Excmo. Sr. Duque de la Palatta, Virrey de los Reynos del Perú», p. 327.

²⁷ Tanner, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profesionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles Mahometanos, Judaeos, Haereticos, Impios, pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate, sive Vita, et Mors eorum*.

²⁸ He consultado la versión publicada en Roma, en 1603. Para un análisis más detenido de Ripa, ver Lazzaro, 1995.

otros, destripados. En otros casos, como el de Alexander Briantus y Eduardo Olcorno, se emplean instrumentos de complejo diseño para descuartizarlos; se trata de cuerdas atadas a poleas o cilindros giratorios (fig. 1).

En África, Asia y América, por el contrario, desaparece casi en su totalidad el espacio arquitectónico. Las iglesias adornadas con imágenes, lugares de oración de los mártires jesuitas en Europa, dan paso a altares improvisados en medio de una exuberante naturaleza, como es el caso del grabado que muestra la muerte del padre Gonzalvo Silvería en África. De igual manera, los victimarios visten trajes exóticos, túnicas y turbantes, o andan desnudos, claras señales de su alteridad y barbarie. En estas partes del mundo, también los castigos carecen de la tecnología y planificación que se observa en Europa. En África, algunos mártires mueren atravesados por flechas o en la horca, otros son decapitados y aun otros son arrojados al mar. En Asia, a estos castigos se suman el apedreamiento, la muerte en la hoguera y la crucifixión, como si también en el martirio los jesuitas siguieran el ejemplo de los primeros cristianos y de Jesucristo. Aparece también una forma de tortura inusual y complicada, que sugiere el mayor avance cultural de los victimarios. El cuerpo de los misioneros se coloca de cabeza, en posición vertical; sus cabezas son enterradas y para asegurar el sofocamiento se atan las piernas a un poste horizontal. En América, por el contrario, el martirio es simple y carente de invención tecnológica: casi en su totalidad, los mártires mueren decapitados o son atravesados por flechas y lanzas (fig. 2).

Como se verá más adelante, un argumento similar es elaborado por las escenas secundarias de los cuadros de los profetas de la Compañía de Jesús de Quito. Aquí, es notable la diferencia entre la representación del profeta-predicador y del profeta-mártir. El primero se sitúa frente a edificios monumentales desde donde se dirige a su audiencia: la polis es su escenario. El mártir, por el contrario, encuentra su muerte en un entorno natural, tal como acontece en los grabados sobre América ejecutados por Küsel. En ocasiones, al fondo o a un costado se vislumbra una edificación solitaria o sus ruinas. Al igual que en dichas láminas, el martirio es simple y esquivo a la tecnología. Las coincidencias entre las estampas y las escenas secundarias de los lienzos quiteños sugieren la intención de situar el martirio de los profetas en medio de la barbarie, en contraposición a la predicación del espacio político. Los cuadros también inician un diálogo con los relatos sobre la geografía de los márgenes que circulan en este período, y muy particularmente con las narrativas de martirio de los jesuitas en la Amazonía.

LAS MISIONES JESUITAS EN LA AMAZONÍA: CONSTRUYENDO LA AUTORIDAD DE QUITO SOBRE SU PERIFERIA

Durante el siglo XVII, los relatos sobre el trabajo misionero en la Amazonía apuntalaron Quito como centro de autoridad espiritual y política en relación a su periferia. Cargadas de un fuerte sentimiento patriótico, estas narrativas resaltan el proyecto civilizador y evangelizador iniciado por las órdenes religiosas quiteñas. Un ejemplo temprano de este tipo de literatura es la *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco de Quito*, de 1639²⁹. Su autor, probablemente un jesuita, compara al Amazonas con los más grandes ríos del mundo; señalando su superioridad con respecto a todos ellos, lo califica como «el mayor y más célebre río del Orbe»³⁰. El río aventajaba al Ganges, al Éufrates y al Nilo por cuanto «riega más extendidos reinos, fecunda más vegas, sustenta más hombres, aumenta con sus aguas a más caudalosos océanos; solo le falta para vencerlos en felicidad, tener su origen en el Paraíso, como de aquellos ríos afirman graves autores que lo tuvieron»³¹. Se describe la Amazonía como una nueva Jerusalén, «un retrato de la que Dios prometió a su pueblo»³², y Quito como una nueva Menfis, un lugar escogido por Dios como metrópolis de su imperio. La gloria de Babilonia eran sus murallas; la de Nínive, su grandeza y la de Atenas, sus letras, se lee en el texto. Sin

²⁹ Como bien señala Hugo Burgos Guevara, existen dos versiones de la misma relación. El manuscrito enviado por Saavedra y Guzmán lleva el título de *Descubrimiento del río de las Amazonas y sus dilatadas provincias*. El segundo manuscrito lleva el título utilizado con mayor frecuencia hoy en día, que es el de *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas y San Francisco del Quito y declaración del mapa donde está pintado*. La relación fue equivocadamente atribuida a don Martín de Saavedra y Guzmán, presidente de la Real Audiencia de Santa Fe, quien se encargó de enviarla al Consejo de Indias. Sin embargo, Marcos Jiménez de la Espada posteriormente la atribuyó al orador jesuita Alonso de Rojas. Hugo Burgos, por su parte, argumenta que fue escrita por Cristóbal de Acuña, hipótesis que no comparto. Ver Burgos Guevara, 2005, pp. 100-101. La versión que se cita en este libro fue publicada bajo el título de *Relación del descubrimiento del río Amazonas, hoy San Francisco de Quito, y declaración del mapa donde está pintado*. Junto con otras obras referentes a la exploración y conquista de la Amazonía, formó parte de la Biblioteca Amazonas. Esta salió a la luz en 1942, después de que el Ecuador firmara el Protocolo de Río de Janeiro cediendo sus territorios orientales al Perú.

³⁰ *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco de Quito*, p. 53.

³¹ *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco de Quito*, p. 53.

³² *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco de Quito*, p. 65.

embargo, Quito era muy superior a todas estas ciudades por ser puerta de la cristiandad y conquistadora del mundo³³.

La relación entre Quito y su periferia no era únicamente objeto de discusión en la literatura de la época; como hemos visto en páginas anteriores, también se ponía en práctica a través del ritual. La entrada del padre Raimundo de Santacruz a Quito, acompañado de un grupo de indios de Maynas, que recientemente se habían convertido al cristianismo, es un ejemplo claro de ellos. A su recibimiento acudieron un número similar de indios ladinos de Quito, y una procesión con las imágenes de san Francisco Javier, de Nuestra Señora de Loreto y de Jesucristo. Manuel Rodríguez, relator de la ceremonia, compara repetidamente Quito con Roma. El autor describe la entrada de Santacruz como un «triumfo glorioso», superior a las celebraciones que acompañaban al ejército de la Roma imperial, cuando este retornaba a la ciudad después de un triunfo militar³⁴.

Siguiendo la tesis de Antonio Rubial García y de Ronald Morgan en torno a la hagiografía hispanoamericana, he señalado la importancia de este género literario, y particularmente de lo que he denominado la crónica conventual, en la construcción de una identidad local y de un patriotismo cívico. Una nueva Jerusalén o una nueva Roma, son lugares comunes en la literatura barroca hispanoamericana, adjetivos que permiten imaginar las ciudades coloniales como comunidades cristianas y cívicas, comparables en grandeza y virtud a las urbes europeas, y en eso los textos quiteños no se diferencian mayormente de los que se escriben en otros lugares de la región. En México, Miguel Sánchez escribió la milagrosa historia de las apariciones de la Virgen de Guadalupe: redimida del pecado tras la evangelización cristiana, la Nueva España daba prueba de haber sido escogida por los designios de Dios³⁵. En su *Memorial de las historias del Nuevo Mundo*, por otro lado, fray Buenaventura de Salinas y Córdova comparaba Lima con las grandes metrópolis de Europa. En sus templos, ornamentos y culto no tenía que envidiar a Roma, era tan populosa como Milán, tan rica como Venecia y poseía una magnífica universidad como Salamanca³⁶.

A pesar de estas líneas comunes, existen singularidades en las relaciones escritas por autores de la Compañía de Jesús en Quito, rasgos distintivos que

³³ *Relación del descubrimiento del río de las Amazonas, hoy San Francisco de Quito*, pp. 50, 53.

³⁴ Rodríguez, *El descubrimiento del Marañón*, pp. 313-324.

³⁵ Sánchez, *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México*.

³⁶ Salinas y Córdova, *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Piru*, p. 91.

es necesario destacar. Estas obras hacen hincapié en la relación entre el colegio y seminario jesuita en la ciudad, lugar de formación de los religiosos, y su trabajo pastoral en los márgenes, sean estos la periferia rural inmediata o la frontera imperial, como es el caso de la Amazonía. Pedro de Mercado y Manuel Rodríguez son ejemplos de ello en la segunda mitad del siglo xvii, pero a ellos les preceden autores más tempranos, como Cristóbal de Acuña, quien años antes escribió una relación de su viaje a lo largo del Amazonas, en compañía del portugués Pedro de Texeira, la cual fue publicada en 1641.

Con esto en mente, el primer objetivo de este libro es resaltar el poder político y espiritual que Quito construye sobre la frontera amazónica durante la segunda mitad del siglo xvii, y el lugar que ocupa la iglesia de la Compañía de Jesús en este esfuerzo, como punto de partida y retorno de las misiones. La relación entre Quito y su periferia no puede entenderse en términos de una oposición binaria estable. Por un lado, como ya se ha señalado, en la frontera amazónica se encontraban y desentaban misioneros de varias órdenes, diferentes pueblos indígenas, soldados y colonos españoles, *bandeirantes* portugueses y corsarios, a más de los intereses de Portugal y España. Por el otro, como se anota en este libro, la frontera no era un espacio pasivo sobre el cual actuaba la autoridad de Quito. Por el contrario, en las páginas que siguen se muestra la importancia de los márgenes en la definición de la identidad quiteña en el siglo xvii, lo que se manifiesta en la iconografía de la iglesia jesuita y de otros edificios religiosos de la época.

Un segundo objetivo de este trabajo es delimitar un momento singular en la historia de la ciudad y de la Real Audiencia de Quito. Como han señalado varios autores, el siglo xvii estuvo marcado por una gran prosperidad económica, debida en gran parte al auge de la industria textil. Entre los beneficiados de esta industria se encontraban no solo los criollos quiteños, sino también la Compañía de Jesús, la que poseía los exitosos obrajes de San Ildefonso en Pelileo y Chillo Compañía en Sangolquí³⁷. Esto explicaría, parcialmente, el esmero que durante la época se otorgó a la construcción y adorno de la ciudad, pero también la entrega a la campaña misionera por parte de los jesuitas. Durante la segunda mitad del siglo, por otro lado, Quito vivió una significativa reforma pastoral iniciada por el obispo Alonso de la Peña y Montenegro. En este contexto, la ciudad fue el centro de un significativo florecimiento intelectual, como lo sugiere el gran número de piezas de oratoria quiteña que se publicaron en el Perú y en España, así como la

³⁷ Espinosa, 2010, pp. 311-315.

poesía de Antonio de Bastidas y de Jacinto de Evia. Adicionalmente, aparecieron las narrativas sobre la conquista espiritual del Amazonas, y tratados y manuales sobre doctrina cristiana, como el *Itinerario para párrocos de indios* (1668) del obispo Alonso de la Peña y Montenegro, obra en la que resume sus preocupaciones pastorales³⁸. La bonanza económica y los esfuerzos del obispo también habrían tenido un efecto sobre la producción artística de la época; la ejecución de importantes series pictóricas durante la segunda mitad del siglo xvii, muchas de ellas destinadas a la instrucción cristiana y a la formación de religiosos, coinciden con el propósito del citado itinerario. Como bien ha señalado Ángel Justo Estebaranz, el obispo quiteño fue uno de los comitentes de la magnífica serie sobre la vida de san Agustín, ejecutada durante la década de 1650 por Miguel de Santiago y su círculo para el convento del mismo nombre³⁹. Otras series se ejecutan en la misma época, probablemente en respuesta a este mismo esfuerzo. Así se puede mencionar, entre ellas, la de la *Doctrina cristiana* para el convento de San Francisco, la de los *Reyes de Judá* para el de Santo Domingo y, por supuesto, la de los profetas para la Compañía de Jesús.

Este estudio se detiene en 1684. En este año concluyen la crónica de Pedro de Mercado y la historia de Manuel Rodríguez. De acuerdo a Juan de Velasco, alrededor de esta fecha también termina la primera época de las misiones jesuitas en la Amazonía, la que se extiende desde 1638 a 1683⁴⁰. Lo notable de este primer período no solo tiene que ver con la consolidación del martirologio jesuita en las figuras de Francisco de Figueroa, Pedro Suárez y Agustín Hurtado. También es importante la procedencia de los misioneros activos hasta entonces en la Amazonía. Algunos de estos religiosos, entre ellos Lucas de la Cueva, de Cazorla; Antonio Fernández, de Toledo; y Francisco Guets, de Mallorca, eran españoles. En la historia de Juan de Velasco, sin embargo, en su mayoría aparecen identificados como americanos, naturales de Popayán, Pasto, Ibarra, Riobamba o Quito, entre otras ciudades. Después de 1684, muchos de los misioneros que llegan a América para trabajar en las misiones del Amazonas provienen de lugares distantes,

³⁸ Entre las piezas de oratoria quiteña que se imprimen en la segunda mitad del siglo xvii destacan Francisco Rodríguez Fernández, *Sermones al Milagroso Aviso que dio a la Ciudad de los Reyes la serenísima Reyna de los Cielos María. A la gracia de su Soberana Maternidad, y a la esclarecida Virgen Santa Getrudis*, publicado en 1688 y Pedro de Rojas, *Sermón al Mandato Predicado en la Catedral de Quito*, publicado en 1682.

³⁹ Ver Justo Estebaranz, 2008, p. 59.

⁴⁰ Velasco, *Historia del Reino de Quito en la América Meridional. Historia Moderna*, p. 383.

como Alemania, Bohemia o Italia. La mayoría de ellos no se educa en el colegio jesuita de Quito; su relación con la ciudad es temporal y más bien burocrática. Por ese mismo motivo, sus textos carecen del fervor patriótico que está presente entre los autores criollos.

ALCANCE DEL ESTUDIO

Con el fin de reconstruir el significado del programa decorativo de la Compañía de Jesús para el espectador del siglo XVII, este libro propone una mirada interdisciplinaria que combina el análisis de las imágenes en relación con el ritual urbano y litúrgico, y en compañía de la palabra oral y escrita. En este sentido, no es solo un estudio iconográfico, sino que se ocupa también de reconstruir las múltiples prácticas sociales que se dan en torno a las imágenes.

La iglesia de la Compañía de Jesús de Quito era el origen de las misiones, pero también era lugar de cobijo y descanso para los religiosos que trabajaban en la Amazonía, así como la etapa culminante en el proceso de conversión de muchos neófitos de la región. La audiencia diversa de los lienzos se descubre en el primer capítulo del libro, a través del análisis de la entrada a Quito del jesuita Raimundo de Santacruz en compañía de cuarenta indios de Maynas, un evento al que me he referido en líneas anteriores.

La descripción de esta entrada sintetiza la preocupación central de este estudio: la presencia de la frontera en la imaginación quiteña del siglo XVII. Como se ha señalado antes, Manuel Rodríguez compara esta procesión con las magníficas ceremonias que se organizaban en honor de los militares romanos que regresaban triunfantes a la capital imperial. A lo largo de la celebración, Quito se había mostrado como una ciudad edificante y ejemplar; al igual que la oratoria sagrada y las imágenes, al exhibir la virtud de sus habitantes y la magnificencia de sus templos, la ciudad había asegurado la conversión de sus visitantes. La entrada de los indios de Maynas había reafirmado la autoridad de Quito sobre la Amazonía; la ciudad podía entonces imaginarse como una nueva Roma, centro evangelizador y civilizador de una periferia que esperaba a ser conquistada y cristianizada.

El segundo capítulo analiza las historias de Manuel Rodríguez y de Pedro de Mercado. Estas obras, contemporáneas entre sí, resaltan la relación entre el colegio y seminario de los jesuitas en Quito, y la conquista espiritual de la Amazonía. En ellas se da forma a una identidad local a partir de una selección de vidas ejemplares de religiosos de la orden, de narrativas de milagros y de conversión. A través de sus relatos, Mercado y Rodríguez

permiten imaginar a la ciudad como una comunidad cristiana, pero también como un centro de autoridad sobre la geografía de los márgenes.

Los tres capítulos siguientes dejan el análisis de textos y trasladan al lector a la iglesia de la Compañía de Jesús. El capítulo tercero reconstruye el programa iconográfico de la iglesia durante el siglo xvii. En contraste con la decoración del siglo xviii, barroca y centrada en la devoción a los santos jesuitas, la ornamentación de la centuria anterior confería un sentido de antigüedad apostólica a la joven orden, mostrando las figuras del Antiguo Testamento como antecesoras de los religiosos de la Compañía de Jesús. El capítulo cuarto estudia las imágenes de la nave central —los lienzos de los profetas y los relieves en las enjutas de los arcos, con escenas de la vida de Sansón y de José— a la luz de las celebraciones litúrgicas y de los sermones predicados en la iglesia durante el siglo xvii. El propósito de este capítulo es resaltar el polivalente mensaje de las imágenes, y de qué manera este podía volverse disponible y grabarse en la memoria de una amplia audiencia. Esta discusión prepara al capítulo quinto, en el que se analiza con detenimiento las escenas secundarias de los lienzos de los profetas, en las que se muestran episodios de la vida de los personajes bíblicos. Por su relación con relatos que exaltan la virtud y celo apostólico de los religiosos jesuitas en la Amazonía, así como con piezas de oratoria que celebran el martirio de misioneros en zonas remotas, estas escenas ratifican la relación entre la iglesia y el colegio de la Compañía de Jesús, y la tierra de misiones. Al igual que la ceremonia de entrada de los indios de Maynas en Quito, estas escenas permitían imaginar la excepcional proximidad de la frontera, bárbara e infiel, desde el orden y la policía cristiana de la ciudad.

Después del viaje realizado por Cristóbal de Acuña, de la Compañía de Jesús, en 1639, y de la redacción de su informe para el rey de España, jesuitas y franciscanos se ocuparon de escribir textos apologéticos que argumentaban, desde diferentes perspectivas, la primacía de una de las dos órdenes religiosas sobre la Amazonía. La disputa por el territorio amazónico, que se había manifestado primero en los textos de los franciscanos José de Maldonado y Laureano de la Cruz, y de los jesuitas Cristóbal de Acuña y Rodrigo Barnuevo, encontraba eco en un diálogo silencioso que mantenían las imágenes de la iglesia y colegio de la Compañía de Jesús con las que adornaban el convento de San Francisco de Quito. Por la estratégica ubicación de los retratos de misioneros franciscanos en la Amazonía en la portería del convento, como dirigiéndose hacia el edificio jesuita, esta contienda se extendía hacia el espacio público de la urbe. Este es el tema de discusión del sexto y último capítulo.